سلسلة موسوعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والإسلامي

-٢-

موسوعة مصطلحات الأشعري والقاضي عبد الجبار

الدكتور سميح دغيم

مكتبة لبنان ناشرون

سلسلة موسوعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والإسلامي

١. موسوعة مصطلحات
الكندي/ الفارابي
٢. موسوعة مصطلحات
الأشعري/ عبد الجبار
٣. موسوعة مصطلحات ابن سينا
٤. موسوعة مصطلحات الغزالي
٥. موسوعة مصطلحات ابن رشد
٦. موسوعة مصطلحات فخر الدين الرازي
٧. موسوعة مصطلحات ابن تيمية
٨. موسوعة مصطلحات
ابن خلدون/ الشريف الجرجاني
٩. موسوعة مصطلحات الشيرازي

موسوعة

مُصطلحات الأشعري
وَ
القاضي عبد الجبار

سلسلة موسوعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والإسلامي

موسوعة
مصطلحات الأشعري و القاضي عبد الجبار

الدكتور سميح دغيم

مكتبة لبنان ناشرون

مكتبة لبنان ناشرون ش.م.ل
زقاق البلاط - ص.ب: ١١-٩٢٣٢
بيروت - لبنان
website: www.ldlp.com
e-mail: info@ldlp.com
وكلاء وموزعون في جميع أنحاء العالم

الطبعة الأولى ٢٠٠٢

ISBN 9953-1-0049-7

طبع في لبنان

تمهيد عام

لماذا تمَّ اختيار علمين من أعلام علم الكلام الإسلامي وهما: أبو الحسن الأشعري والقاضي عبد الجبّار دون غيرهما من الأعلام في هذا المجال؟

إن اختيار الأشعري كان لاعتبارات عديدة منها:

١- كان الأشعري قبل اختطاطه مذهبه الخاص معتزليًا، وخرج على المذهب بعد الحادثة الشهيرة (مناظرته حول الأصلح مع أستاذه المعتزلي الجبائي). لذلك يُعتبر مذهبه في علم الكلام محطّة مهمّة في نضوج هذا العلم واستوائه نسقًا فكريًّا وطريقة منهجية في الدفاع عن العقيدة.

٢- اعتبر السلفيون والأصوليون أن علم الكلام هو علم دخيلٌ على الملّة وهاجموا جميع الذين تعاطوا معه ومنهم الأشعري ومن تابعه في ذلك. وكان الأشعري يمثّل المرحلة المتقدِّمة من هذا العلم، أي مرحلة «المتقدّمين» وهو اعتُبِر «إمام المتكلّمين» وقد تابعه في ذلك عدد كبير من العلماء أمثال الباقلاني - والجويني - والشهرستاني - إنتهاءً بالغزالي وفخر الدين الرازي اللذين مثّلا مرحلة المتأخّرين (لقد أفردنا لكل واحد منهما موسوعة خاصة بمصطلحاته).

٣- أُطلِق مصطلح «الأشعرية» نسبة إلى متابعة الأشعري في مقالاته (مقالات الإسلاميين) وهو يرمز إلى الثقافة العربية الإسلامية في صورة واضحة من تكوّنها وتشكّلها بين منتصف القرن الرابع الهجري ونهاية القرن الخامس. وهو يُعبِّر على وجه الخصوص عمّا وصل إليه الفكر السنّي من تحوّل وتطوّر وما كانت عليه الصراعات المذهبية مع المعتزلة

من وجه، ومع الشيعة من وجه آخر. أضف إلى ذلك أن «الأشعرية» كمذهب، ورغم الفروق بينها وبين أهل السنّة الحنابلة، مثّلت من خلال مؤلّفات الأشاعرة في الأصول والكلام خط الدفاع الأول عن مذهب أهل السنّة. وهي مثّلت في الحقيقة جو الثقافة العربية الإسلامية المستفيد من إرث حضاري عربي إسلامي من جهة، ومن تفاعل مع آثار وتيّارات يونانية وفارسية وهندية خصوصًا في عصر التدوين. عبّرت الأشعرية عن الوجهين اللذين تحدّثنا عنهما، فكان المتقدّمون أمثال الباقلاني والشهرستاني - والبغدادي وغيرهم أمناء للجو الثقافي العربي الإسلامي الصافي، حيث كان النفور من صور الأدلّة والأقيسة المنطقية هو الغالب، بينما مثّل المتأخّرون كالغزالي وهو أولهم والرازي تابعه في ذلك، الإقبال على المنطق اليوناني مع التمييز بين أدواته من جهة (الأقيسة) وبين مضمونه من جهة ثانية (الإلهيات والطبيعيات في كلام الفلاسفة).

لهذه الأسباب مجتمعة ولغيرها مما لا يتسع ذكرها، اخترنا الأشعري كعلم من علماء الكلام موضوعًا لهذه الموسوعة.

أمّا لماذا القاضي عبد الجبّار المعتزلي، فكذلك لاعتبارات عديدة منها:

١- إنّ القاضي عبد الجبّار إليه انتهت رياسة المعتزلة (وهي أقدم وأهم فرقة كلامية في الإسلام) في القرن الخامس الهجري (٤١٥هـ.ت). وهو تلقّى في البداية أصوليات الأشعرية، واستوعب الفقه الشافعي وأطلع على كل الثقافات السائدة. وكانت الحوارات الجدلية التي حفلت بها حلقات الفكر في البصرة لم تنقطع ولم تتوقّف، بل فتحت أمام القاضي بابًا للإتصال برجال المعتزلة، فعقد مع رجالاتهم حوارًا إتصل بالمناظرات والجدل، حتى عرف الحق وانقاد إليه. إذن من مذهب الأشعرية إلى مذهب المعتزلة، وتماثل وتقابل مع ما حدث مع «أبو الحسن الأشعري» الذي انتقل من المعتزلة إلى مذهب آخر خاص به.

٢- مثّل القاضي عبد الجبّار في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري الصحوة الجديدة لمذهب الاعتزال بعد الكبوة الأولى التي حدثت أيام

المتوكل، ومن ثمّ الكبوة الثانية التي تراجع فيها المعتزلة بعد نجاح الأشعرية وانتشارها المتزايد في بغداد وأقاليم العالم الإسلامي ومدنه. فالأشعرية بنموّها المطرّد، وبمواجهتها لأهل الاعتزال في مسألة الجبر والاختيار، وبتبنّيها لنظرية الكسب، شكّلت اتجاهًا اعتقدت به أغلبية جماهير الإسلام في مواجهة أهل الاعتزال والشيعة. وهذا ما اضطرّ المعتزلة إلى الانكفاء والتراجع عن المجادلات والمحاورات العلنية، سيّما وأن الخلافات العقيدية قد دبّت بينهم من داخل وخصوصًا مخالفة الجبائي الإبن (أبو هاشم) لوالده (أبو علي الجبائي)، مما انعكس إنحسارًا في انتشار هذا المذهب.

إزاء هذه الأحوال برز القاضي عبد الجبّار (رأس الطبقة الحادية عشرة من الاعتزال) كزعيم للصحوة الاعتزالية الجديدة والتي استفادت من وجود الصاحب بن عباد الذي أتاح لهم أيام حكم بني بويه، مواقع قيادية متقدمة في القضاء والإدارة. وقد امتدت وزارة إبن عباد ثمانية عشر عامًا في عهد فخر الدولة ومؤيد الدولة. إلّا أن عضد الدولة كان أكثر أمراء بني بويه قربًا إلى الاعتزال وأشدّهم حماسًا له، فقّدم كافّة التسهيلات أمامه وعمل على تقويته وانتشاره.

٣- تكمن أهمّية القاضي عبد الجبّار في أن مذهب الاعتزال في أيامه كان قد بلغ ذروته في بنيته الداخلية، حيث قام القاضي إستشعارًا منه بضرورة تمتين بنية المذهب بمراجعة فكريات رفاقه ومواقفه الذّاتية الأولى التي طرحها في أعماله المبكرة وبخاصة في موسوعة المغني، فعمّق براهينها باعتبارها قضايا ملحّة مذهبيًا وكلاميًا.

لهذه الأسباب مجتمعة، تمّ اختيارنا للقاضي عبد الجبّار كعلم ممثّل لمذهب الاعتزال. أضف إلى ذلك غزارة الإنتاج التي عُرِف بها، ممّا سمح لنا بمروحة واسعة من المؤلفات المعبّرة عن أصوليات المذهب الاعتزالي كما استوى في نهاية القرن الخامس الهجري.

القِسمُ الأوّل

الأَشْعَرِيّ

المحتويات

الصفحة

مُقَدِّمة	XI
منهجيَّة تحقيق الموسوعة	XXI
الموسوعة	١
الفهارس	١٥٩
فهرس الموضوعات وجذورها	١٦١
مسند المصطلحات (عربي ـ فرنسي - انكليزي)	١٧٠
مسند المصطلحات (انكليزي - فرنسي - عربي)	١٨٠
مسند المصطلحات (فرنسي - انكليزي - عربي)	١٩٠
فهرس المصطلحات	٢٠٠

المقـــدّمـــة

I - سيرة الأشعري الذّاتية

١- حياته:

أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، تجمع المصادر على أنه وُلِد في البصرة وسكن بعد ذلك في بغداد إلى أن توفّي فيها. يذكر الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» عن بعض البصريين أن «أبو الحسن الأشعري» وُلِدَ سنة ٢٦٦هـ. على الأرجح. ولا نعلم بداية دراسته، ولكنّه كان معتزليًا في بداية أمره، وقد أخذ الاعتزال عن معتزلة البصرة وعلى رأسهم «أبو علي الجبائي».

ويَذكُر الخطيب البغدادي أن الأشعري أخذ الفقه على أبي اسحق المروزي، وهو أحد فقهاء الشافعية.

لا نعرف متى انتقل الأشعري من البصرة إلى بغداد، لكن الأرجح أن ذلك حدث بعد موت «أبو علي الجبائي» سنة ٣٠٣ هجرية. وتختلف المصادر في سنة وفاته، ولكن الأرجح كما ذكر الخطيب البغدادي نقلًا عن ابن حزم الأندلسي أن أبا الحسن مات في سنة أربع وعشرين وثلثمائة (٣٢٤هـ).

٢- عصره:

يعتبر الأشعري مخضرمًا ما بين القرنين الثالث والرابع الهجريين. وإن كان القرن الرابع الهجري قد شهد تحوّلات عديدة على مختلف الصعد فإن النصف الثاني من القرن الثالث الهجري هو الممهّد لهذه التحوّلات. فعلى الصعيد السياسي كان الخلفاء العباسيون لا يزالون يمسكون بالسلطة بعض الشيء بالرغم من التفسخ الذي أصابها نظرًا للتدخلات الأعجمية من الأتراك والفرس. فقد تداول على السلطة العديد من الخلفاء الذين كانوا يستعينون

بالموالي، كل منهم (أي الخلفاء) بحسب إنتماء أمه إمّا إلى الترك وإمّا إلى الفرس. فالشعوبية كانت قد فعلت فعلها على الصعيد السياسي، وغالبًا ما كان الولاة يستقلون فعليًا بولاياتهم عن المركز الأم، ويبقون فقط على الاتصال الشكلي بها. ففي سنة ٢٥٥م طلب الأتراك أرزاقهم من الخليفة المعتزّ، وكانت خزانته خاوية، فأرسل إلى أمه يسألها أن تعطيه مالًا ليعطيهم، فرفضت طلبه. عندها دخل الأتراك على الخليفة وجرّوه برجله إلى باب الحجرة وضربوه بالدبابيس وخرقوا قميصه وأقاموه في الشمس في الدار وظلّوا يعذّبونه حتى مات. لذلك لم يكن من الغريب أن تظهر منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بعض إمارات في فارس وما وراء النهر ومصر، وقد انفرد ولاتها بالحكم مثل الدولة الطولونية في مصر «٢٥٤-٢٩٢هـ ومن مثل الدولة الصغارية في سجستان (٢٥٤-٢٩٠هـ)، والسامانية في نجاري (٢٦١-٣٨٩هـ)، والغزنونية في غزنة (٣٥١-٥٨٢هـ). وظهر بنو بويه في فارس والري وهمدان وأصبهان منذ سنة ٣٢٠هـ وحتى أواسط القرن الخامس وبذلك زالت الهيبة عن الخلافة، وبدأ تفكك الدولة العباسية.

أمّا على الصعيد الديني، فلم تكن الأحوال أقلّ اضطرابًا من الأحوال السياسية. فقد اشتدّ النزاع بين السنّة والشيعة، وبين الفرق المتعدّدة المنتشرة آنذاك. ولم يخل أهل السنّة وهم أهل الحكم من إنقسامات، وظلّ الحنابلة رافعين لواء التمسّك بالحديث وإتباع السلف ومحاربة التجديد والبدع. وتطوّر المعتزلة في القرن الرابع ودار نزاع مرير بينهم وبين أهل السنّة حول مسألة خلق القرآن، فجاء الأشاعرة ليقفوا موقفًا وسطًا بين الإثنين وليسود مذهبهم في هذه المسألة ويصبح بالتالي مذهب معظم المسلمين. لكن مذهب أهل الاعتزال ظلّ رائجًا في فارس وخصوصًا بين الشيعة في أثناء القرنين الرابع والخامس، وشغل البحث في التوحيد أذهان الناس، كما شُغِلوا بمسألة القضاء والقدر والخير والشر، واختص المتكلمون بالبحث في هذه المسائل، ونازعهم الفلاسفة الرأي فيها. ومن الطبيعي أن يكون للأشعري رأي فيها، وهو وقف من مسألة القول بخلق القرآن موقفًا وسطًا هو التالي: «إن القرآن قديم بمعانيه حادث بألفاظه»

وكانت المذاهب الدينية تنتشر بحسب تأييد الأمراء لها، فالمذهب السنّي كان سائدًا في الدولة الغزنوية لمعاضدة السلطان محمود له، وكان السامانيون مؤيدين لمذهب أهل السنّة، على حين كانت دولة بني بويه مناصرة للشيعة، وهي تحكم باسم الخليفة العباسي في بغداد.

أمّا من الناحية الاجتماعية فقد انقسم المجتمع إلى طبقات هي الحكّام والأمراء والجند والمماليك والشعب من عمّال وصنّاع وتجار. ومع أن الإسلام يمنع هذا الانقسام الطبقي إلّا أن نُشوءَها ربما كان من الضرورات التاريخية والحضارية والسياسية.

أما من الناحية الاقتصادية فقد انصرف العامة من الصنّاع والتّجار والمزارعين إلى أعمالهم فازدهرت الصناعات في ذلك العصر، وكانت كلها يدوية. واشتهرت كل مدينة بصناعة خاصّة يتوارثها الأبناء عن الآباء. وتبادلت المدن التجارة في قوافل واتسعت هذه التجارة حتى امتدت من الشرق إلى الغرب. وازدهرت صناعة الكتب ونسخها وبيعها، وكان المشتغلون بها يسمون بالورّاقين. ومع هذا الازدهار لم يَخْلُ المجتمع من آفات وهي: البطالة واللصوصية، ولعب القمار والزنا والتفلّت الأخلاقي. ومن الطبيعي والحال كذلك أن يختلّ حبل الأمن نظرًا لكثرة الحروب بين أفراد المدن. أمّا من الناحية الفكرية والثقافية فقد اشتد الجدل حول مسائل كلامية وفقهية وفلسفية كثيرة. وازدهر المجتمع بانتشار التعليم وإنشاء المدارس وبناء المساجد والعناية بالفنون خصوصًا في بلاطات الخلفاء والأمراء والولاة.

جملة القول إن عصر الإمام «أبو الحسن الأشعري» كان غنيًّا بالحراك على كل المستويات التي أشرنا إليها، ممّا استدعى منه وقفه ما على مستوى ما يمثل من توجّهات فكرية على صعيد العقيدة، وذلك في سبيل رأب الصدع الذي بدأ يحصل بين المسلمين على مختلف مذاهبهم وفرقهم. من هنا تبدو أهمّية ما يمثّله الأشعري على صعيد العقيدة وبالتالي أهمّية المصطلح المتداول وما يحتويه من مضمون معبِّر عن التوجيهات الجديدة.

II - مذهب الأشعري الكلامي:

يعتبر مذهب الأشعري وسطًا بين المغالين في الاعتماد على العقل وبين المغالين في رفضه بالإطلاق. ولعلّ تأثره بتأييد العقل ضمن حدود إنّما يعود إلى بداياته الاعتزالية التي ارتدّ عنها فيما بعد، محتفظًا لنفسه طريقًا خاصًا تابعه فيه معظم علماء الكلام من بعده، حتى غدا تيار الأشعرية السند الأساسي للسنة المحافظة. وقد يبدو للبعض أن هذا الموقف الوسط هو مظهر من مظاهر التناقض في فكر الأشعري، أو مظهر من مظاهر الضعف التي لا تستقيم والحال هذه أمام وضوح الأدلّة واتساق المناهج عند الطرفين المتنازعين (المعتزلة وأهل السلف الحنابلة).

والحقيقة أن مذهب الأشعري يقترب أحيانًا من مذاهب أهل السنّة المحافظة حتى ظنّه البعض شافعيًا، وظنّه بعضهم الآخر مالكيًا، وذهب غيرهم إلى اعتباره حنبليًا صرفًا (رغم مهاجمة الحنابلة للأشعري في تأويله آية الإستواء). ولم يكن الأمر تقلّبًا من الرجل بقدر ما كان تَهيُّؤًا واعيًا نجم من حرصه الشديد على استمالة جميع المذاهب السنّية لاعتقاده بأن تلك المذاهب متفقة في الأصول، ومختلفة في الفروع على ما يرويه عنه إبن عساكر من القول: كل مجتهد مصيب، وكلّهم على الحق، وإنهم لا يختلفون في الأصول وإنّما اختلافهم في الفروع.

وبالرغم من أنّ الأشعري قد تصدّى للمعتزلة وحاجّهم في أصوليات منهجيتهم العقلية، إلّا أنه لم يُعرِض عن العقل والبراهين العقلية، وأنكر أن يكون استخدام العقل في الدين بدعة، كما أنكر أن يكون البحث في قضايا لم يبحثها الرسول بدعة. وقد ألّف الأشعري كتابًا في «استحسان الخوض في علم الكلام» ردًّا على السلفيين الذين استعظموا النظر العقلي في العقيدة الإسلامية، معتبرين ذلك بدعة دخيلةً على الإسلام. وبعد انتقاده للسلفيين ارتدّ لمهاجمة ومصارعة أهل الاعتزال الذين غالوا بنظره في الاعتماد على العقل والركون إليه، ويبيّن أنهم غلطوا في مسائل كثيرة منها نفيهم عن الله كل صفة، فآل بهم ذلك إلى التعطيل (سمّي المعتزلة بالمعطّلة، لنفيهم الصفات

على الله وردّها جميعًا إلى الذات الإلهية كوحدة متكاملة)، وإلى جعل الله صورة مجرّدة لا يستطيع العقل أن يتصوّرها.

وحاجَّ الأشعري المعتزلة في مسألة خلق القرآن، وفي تأويلهم لنصوصه وإنكارهم رؤية الله في الآخرة، وأنكر عليهم كل ذلك معتبرًا أنهم بذلك حرموا المؤمنين من أسمى ما يصبون إليه.

ويعود الأشعري إلى النصّ العقيدي، (القرآن والسنّة) محاولًا فهمه على ضوء العقل من غير أن يحمّله تأويلات تضحّي به إرضاء لمقتضيات العقل. فالنظر العقلي واجب لكنّه يجب أن يكون خادمًا للشريعة، وهو يمكّننا من القول بأن الله أزليّ وأن العالم مُحدَث زمانًا وذاتًا (على عكس رأي الفلاسفة)، وبأن الله أيضًا ليس بجسم (ضد المشبِّهة) ولا يجوز عليه تركيب الأجسام، ولا يصحّ أن تطلق على الله أسماء لم يطلقها على نفسه ولا سمّاه بها الرسول ولا أجمع المسلمون عليها ولا على معناها.

أمّا في مسألة قدرة الإنسان على خلق أفعاله التي قال بها المعتزلة، فقد توقّف الأشعري عند النظر في قدرة الله واعتبرها غير متناهية ولا يحدّها شيء، فكل فعل أكان اضطراريًا أم اختياريًا هو من خلق الله. وبالتالي فإن العبد ليس خالقًا لأفعاله، وهو يتصف بهذه الأفعال كما يتّصف الحجر بالحركة التي يخلقها الله فيه. فالله هو الخالق الوحيد، وهو خالق أفعال الخير والشر.

أمّا في مسألة التقبيح والتحسين العقليين والتي قالت بهما المعتزلة، فقد ردّها الأشعري واعتبرها مسألة شرعية بمعنى أن الأفعال قبيحة وحسنة بحسب الشرع ولأن الله وصفها بذلك. فالخير والشر حادثان عن الله، لأنّ الشرّ مثلًا لو حدث بدون إرادته، لكان ذلك عن سهو وغفلة أو عن عجز وقصور، وهذا لا يليق به تعالى.

وعلى صعيد القدرة الإنسانية، فالأشعري يعتبر أن للإنسان قدرة لكنّها ليست هي المؤثّرة في وقوع الفعل. فالإنسان يشعر بأن الحركات الإرادية تصدر عنه باختياره، وأن له القدرة على القيام بها وعدم القيام. لكن القدرة في الإنسان شيء خارج عن الذات، زائد عليها، لأنها لو كانت ذاتية لما

فارقته، وهي تفارقه أحيانًا لأنه يقدر تارة على الشيء ويعجز عنه أخرى. هذه القدرة غير خالقة للأفعال عند الإنسان، فلو كانت الأفعال الاختيارية من خلق الله والعبد معًا لجاز احتياج مؤثرين في أثر واحد وهذا محال.

وإذا كان الأمر كذلك، فما معنى التكليف إذًا وما هي مسؤولية الإنسان على أفعال ليس هو خالقها؟ يجيب الأشعري عن ذلك بالقول: إن قدرة الإنسان وإن لم تكن خالقة فهي كاسبة، فالكافر يستحيل عليه الإيمان لا لعجزه بالكلية عنه، بل لتركه إيّاه واشتغاله بضدّه. فالكسب نتيجة لتوجيه العبد إرادته شطر العمل المحدود. فإذا ما أراد الإنسان عمل الخير، خلق الله فيه القدرة على عمله واستحق عليه المحاسبة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى عمل الشر. فالكسب عند الأشعري هو في مكان الخلق عند المعتزلة، والإرادة عنده (التي تحدد وجه وقوع الفعل) وعند المعتزلة هي الشرط الأساسي للمسؤولية. فأفعال الله الإختيارية تتعلّق بها قدرة الله تعلّق الإيجاد، وقدرة العبد على وفق إرادته تعلّق كسب.

أمّا على صعيد المعرفة، فإن الأشعري وانطلاقًا من رفضه أن يكون الإنسان خالقًا لأعماله، فقد جعل من المعرفة صفة يخلقها الله في الإنسان على أثر النظر (عند المعتزلة النظر يولّد المعرفة)، فالمعرفة تتبع النظر من جرّاء العادة، والله هو الذي يخلق النظر وقد جرت العادة على أن يخلق المعرفة بعده.

نِظام المعرفة عند الأشاعرة كما هو الحال في المنظومة الفكرية الإسلامية تحكمه العلاقة بين النقل (الدين) والعقل، أو بتعبير آخر هل يتقدّم العقل على النقل (كما عند المعتزلة) أو يتقدّم النقل على العقل (كما في منظومة الأشاعرة).

كيف ينظر العقل في النقل، أو كيف يتعامل العقل مع ما يحدده ويرسم إطاره النقل. هذا السؤال مهمّ وهو يطرح مسألة حدود العقل في مذهب «أبو الحسن الأشعري»، وما هي الحدود والفواصل التي توضع له بالنسبة إلى مجال المنقول. فإذا كان المعقول هو ما يتوصّل إليه بالنظر والاستدلال فما

هي الكيفية التي يعيّن بها العقل الأشعري طبيعة ما لا يكون دركه إلّا بالنظر والاستدلال. فالأشعري يعدُّ كل ما جاء في النصّ أصلًا، لكنّه لا يأبى أن يرجع إلى العقل الذي يؤيِّد ما في النصّ ويدافع عنه دفاعًا عقليًا. إنّ تحديد مجال عمل العقل هو الأساس الذي سعى إليه الأشعري في مجال منظومته الفكرية، ونراه أحيانًا يجعل العقل في المكان الأول وباسمه يرفض فهم النصوص التي وردت في الوجه واليدين والكرسي والعرش والاستواء فهمًا حرفيًا ويؤولها تأويلًا يبعده من المشبّهة وغلاة الحنابلة، وهو يقبل بتأويل النصّ تأويلًا مجازيًا في جميع الحالات التي توجد فيها قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي. وهكذا وقف الأشعري ومن بعده تلامذته وبدرجات متفاوتة، (المُتقدِّمون والمُتأخِّرون من علماء الكلام) موقفًا وسطًا بين النصّيين والعقليين، وإن كان قد ظهر للبعض أن هذا الموقف الوسطي التوفيقي يفضي إلى التلفيق وإلى ضعف السياق المنهجي الذي تترتب عليه الأصول، وبالرغم من كل ذلك فقد صار مذهب الأشعري هو المذهب الأكثر رواجًا بين المسلمين والأكثر دفاعًا عن عقيدة أهل السنّة المستند على اعتبار أن يكون العقل في خدمة الشرع وضمن حدوده (الغزالي).

هذه المعطيات التي أوردناها سابقًا وباختصار ولأن المجال لا يسمح بأبعد من ذلك، سوف تكشف عنها المصطلحات التي اخترناها مما هو منشور من مؤلفات هذا العالِم، والتي ستشكّل ولِرَدَح طَويل من الزمن الأساس الذي سينطلق منه الكثير من علماء أهل السنّة.

III - مؤلّفات الأشعري:

من المؤسف القول إنه ليس لدينا من مؤلفات مطبوعة ومنشورة لهذا الرجل سوى ما لا يتعدّى أصابع اليد الواحدة، بالرغم من كثرة انقطاعه للتأليف والكتابة. وهناك كتاب هو كتاب «التوحيد» سوف يأخذ طريقه للنشر حديثًا. لذلك سنبدأ بتعداد كتبه المنشورة أولًا ومن ثمّ تعداد كتبه غير المنشورة وغير المعروفة إلّا من خلال ما ذكره هو في كتاب «العمد» أو ما ذكره ابن عساكر نقلًا عن ابن فورك. وقد استفدنا في ثبت المؤلّفات هذه من

كتاب «مذاهب الإسلاميين» الجزء الأول للدكتور عبد الرحمن بدوي - طبعة دار العلم للملايين - الطبعة الثانية ١٩٧٩م.

١- المؤلّفات المطبوعة والمنشورة

مقالات الإسلاميين - كتاب اللمع - الإبانة عن أصول الديانة - رسالة في استحسان الخوص في علم الكلام - الرسالة - التوحيد.

٢- المؤلفات المذكورة في كتاب «العمد» للأشعري:

وهي الكتب التي ألّفها الأشعري حتى سنة ٣٢٠هـ.

- الفصول - الموجز - في خلق الأعمال - في الاستطاعة - كتاب في الصفات - جواز رؤية الله بالأبصار - في اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام - كتاب في الرد على المجسمة - كتاب في الجسم - إيضاح البرهان في الردّ على أهل الزيغ والطغيان - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - اللمع الكبير - اللمع الصغير - الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل - نقض كتاب الأصول لمحمد بن عبد الوهاب الجبائي. نقض تأويل الأدلّة للبلخي في أصول المعتزلة - مقالات الإسلاميين - جُمَل المقالات - الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات - كتاب في الرد على إبن الراوندي في الصفات والقرآن - كتاب في نقض كتاب الخالدي في القرآن والصفات.

كتاب نقض لكتاب الخالدي في إثبات حدث إرادة الله وسمّاه «القابع لكتاب الخالدي في الإرادة - الدافع للمهذب - كتاب نفي خلق الأعمال - نقض على البلخي - كتاب في الاستشهاد - المختصر في التوحيد والقدر - في شرح أدب الجدل - كتاب الطبريني - جواب الخرسانيين - كتاب الأرجانيين - كتاب السيرافيني - جواب العمانيين - جواب الجرجانيين - جواب الدمشقيين - جواب الواسطيين - جواب الرامهرمزيين - المسائل المنشورة البغدادية - المنتخل في المسائل المنشورات البصريات - الفنون في الرد على الملحدين - النوادر في دقائق الكلام - الإدراك في فنون من لطائف الكلام - نقض الكتاب المعروف باللطيف «للإسكافي» - نقض كلام عباد بن

سليمان في دقائق الكلام - كتاب نقض لعلي بن عيسى - المختزن - كتاب في باب «شيء» - كتاب في الاجتهاد في الأحكام - كتاب في أن القياس يخص ظاهر القرآن - كتاب في المعارف - كتاب في الأخبار وتخصيصها - الفنون في أبواب الكلام - جواب المصريين - كتاب في أن العجز عن الشيء غير العجز عن ضده - المسائل على أهل التثنية - كتاب الاستقصاء لجميع اعتراض الدهريين وسائر أصناف الملحدين - كتاب على الدهريين - كتاب - نقض الاعتراض على داوود بن علي الأصبهاني في مسألة الاعتقاد - تفسير القرآن - زيادات النوادر - جوابات أهل فارس - كتاب اعتلال من زعم أن الموات يفعل بطبعه - كتاب في الرؤية - الجوهر في الرد على أخل الزيغ والمنكر - كتاب في مسائل الجبائي في النظر والإستدلال وشرائطه - أدب الجدل - مقالات الفلاسفة - في الرد على الفلاسفة.

٣- المؤلّفات التي ذكرها ابن عساكر:

يقول ابن عساكر إن «هذا آخر ما ذكره أبو بكر بن فورك من تصانيفه، وقد وقع إليّ أشياء لم يذكرها في تسمية تواليفه. فمنها:

- رسالة الحث على البحث - رسالة في الإيمان - جواب مسائل كتب بها إلى أهل الثغر - والثبت الذي نقله ابن عساكر هو: كتاب نقض المضاهاة على الاسكافي في التسمية بالقدر - كتاب العمد - كتاب في معلومات الله ومقدوراته - كتاب على حارث الوراق في الصفات فيما تقضي على ابن الروندي.

كتاب على أهل التناسخ - كتاب في الرد في الحركات على أبي الهذيل - كتاب على أهل المنطق - مسائل سُئل عنها الجبائي في الأسماء والأحكام - في لسان في خبر الواحد وإثبات القياس - كتاب في أفعال النبي - كتاب في الوقوف والعموم - كتاب في متشابه القرآن - نقض كتاب التاج على إبن الروندي - كتاب فيه بيان مذهب النصارى - كتاب في الإمامة - كتاب فيه الكلام على النصارى - كتاب في النقض على ابن الروندي في إبطال التوتّر - كتاب في حكايات مذاهب المجسّمه - كتاب نقض شرح الكتاب - كتاب في

مسائل جرت بينه وبين أبي الفرج المالكي في علة الخمر - نقض كتاب الآثار العلويّة على أرسطوطاليس - كتاب في جوابات مسائل لأبي هاشم - كتاب الاحتجاج - كتاب البرهان - كتاب في دلائل النبوّة - كتاب في الإمامة.

كل هذه المصنّفات وضعها بعد سنة ٣٢٠هـ وهي غير ما وضعه من أمالي على الناس وجوابات متفرّقة عن مسائل واردة من جهات مختلفة.

وفي النهاية أحصى الدكتور عبد الرحمن بدوي عدد المؤلفات بما مجموعه ٩٨ كتابًا ويورد أن أبو محمد ابن حزم ذكر أنها بلغت خمسة وخمسين مصنّفًا.

منهجيّة تحقيق الموسوعة

أوّلًا: تنظيم مضامين المصطلحات:

١- تمّ اختيار الموضوعات الرئيسية الجلّية والتي تُعبِّر عن مضمون المصطلح وخلفيته المنهجية. ومع أن الأشعري والقاضي عبد الجبّار يمثّلان أهم أعلام علم الكلام فقد أضفنا المصطلحات الخاصّة بهم والتي تنتمي إلى حقول معرفية أخرى كعلم أصول الفقه والفقه وعلم الشروحات والتفسيرات وغيرها.

٢- تمَّ حذف جميع الجمل التمهيدية أو الاعتراضية أو الإستطرادية، وأشرنا إلى ذلك بوضع عدّة نقاط فصل (. . .) لأجل أن يكون التّعريف مستقلًّا متماسكًا ومتكاملًا بحدّ ذاته.

٣- أضيفت إلى التعريفات بعض الألفاظ التي وضعت بين هلالين لاستكمال المعنى أو للتوضيح.

٤- استوفي في المصطلح الواحد معظم تفريعاته لا سيّما تلك المتداخلة معه ضمن حقل دلالي واحد. فوضع المصطلح الرئيسي في البداية ثم وردت فروعه وفقًا لتسلسلها الألفبائي، مثل مصطلح علم - علم ضروري - علم مكتسب.

٥- اعتمد اللفظ المُفرد في جلّ المصطلحات ووضع في صيغة النكرة. إلّا أننا لم نهمل صيغة التثنية والجمع نظرًا لورودها بأبعادها في بعض الأماكن، مثل: مقدور - مقدوران - مقدورات. . . إلخ.

٦- تمّ إسقاط الكثير من التعريفات المكرّرة التي وردت عند المؤلِّف الواحد لا سيّما في المصنّف الواحد.

٧- رتّبنا هذه الموسوعة على قسمين، فجاء الأول يتناول مصطلحات

الأشعري، والقسم الثاني مصطلحات القاضي عبد الجبّار، وكان ذلك بحسب ترتيب سن الوفاة.

ثانيًا: نظم المصطلحات في الموسوعة وترتيبها.

١- رُتِّبت المصطلحات بحسب اللفظ دون العودة إلى الجذر، الذي وضعنا له ثبتًا في الفهارس. فجاءت القدرة مثلًا تحت حرف القاف، والمقدور تحت حرف الميم، والإقتدار تحت حرف الألف، وجميعها تنتمي في جذرها إلى فعل قَدِرَ.

٢- وردت رؤوس الموضوعات نكرة، مراعاة لنظام الحاسوب الألفبائي. أمّا ما جاء منها مركّبًا، فقد وضع اللفظ الثاني أو الثالث فيها معرّفًا.

٣- أرفقنا كل جملة بإشارة إلى اسم العالِم والكتاب مرمّزين وإلى رقم الصفحة والسطر. أمّا رقم السطر بحدّ ذاته فأتى مطابقًا لموقع المصطلح فيه وليس لبداية التعريف.

٤- انفردت هذه الموسوعة، كما موسوعة علم الكلام، عن غيرها من موسوعات السلسلة نفسها بإيْراد بعض الأفعال كمصطلحات نظرًا لأهمّيتها ولا سيّما فعل: قدَّره قَدَرَ، كلّف، اختار وغيرها، وقد أثبتت جميعها بصيغة الماضي.

٥- تمّ ضبط القواطع للمزيد من الإيضاح نظرًا إلى طول بعض التعريفات وصعوبة تركيب معانيها المعقّدة.

٦- حافظنا قَدْرَ المُسْتَطاع على طريقة الكتاب والنسّاخ القدماء في تليين الهمزة وحذف بعض الأحرف، مثل مسايل، سول، ثلث...

٧- تمّ التنوين والتشكيل بنسبة واضحة وعند الضرورة، وذلك لجلاء المعنى.

٨- ورد أحيانًا كمدخل للكلام: قلنا - نقول... إلخ، المقصود هنا صاحب الكتاب. وأحيانًا أخرى وردت صيغ مثل نقول لهم، أو نقول له.. إلخ، المقصود هنا الردّ على تساؤلات يطرحها المؤلف وينسبها إلى أحدهم. معظم هذه الصيغ وردت في مصادر القاضي عبد الجبّار.

ثالثًا: المصادر وفقًا لتسلسلها الألفبائي:

- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط دار مكتبة البيان، دمشق ١٩٨١.
- رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند - حيدر آباد - الطبعة الثانية - ١٣٤٤هـ.
- كتاب التوحيد، مخطوط موجود على ميكروفيلم في مكتبة الجامعة الأميركية - بيروت-لبنان. رقم المخطوط ٣٨١٢/ج (٣). رقم التصوير (٣٠٦/٤-٣٤٩).
- كتاب الرسالة، إسطنبول، ١٩٢٨. موجود في المكتبة الشرقية - الجامعة اليسوعية.
- كتاب اللمع، تحقيق الأب مكارثي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٢
- مقالات الإسلاميين، تحقيق هيلموت ريتر، فيسبادن، ١٩٦٣

رابعًا: لائحة الرموز المستعملة

اسم الكتاب	الرمز
الإبانة عن أصول الديانة	إبا
استحسان الخوض في علم الكلام	إس
كتاب التوحيد	توح
كتاب الرسالة	رس
كتاب اللمع	الم
مقالات الإسلاميين	مقا

المَـوسُـوعَـة

أ

إبتداء

- إنّ الله تعالى حكم في الشيء بحكم مثله وجعل سبيل النظير ومجراه مجرى نظيره وقد قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ (الروم: ١١) وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ﴾ (الروم: ٢٧) يُريد وهو هيّن عليه فجعل الإبتداء كالإعادة. (الم، ٩، ٩)
- الابتداء خلق الشيء أوّل مرّة، والإعادة خلقه مرّةً أخرى. (مقا، ٣٦٤، ٣)
- قال "هشام بن عمرو الفُوَطي": إبتداء الشيء مما يجوز أن يعاد غيره، وابتداؤه ممّا لا يجوز أن يعاد ليس بغيره، والإرادة المراد. (مقا، ٣٦٤، ٥)

إبتداء الخلق

- أما الباري جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه فليس خلق شيء بأهون عليه من الآخر. وقد قيل إن الهاء في عليه إنما هي كناية للخلق بقدرته أنّ البعث والإعادة أهون على أحدكم وأخفُّ عليه من ابتداء خلقه، لأنّ ابتداء خلقه إنما يكون بالولادة والتربية وقطع السرّة والقماط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيات الموجعة المؤلمة، وإعادته إنّما تكون دفعة واحدة ليس فيها من ذلك شيء، فهي أهون عليه من ابتدائه. فهذا ما احتجّ به على الطائفة المقرّة بالخلق، وأمّا الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني وقالت بقدم العالم فإنّما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا وجدنا الحياة رطبة حارّة، والموت باردًا يابسًا، وهو من طبع التراب. فكيف يجوز أن يُجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خلقًا سويًّا؟ والضدّان لا يجتمعان! فأنكروا البعث من هذه الجهة. (إس، ٦، ٣)
- إنّ ابتداء خلقه (الله) إنّما يكون بالولادة والتربية وقطع السرّة والقماط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيات الموجعة المُؤلمة، وإعادته إنّما تكون دفعة واحدة ليس فيها من ذلك شيء فهي أهون عليه من ابتدائه. فهذا ما احتجّ به على الطائفة المُقِرّة بالخلق. (الم، ٩٠، ١٧)

إثبات

- الإثبات كل قول واعتقاد دلّ على وجود شيءٍ أو كان خبرًا عن وجوده، ثم زعم صاحب هذا القول أنّ الإثبات في الحقيقة هو ما به كان الشيء ثابتًا والنفي ما كان الشيء به منتفيًا في الحقيقة، وهذا القول هو قول "الجُبّائي". (مقا، ٤٤٧، ٥)

آجال

- مسألة في الآجال: يقال لهم: أليس قد قال الله تعالى ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ لَا يَسۡتَأۡخِرُونَ سَاعَةٗ وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٤)،

وقال تعالى: ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَآ﴾ (المنافقون: ١١)، فلا بدّ من نعم، يقال لهم خبرونا عن من قتله قاتل ظلمًا؟ أتزعمون أنه قتيل أجله أو بأجله؟ فإن نعم وافقوا وقالوا بالحق وتركوا الحذر، وإن قالوا لا قيل لهم: فمتى أجل هذا المقتول؟ (توح، ٣٩، ١٧)

آجال العباد

- يقال لهم: إذا كان القاتل عندكم (القدرية) قادرًا على أن لا يقتل هذا المقتول، فيعيش فهو قادر على قطع أجله وتقديمه قبل أجله، وهو قادر على تأخيره إلى أجله، فالإنسان على قولكم يقدر أن يُقدِّم آجال العباد ويؤخّرها، ويقدر أن يبقي العباد ويبلغهم ويخرج أرواحهم. (إبا، ١٥١، ٦)

إجتماع

- أمّا الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود في القرآن وهما يدلّان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق، قال الله تعالى مخبرًا عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في قصة أفول الكوكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان إلى مكان ما دلّ على أنّ ربّه عزّ وجلّ لا يجوز عليه شيء من ذلك، وأنّ من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإلّه. (إس، ٤، ١٧)

إجتهاد

- لا يجوز الإجتهاد إلّا لمن علم ما أنزل الله عزّ وجل في كتابه من الأحكام وعلم السُنَن، وما أجمع عليه المسلمون حتى يعرف الأشياء والنظائر ويردّ الفروع إلى الأصول، وقالوا في المستفتي أنّ له أن يفتي فيقلّد بعض المفتين. (مقا، ٤٧٩، ١٢)

أجل

- إنّ من مات أو قتل فبأجله مات أو قتل. (إبا، ٢٨، ٢)
- يقال لهم (للقدرية): فخبرونا عمن قَتَله قاتلٌ ظُلمًا، أتزعمون أنّه قُتل في أجله أو بغير أجله؟ فإن قالوا: نعم، وافقوا وقالوا بالحق، وتركوا القَدَر. وإن قالوا: لا. قيل لهم: فمتى أجل هذا المقتول؟ فإن قالوا: الوقت الذي علم الله أنّه لو لم يقتل لتزوج امرأة علم أنّها امرأته، وإنْ لم يبلغ إلى أن يتزوجها، وإذا كان في معلوم الله أنّه لو لم يقتل وبقي لكفر أن تكون النار داره، وإذا لم يجز هذا لم يجز أن يكون الوقت الذي لم يبلغ إليه أجلًا له. (إبا، ١٥٠، ١٢)
- إنّ الجنّة والنار مخلوقتان. وإنّ من مات وقتل فبأجله مات وقتل، وإنّ الأرزاق من قبل الله سبحانه يرزقها. (توح، ٦، ٣٦)
- قال أكثر المعتزلة: الأجل هو الوقت الذي في معلوم الله سبحانه أنّ الإنسان يموت فيه أو يُقتل، فإذا قُتِل قُتِل بأجله، وإذا مات مات بأجله، وشذّ قوم من جهّالهم فزعموا أنّ الوقت الذي في معلوم الله

سبحانه أنّ الإنسان لو لم يُقتل لبَقِيَ إليه هو أجله دون الوقت الذي قُتل فيه. (مقا، ٢٥٦، ٦)

أحْدَث

- قال الله عزّ وجلّ: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ (الكهف: ١٧) وقال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦) فأخبر أنّه يُضِلّ ويهدي، وقال: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ (إبراهيم: ٢٧) فأخبرنا أنّه فعَّال لما يريد، وإذا كان الكفر مما أراده فقد فعله وقدَّره وأحدَثه وأنشأه واخترعه، وقد بيّن ذلك بقوله: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٥ - ٩٦) فلو كانت عبادتهم للأصنام من أعمالهم كان ذلك مخلوقًا لله، وقد قال الله تعالى: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (الأحقاف: ١٤) يريد أنّه يجازيهم على أعمالهم، فكذلك إذا ذكر عبادتهم للأصنام وكفرهم بالرحمن، ولو كان مما قدَّروه وفعلوه لأنفسهم لكانوا قد فعلوا وقدَّروا ما خرج عن تقدير ربهم وفعله، وكيف يجوز أن يكون لهم من التقدير والفعل والقدرة ما ليس لربهم؟ من زعم ذلك فقد عَجَّز الله عزّ وجلّ، تعالى عن قول المعجِّزين له علوًّا كبيرًا. (إبا، ١٧٥، ٥)

إحسان

- ما الإسلام؟ فقال عليه الصلوة والسلام: أن تشهد أن لا إله إلّا الله وأنّي رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحجّ البيت، وفي الحديث الطويل فقال صدقت. قال فما الإيمان؟ قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقَدَر خيره وشرّه وغير ذلك. فقال صدقت. قال فما الإحسان؟ قال أن تعبد الله كأنّك تراه فإنك إن لم تره فإنّه يراك، ثم انصرف ونحن نتعجّب من تصديقه. فقال النبي صلّى الله عليه وسلّم، بعد أمره لهم بطلبه فلم يجدوه بعد انصرافه: هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم. (رس، ١٠٤، ١٧)

أخبار

- أجمعت المعتزلة القائلون بالوعيد إنّ الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجُها عامٌّ كقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ (الإنفطار: ١٤) ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ (الزلزلة: ٧ - ٨) فليس بجائز إلّا أنْ تكون عامَّةً في جميع أهل الصنف الذي جاء فيهم الخبر من مستحلّيهم ومحرّميهم، وزعموا جميعًا أنّه لا يجوز أنْ يكون الخبر خاصًّا أو مستثْنًى منه، والخبر ظاهر الإخبار والاستثناءُ والخصوصية ليسا بظاهرَين، وليس يجوز عندهم أن يكون الخبر خاصًّا وقد جاء مجيئًا عامًّا إلّا ومع الخبر ما يخصّصه أو تكون خصوصيته في العقل، ولا يجوز أن يكون خاصًّا ثم يجيء الخصوصية بعد الخبر. (مقا، ٢٧٦، ٤)

أخبار النبيّ (ﷺ)

- إنّما صار من أثبت حدوث العالم والمُحدِث له من الفلاسفة، إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم، وإذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجيئهم في المعقول وغلط من دفع ذلك، وبأنّ صدقهم بالآيات التي ظهرت عليهم لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه؟ أن يعدل عن طرقهم إلى طرق من دفعهم وأحال مجيئهم. فلما كان هذا واجبًا لما ذكرناه عند سلف الأمّة والخلف كان اجتهاد الخلف في طلب أخبار النبي صلّى الله عليه وسلّم والاحتياط في عدالة الرواة واجبًا عندهم، ليكونوا فيما يعتقدون من ذلك على يقين. ولذلك كان أحدهم يرحل إلى البلاد البعيدة في طلب كلمة تبلغه عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حرصًا على معرفة الحق من وجهه وطلبًا للأدلّة الصحيحة فيه حتى يثلج صدورهم بما يعتقدونه وتسكن نفوسهم إلى ما يتديّنون به ويقال رقوا بذلك من ذمّه الله في تقليده لمن يعظمه من ساداته بغير دلالة يقتضي ذلك. ولما كلّفهم الله عزّ وجلّ ذلك وجعل أخبار نبيّه صلّى الله عليه وسلّم طريقًا إلى المعارف بما كلّفهم إلى آخر الزمان حفظ أخباره عليه السلام في سائر الأزمنة ومنع من تطرّق الشبه عليها حتى لا يروم أحد تغيير شيء منها أو تبديل كلمة قالها، إلا كشف الله عزّ وجلّ ستره وأظهر في الأمة أمره. (رس، ٩١، ١٤)

إخترع

- قال الله عزّ وجلّ: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ (الكهف: ١٧) وقال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦) فأخبر أنّه يُضِلّ ويهدي، وقال: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ (إبراهيم: ٢٧) فأخبرنا أنّه فعّال لما يريد، وإذا كان الكفر مما أراده فقد فعله وقدَّره وأحدَثه وأنشأه واخترعه، وقد بيّن ذلك بقوله: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ٥ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٥ - ٩٦) فلو كانت عبادتهم للأصنام من أعمالهم كان ذلك مخلوقًا لله، وقد قال الله تعالى: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (الأحقاف: ١٤) يريد أنّه يجازيهم على أعمالهم، فكذلك إذا ذكر عبادتهم للأصنام وكفرهم بالرحمن، ولو كان مما قدَّروه وفعلوه لأنفسهم لكانوا قد فعلوا وقدَّروا ما خرج عن تقدير ربهم وفعله، وكيف يجوز أن يكون لهم من التقدير والفعل والقدرة ما ليس لربهم؟ من زعم ذلك فقد عَجَّز الله عزّ وجلّ، تعالى عن قول المعجِّزين له علوًا كبيرًا. (إبا، ١٧٥، ٥)

إختيار

- اختلفوا (المعتزلة) في الإرادة هل هي مختارة أم اختيار ليست بمختارة على مقالتين: فقال قوم: هي مختارة كما أنّها اختيار، ولم يجيزوا أنْ تكون مرادةً كما

أنّها مختارة، وقال قائلون: هي اختيار وليست بمختارة. (مقا، ٤١٩، ١٢)
– ما كان من أفعال الله له تركٌ كالأعراض فهو مُختَار، وما لا تركَ له كالأجسام فهو اختيار وليس بمُختار. (مقا، ٤٢٠، ٧)
– قال قوم: الإيثار هو الإختيار والإرادة، والمراد لا يكون إيثارًا ولا اختيارًا، وقال قوم: الإيثار هو الإرادة، والإختيار قد يكون إرادةً وقد يكون مرادًا. (مقا، ٤٢٠، ١٢)

آخر

– إنّ الآخر معناه أنْ يكون بعد فناء الدنيا، وأنّ الله بعد الخلق. (مقا، ٥٤٢، ١١)
– زعم "الجهم بن صفوان" إنّ معنى الآخر أنّه لا يزال كائنًا موجودًا، ولا شيء سواه، ولا موجودَ غيره، وأن الجنّة والنار تفنيان ويبيد من فيهما ويفنى. (مقا، ٥٤٢، ١٤)
– زعم بعض المعتزلة أنّ معنى أنّ الله هو الآخر أنّه الباقي. (مقا، ٥٤٣، ٦)

إدراك

– قول أصحاب الطبائع أنّ الإدراك فعلٌ لمحلّه الذي هو قائم به، وهم أصحاب "معمّر". (مقا، ٣٨٢، ١٣)
– (الإدراك) هو لله دون غيره بإيجاب خلقه للحواسّ، وليس يجوز منه فعل إلّا كذلك، وهذا قول "إبرهيم النظّام". (مقا، ٣٨٢، ١٥)
– (الإدراك) هو لله لطبيعةٍ يُحدثها في الحاسّة مولّدةٍ له، وهذا قول "محمد بن حرب الصيرفي" وكثيرٍ من أهل الإثبات. (مقا، ٣٨٣، ١)
– (الإدراك) هو لله يبتدئُه ابتداءً ويخترعه اختراعًا، إن شاء أن يرفعه والبصر صحيحٌ والفتح واقع والشخص محاذٍ والضياء متوسّطٌ، وإن شاء أن يخلقه في الموات فعل، وهذا قول "صالح قُبّة". (مقا، ٣٨٣، ٣)
– الإدراك فعل الله يخترعه ولا يجوز أن يفعله الإنسان ولا يجوز أن يكون البصر صحيحًا والضياء متّصلًا ولا يفعل الله سبحانه الإدراك، ولا يجوز أن يجعل الله سبحانه الإدراك مع العمى ولا يجوز أن يفعله مع الموت. (مقا، ٣٨٣، ٦)
– قال "ضرّار": الإدراك كسبٌ للعبد خلقٌ لله. (مقا، ٣٨٣، ١٠)
– قال بعض البغداديين: الإدراك فعلٌ للعبد ومحالٌ أن يكون فعلًا لله عزّ وجلّ. (مقا، ٣٨٣، ١١)

أراد

– يقال للقَدَريّة: هل يجوز أن يُعَلِّم الله عزّ وجلّ عباده شيئًا لا يعلمه؟ فإنْ قالوا: لا يُعلِّم الله عباده شيئًا إلّا وهو به عالم. قيل لهم: فكذلك لا يُقْدِرْهم على شيء إلّا وهو عليه قادر، فلا بدّ من الإجابة إلى ذلك. فيقال لهم: فإذا أقدَرَهم على الكفر فهو قادر على أن يخلق الكفر لهم، وإذا قَدِر على خلق الكفر لهم فَلِمَ أثبتم خلق كفرهم فاسدًا متناقضًا باطلًا، وقد قال

تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود: ١٠٧ والبروج: ١٦) وإذا كان الكفر مما أراد فقد فعله وقَدَّرَهُ. (إبا، ١٣٣، ١١)

- إن قال قائل أنّه يكون معنى أنّ الله تعالى أراد الشيء أنّه فعله وهو مريد له في الحقيقة بمعنى أنّه فاعل له، قيل له لو جاز هذا لقائله لجاز لزاعم أنْ يزعم أنّ الله عزّ وجل قائل للشيء في الحقيقة كن، ويزعم أنّ معنى ذلك أنّه يُكوّنه فيثبت لله تعالى قولًا في الحقيقة هو المقول له، كما زعمتم أنّ لله تعالى إرادةً في الحقيقة هي مراده، ولو جاز لزاعم أن يزعم هذا لجاز لآخر أن يقول أنّ علم الله تعالى بالشيء هو فعله له. (الم، ١٥، ١٩)

- إذا كان معنى أنّ الله تعالى أراد فعل الشيء أنّه فعله، ومعنى أراد حركة الشيء أنّه حرّكه، فما أنكرتم أن يكون الجماد في الحقيقة مريدًا لحركة نفسه بمعنى أنّه مُتحرّك، وأنْ لا يكون للباري تعالى على الجماد مزيّة في الإرادة، وأنْ لا يكون له مزيّة على من وقع فعله وهو غير مريد له، لأنّه قد حصل له معنى فاعل كما حصل للباري تعالى معنى فاعل. (الم، ١٦، ١٧)

- أصحاب "أبي موسى المردار" فيما حكى "أبو الهذيل" عن أبي موسى أنّه كان يزعم أنّ الله أراد معاصي العباد بمعنى أنّه خلّى بينهم وبينها، وكان "أبو موسى" يقول: خلْق الشيء غيره والخلق مخلوق لا بخلق. (مقا، ١٩٠، ٩)

- أصحاب "جعفر بن حرب" يزعمون أنّ الله أراد أن يكون الكفر مخالفًا للإيمان وأراد أن يكون قبيحًا غير حسن، والمعنى أنّه حَكَمَ أنّ ذلك كذلك. (مقا، ١٩١، ٣)

- زعم كثير من المجسّمة أنّ البارئ كان قبل أنْ يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد ثم أراد وإرادته عندهم حركته، فإذا أراد كون شيءٍ تحرّك فكان الشيء، لأن معنى أرادَ تحرّك وليست الحركة غيره، وكذلك قالوا في قدرته وعلمه وسمعه وبصره أنّها معان وليست غيره وليست بشيء، لأنّ الشيء هو الجسم. (مقا، ٢١٣، ١)

- قال "شيطان الطاق" إنّ الله لا يعلم شيئًا حتى يؤثّر إثره ويقدّره، والتأثير عندهم التقدير والتقدير الإرادة، فإذا أراد الشيء فقد علمه، وإذا لم يرده فلم يعلمه، ومعنى أراده عندهم أنه تحرّك حركةً هي إرادةٌ، فإذا تحرّك تلك الحركةَ علم الشيء وإلّا لم يجز الوصف له بأنه عالمٌ به، وزعموا أنّه لا يوصف بالعلم بما لا يكون. (مقا، ٢٢٠، ٢)

إرادة

- اختلفوا (المعتزلة) في الإرادة هل هي مختارة أم اختيار ليست بمختارة على مقالتين: فقال قوم: هي مختارة كما أنّها اختيار، ولم يجيزوا أنْ تكون مرادةً كما أنّها مختارة، وقال قائلون: هي اختيار وليست بمختارة. (مقا، ٤١٩، ١٢)

إرادة الله

- لا يجوز أن تكون إرادة الله محدثة مخلوقة

لأن من لم يكن مريدًا حتى أراد لحقه النقصان، وكما لا يجوز أن تكون إرادته تعالى محدثة مخلوقة كذلك لا يجوز أن يكون كلامه محدثًا مخلوقًا. (توح، ٣١، ١٨)

- المعتزلة رجلان أحدهما يقول إنّ إرادة الله تعالى في أفعال عباده الأمر بها. والآخر يقول إرادته في أفعال عباده خُلفٌ غير الأمر بها. فمن ذهب إلى أنّها الأمر لزمه إذا لم يكن الباري آمرًا بأفعال الأطفال والمجانين أن يكون كارهًا لها إذا كان يجب بنفي الإرادة لأفعال العباد الكراهة لها، والله تعالى لا يكره إلّا معصية كما لا ينهي إلّا عن معصية. وإذا لم يكن هذا عندهم هكذا أُبطل ما قالوه ... ومن ذهب إلى القول الثاني وهو قول الْجُبّائي أنّ إرادة الله تعالى لأفعال عباده هي غير الأمر بها يقال له إذا كان يجب بنفي الإرادة لأفعال عباده الكراهة فحدِّثنا هل أراد الله كون الأفعال التي ليست بمعاصٍ ولا طاعات، فإن قال نعم قيل له يلزمك أن تكون طاعة، لأنّ الطاعة عندك إنّما كانت طاعة للمطاع لأنّه أرادها. فإن قال لم يردها قيل له فيلزمك أنّه كاره لكونها، وهذا يوجب أنْ تكون معصية لأنّ ما كرهه الله سبحانه فهو معصية، كما أنّ ما نهى عنه فهو معصية عندكم. (الم، ٢٩، ٧)

- إنّ إرادة الله غير مراده وغير أمره وأنّ إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة بل هي مع قوله لها كُوني خلقٌ لها، وإرادته للإيمان ليست بخلق له وهي غير الأمر به وإرادة الله قائمة به لا في مكان، وقال بعض أصحاب "أبي الهذيل": بل إرادة الله موجودة لا في مكان ولم يقل هي قائمة بالله تعالى. (مقا، ١٨٩، ١٧)

- أصحاب "بشر بن المعتمر" يزعمون أنّ إرادة الله على ضربين: إرادةٌ وُصف بها الله في ذاته وإرادةٌ وصف بها وهي فعلٌ من أفعاله، وأنّ إرادته التي وصف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي العباد. (مقا، ١٩٠، ٥)

- أصحاب "النظّام" يزعمون أنّ الوصف لله بأنّه مريد لتكوين الأشياء معناه أنّه كوّنها، وإرادته للتكوين هي التكوين، والوصف له بأنّه مريد لأفعال عباده معناه أنّه آمر بها، والأمر بها غيرها، قال وقد نقول أنّه مريدٌ الساعة أن يقيم القيامة ومعنى ذلك أنّه حاكم بذلك مُخبِر به، وإلى هذا القول يميل البغداديون من المعتزلة. (مقا، ١٩٠، ١٣)

- إرادة الله سبحانه أن يقيم القيامة يعني أنّه حاكمٌ بذلك مُخبرٌ به. (مقا، ٣٦٥، ٥)

- قال "أبو الهذيل": إرادة الله سبحانه لكون الشيء هي غير الشيء المكوَّن، وهي توجد لا في مكان، وإرادته للإيمان غيره وغير الأمر به وهي (؟) مخلوقة، ولم يجعل الإرادة أمرًا ولا حكمًا ولا خبرًا، وإلى هذا القول كان يذهب "محمد بن عبد الوهّاب الجُبّائي". (مقا، ٥١٠، ٣)

أرزاق

- إنّ الأرزاق من قِبَل الله عزّ وجل يرزقها عباده حلالًا وحرامًا. (إبا، ٢٨، ٣)
- إنّ الجنة والنار مخلوقتان. وإنّ من مات وقتل فبأجله مات وقتل، وإن الأرزاق من قبل الله سبحانه يرزقها. (توح، ٦، ٣٧)
- مسألة في الأرزاق: ويقال لهم (للمعتزلة) لِمَ أبيتم أن يرزق الله الحرام؟ فإن قالوا لأنّه لو رزق الحرام لملك الحرام، يقال لهم: خبرون عن الطفل الذي يتغذّى منل بن أمه وعن البهيمة التي ترعى الحشيش من يرزقها ذلك؟ فإن قالوا الله تعالى، قيل لهم: فمن ملكها، وهل للبهيمة ملك؟ فإن قالوا لا، قيل لهم: فلِمَ زعمتم أنّه لو رزق الحرام لملك الحرام وقد يرزق الله الشيء ولا يملكه، ويقال لهم هل يقدّر الله العبد على الحرام ولم يملّكه إيّاه؟ فمن قولهم نعم يقال لهم: فبما أنكرتم أن يرزقه الحرام وإن لم يملّكه إياه. (توح، ٣٩، ٢٩)
- قالت المعتزلة إنّ الأجسام اللهُ خالقُها، وكذلك الأرزاق، وهي أرزاق الله سبحانه، فمن غصب إنسانًا مالًا أو طعامًا فأكله أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه إيّاه، وزعموا بأجمعهم أنّ الله سبحانه لا يرزق الحرام كما لا يملّك الله الحرام، وأنّ الله سبحانه إنّما رزق الذي ملّكه إيّاهم دون الذي غصبه. (مقا، ٢٥٧، ٦)
- قال أهل الإثبات: الأرزاق على ضربين: منها ما ملّكها الله الإنسان، ومنها ما جعله غذاءً له وقوامًا لجسمه، وإن كان حرامًا عليه فهو رزقه إذ جعله الله سبحانه غذاءً له لأنّه قوّامٌ لجسمه. (مقا، ٢٥٧، ١١)

أسباب

- قال أكثر المعتزلة المثبتين للتولّد: الأسباب موجبة لمسبَّباتها. (مقا، ٤١٢، ١٥)

إستبصار

- الاستبصار والتحقّق هو العلم بعد الشكّ. (مقا، ٥٢٦، ١٣)

إستحقاق

- يقال لهم (لمعتزلة): أخبرونا عن قوة الإيمان، أليست فضلًا من الله تعالى؟ فلا بدّ من نعم، يقال لهم: فالتفضُّل أليس هو منّة؟ للمتفضِّل أن لا يتفضّل به وله أن يتفضّل به، فلا بدّ من الإجابة إلى ذلك لأن ذلك هو الفرق بين الفضل وبين الاستحقاق، فيقال لهم: وللمتفضِّل إذا أمر بالإيمان أن يرفع التفضُّل ولا يتفضَّل به فيأمرهم بالإيمان وإن لم يعطهم قدرة الإيمان وخذلهم، وهذا هو قولنا ومذهبنا. (توح، ٣٦، ٦)

إستدلال

- إن قال قائل زيدوني وضوحًا في صحّة النظر، قيل له قول الله تعالى مُخبِرًا عن إبراهيم عليه السلام لمّا رأى الكوكب ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ٥ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾

(الأنعام: ٧٦ - ٧٧) فَجَمَعَ عليه السلام القمر والكوكب في أنّه لا يجوز أن يكون واحد منهما إلهًا رَبًّا لاجتماعهما في الأُفول. وهذا هو النظر والاستدلال الذي يُنكره المنكرون وينحرف عنه المنحرفون. (الم، ٩، ١٥)

إستطاعة

- يقال لهم (المعتزلة): أليست إستطاعة الإيمان نعمة من الله عزّ وجلّ وفضلًا وإحسانًا؟ فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون توفيقًا وتسديدًا فلا بدّ من الإجابة إلى ذلك. ويقال لهم: فإذا كان الكافرون قادرين على الإيمان فما أنكرتم أن يكونوا موفّقين للإيمان، ولو كانوا موفّقين مسدَّدين لكانوا ممدوحين، وإذا لم يجز ذلك لم يجز أن يكونوا على الإيمان قادرين، ووجب أن يكون الله عزّ وجلّ إختصّ بالقدرة على الإيمان للمؤمنين. (إبا، ١٣٦، ٥)
- إنّ الإنسان لا يستطيع أن يفعل ما علم الله عزّ وجلّ أنّه لا يفعله، وقد نصّ على ذلك تعالى فيما حكاه عن الخضر في قوله لموسى عليهما السلام لمّا لم يصبر معه، قال ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ (الكهف: ٧٥)، ولم ينكر موسى قوله ولا ردّ عليه ما ذكره. (رس، ١٠١، ٣)
- إن قال قائل فإذا أثبتّم له إستطاعة هي غيره فَلِمَ زعمتم أنّه يستحيل تقدُّمها للفعل، قيل له زعمنا ذلك من قبل أن الفعل لا يخلو أن يكون حادثًا مع الإستطاعة في حال حدوثها أو بعدها. فإنْ كان حادثًا معها في حال حُدُوثها فقد صحّ أنّها مع الفعل للفعل. وإن كان حادثًا بعدها وقد دلّت الدلالة على أنّها لا تبقى، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة. ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها، فيكون الفعل واقعًا بقدْرة معدومة، ولو جاز أن يفعل في حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة، لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة وإن كان عاجزًا في المائة سنة كلها بقدْرة عدُمت من مائة سنة وهذا فاسد. (الم، ٥٤، ١٠)
- إنّ الفعل يحدث مع الإستطاعة في حال حدوثها. (الم، ٥٥، ٢)
- إنّ الإستطاعة مع الفعل للفعل، إنّ من لم يخلق الله تعالى له إستطاعة مُحَال أن يكتسب شيئًا. فلمّا استحال أن يكتسب الفعل إذا لم تكن استطاعة، صحّ أنّ الكَسْبَ إنما يوجد لوجودها، وفي ذلك إثبات وجودها مع الفعل للفعل. (الم، ٥٦، ١٧)
- مما يدل على أنّ الاستطاعة مع الفعل قول الخضر لموسى عليهما السلام ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ (الكهف: ٦٧). فعلمنا أنّه لمّا لم يصبر لم يكن للصبر مستطيعًا. وفي هذا بيان أنّ ما لم تكن إستطاعة لم يكن الفعل، وأنّها إذا كانت كان لا محالة. (الم، ٥٨، ٦)
- الفرقة السابعة من العجاردة وهي الثانية من الخازميّة ويدعون "المعلومية" والذي

تفرّدوا به أنّهم قالوا: من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به، وأنّ أفعال العباد ليست مخلوقة وأنّ الإستطاعة مع الفعل ولا يكون إلّا ما شاء الله. (مقا، ٩٦، ٩)

- الفرقة الثالثة من الإباضيّة أصحاب "لحرث الأباضي" قالوا في القَدَر بقول المعتزلة وخالفوا فيه سائر الإباضيّة، وزعموا أنّ الإستطاعة قبل الفعل. (مقا، ١٠٤، ٧)

- قال بعضهم بل جُلّهم (الإباضيّة من الخوارج): الإستطاعة والتكليف مع الفعل وأنّ الإستطاعة هي التخلية، وقال كثير منهم: ليس الإستطاعة هي التخلية بل هي معنًى في كونه كون الفعل وبه يكون الفعل، وأنّ الاستطاعة لا تبقى وقتين، وأنّ استطاعة كل شيء غير استطاعة ضدّه. وأنّ الله كلّف العباد ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجزهم عنه، وأنّ قوّة الطاعة توفيقٌ وتسديدٌ وفضلٌ ونعمةٌ وإحسانٌ ولطفٌ، وأنّ إستطاعة الكفر ضلالٌ وخذلانٌ وطبعٌ وبلاءٌ وشرٌّ. (مقا، ١٠٧، ١٣)

- إختلفت المعتزلة هل الاستطاعة هي الصّحة والسلامة أم غير الصّحة والسلامة على مقالتين: فقال "أبو الهذيل" و"معمّر" و"المردار" هي عَرَضٌ وهي غير الصّحة والسلامة. وقال "بشر بن المعتمر" و"ثمامة بن أشرس" و"غيلان" إنّ الاستطاعة هي السلامة وصحّة الجوارح وتخلّيها من الآفات. (مقا، ٢٢٩، ١١)

- إختلفت المعتزلة في الاستطاعة هل تبقى أم لا على مقالتين: فقال أكثر المعتزلة إنّها تبقى، وهذا قول "أبي الهذيل" و"هشام" و"عبّاد" و"جعفر بن حرب" و"جعفر بن مبشّر" و"الاسكافي" وأكثر المعتزلة. وقال قائلون: لا تبقى وقتين وأنّه يستحيل بقاؤها وأنّ الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدّمة المعدومة، ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرةً، فيكون الفعل واقعًا بالقدرة المتقدّمة، وهذا قول "أبي القاسم البلخي" وغيره من المتزلة. وهذا قولهم في الفعل المباشر، فأمّا المتولّد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرة معدومةٍ وأسبابٍ معدومةٍ ويكون الإنسان في حال حدوثه ميّتًا أو عاجزًا. (مقا، ٢٣٠، ١)

- أجمعت المعتزلة على أنّ الإستطاعة قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضدّه وهي غير موجبة للفعل، وأنكروا بأجمعهم أنْ يكلّف الله عبدًا ما لا يقدر عليه. (مقا، ٢٣٠، ١٢)

- قال "أبو الهذيل": الاستطاعة يُحتاج إليها قبل الفعل، فإذا وُجِد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجة بوجه من الوجوه، وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعًا للفعل ويكون عجزًا عن فعلٍ لأنّ العجز عنده لا يكون عجزًا عن موجود، فيكون الفعل واقعًا بقدرة معدومة، وجوّز وجود أقلّ قليل الكلام مع الخرس وجوّز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدّمة، ولم يجوّز وجود

العلم مع الموت ولا وجود الإرادة مع الموت. (مقا، ٢٣٢، ١)

- قال أكثر المعتزلة: ليس يحتاج إلى الاستطاعة للفعل في حال وجوده ليفعل بها ما قد فعل ولكن يحتاج إليها لأنّه محال وجود الفعل في جارحة ميّتة عاجزة، وقال هؤلاء: محالٌ وقوع الفعل المباشر بقوّة معدومة وأجازوا وقوع الأفعال المتولّدة كنحو ذهاب الحجر بعد الدفعة وانحدار الحجر بعد الزجّة بقدرة معدومة، وهذا قول "جعفر بن حرب" و"الاسكافي". (مقا، ٢٣٢، ٨)
- إنّ الإستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وأنّها بعض المستطيع. (مقا، ٢٨١، ٥)
- إنّ الاستطاعة لا يجوز أن تتقدّم الفعل، وأنّ العون من الله سبحانه يَحدُث في حال الفعل مع الفعل وهو الاستطاعة، وأنّ الاستطاعة الواحدة لا يُفعل بها فعلان، وأنّ لكل فعل استطاعةً تحدث معه إذا حدث، وأنّ الاستطاعة لا تبقى، وأنّ في وجودها وجود الفعل وفي عدمها عدم الفعل، وأنّ استطاعة الإيمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان وهُدًى، وأنّ استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاءٌ وشرٌّ. (مقا، ٢٨٣، ٦)
- إنّ الإستطاعة توجب الاختيار. (مقا، ٣٩٠، ١٣)

إستطاعة الإيمان

- يقال لهم (المعتزلة): أليست استطاعة الإيمان نعمة من الله تعالى وفضلًا وإحسانًا؟ فإذا قالوا نعم قيل لهم: فبما أنكرتم أن يكون توفيقًا وتسديدًا؟ فلا بدّ من الإجابة إلى ذلك، يقال لهم: فإذا كان الكافرون قادرين على الإيمان فبما أنكرتم أن يكونوا موفقين للإيمان؟ ولو كانوا موفقين مسدّدين لكانوا ممدوحين، وإذا لم يجز ذلك لم يجز أن يكونوا على الإيمان قادرين ووجب أن يكون الله تعالى اختصّ بالقدرة على الإيمان للمؤمنين. (توح، ٣٥، ٣٣)
- أجمعوا على أنّ جنس استطاعة الإيمان غير جنس استطاعة الكفر، من قبل أن جنس استطاعة الإيمان هدى وتوفيق يرغب الله عزّ وجلّ فعلها ونشكر على التفضّل بها. واستطاعة الكفر ضلال وخذلان يستعاذ بالله منها. ونسأل العصمة بالهدى وقوة الإيمان بدلها. وأنّ قُدَرَ المحدثين تختلف وتتجانس وتتضادّ كما يختلف فعلهم ويجانس ويتضادّ. (رس، ١٠٠، ١٩)

إستطاعة الكفر

- أجمعوا على أنّ جنس استطاعة الإيمان غير جنس استطاعة الكفر، من قبل أن جنس استطاعة الإيمان هدى وتوفيق يرغب الله عزّ وجلّ فعلها ونشكر على التفضّل بها. واستطاعة الكفر ضلال وخذلان يستعاذ بالله منها. ونسأل العصمة بالهدى وقوة الإيمان بدلها. وأنّ قُدَرَ المحدثين تختلف وتتجانس وتتضادّ كما يختلف

فعلهم ويجانس ويتضادّ. (رس، ١٠٠، ١٩)

إستعمال

- إختلفت المعتزلة هل تُستعمَل القوّة في الفعل أم لا على مقالتين: فأنكر "الجبّائي" أن تكون تُستعمَل في الفعل لأنّ الاستعمال زعم يحلّ في الشيء المُستعمَل، وكان مع هذا يزعم أنّ الفعل واقع بها. وأنكر "عبّاد" الاستعمال، وقال كثير من المعتزلة أنّها تستعمل في الفعل بمعنى أنه يُعمَل بها الفعل. (مقا، ٢٣٥، ١٣)

إستواء

- إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول إنّ الله عزّ وجلّ يستوي على عرشه كما قال: يليق به من غير طول الإستقرار، كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥). (إبا، ٨٥، ٣)
- قال قائلون - من المعتزلة والجهمية والحروريّة - إنّ قول الله عزّ وجلّ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥) أنّه استولى وملك وقهر، وأن الله عزّ وجلّ في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله عزّ وجلّ على عرشه - كما قال أهل الحق - وذهبوا في الاستواء إلى القدرة. (إبا، ٨٦، ١٦)
- إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل لهم: نقول إن الله مستو على عرشه استواء يليق به، من غير طول واستقرار، كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥). (توح، ٢١، ٢٧)
- رأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأنّ الله تعالى على العرش الذي هو فوق السماوات، استواء بمعنى القهر والغلبة. فلولا أنّ الله مستوٍ على العرش بالمعنى الذي أراده تعالى لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا إلى الأرض. (توح، ٢٢، ٢)
- إنّه تعالى في السماء مستوٍ على عرشه، والسماء بإجماع الناس ليست الأرض، فدلّ على أنّه تعالى منفرد بوحدانيته، مستوٍ على عرشه استواءً مترها عن الحلول والاتحاد. (توح، ٢٣، ١٢)
- قال بعض الناس: الاستواء القعود والتمكّن. (مقا، ٢١١، ١٥)

استوى على العرش

- إنّ الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده، استواءً منزَّهًا عن المماسّة والاستقرار، والتمكّن، والحلول، والانتقال. لا يحمله العرش، بل العرش وحمَلَته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته. وهو فوق العرش وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى. فوقية لا تزيده قربًا إلى العرش والسماء، بل هو رفيع الدرجات عن العرش، كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى. وهو مع ذلك قريب من كل موجود. وهو أقرب إلى العبد من حبل

الوريد. وهو على كل شيء شهيد. (توح، ٤، ١٨)

- قالت المعتزلة إنّ الله استوى على عرشه بمعنى إستولى. (مقا، ٢١١، ١٤)

إسلام

- نقول إنّ الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيمانًا. (توح، ٥، ٢٧)

- ما الإسلام؟ فقال عليه الصلوة والسلام: أن تشهد أن لا إله إلّا الله وأنّي رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحجّ البيت، وفي الحديث الطويل فقال صدقت. قال فما الإيمان؟ قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقَدَر خيره وشرّه وغير ذلك. فقال صدقت. قال فما الإحسان؟ قال أن تعبد الله كأنّك تراه فإنك إن لم تره فإنّه يراك، ثم انصرف ونحن نتعجّب من تصديقه. فقال النبي صلّى الله عليه وسلّم، بعد أمره لهم بطلبه فلم يجدوه بعد انصرافه: هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم. (رس، ١٠٤، ١٤)

إسم البارئ

- اختلفوا في اسم البارئ جلّ وعزّ هل هو البارئ أم غيره على أربع مقالات: فقال قائلون: أسماؤه هي هو وإلى هذا القول يذهب أكثر أصحاب الحديث، وقال قائلون من أصحاب "إبن كلّاب" إنّ أسماء البارئ لا هي البارئ ولا غيره، وقال قائلون من أصحابه: أسماء البارئ لا يقال هي البارئ ولا يقال هي غيره وامتنعوا من أن يقولوا: لا هي البارئ ولا غيره، وقال قائلون: أسماء البارئ هي غيره وكذلك صفاته، وهذا قول المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية. (مقا، ١٧٢، ٤)

أسماء

- الأسماء ليست إلينا ولا يجوز لنا أنْ نُسمّي الله تعالى باسم لم يُسَمِّ به نفسه ولا سمّاه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه. (الم، ١٠، ٧)

- كان (محمد الجبائي) يقسم الأسماء على وجوهٍ فما سُمّى به الشيء لنفسه فواجبٌ أن يُسمّى به قبل كونه كالقول سوادٌ إنما سُمّي سوادًا لنفسه، وكذلك البياض وكذلك الجوهر إنّما سُمّي جوهرًا لنفسه، وما سُمّي به الشيء لأنّه يمكن أن يُذْكَر ويُخْبَر عنه فهو مسمًّى بذلك قبل كونه كالقول شيءٌ، فإنّ أهل اللغة سمّوا بالقول شيءٌ كل ما أمكنهم أن يذكروه ويُخبروا عنه، وما سُمّي به الشيء للتفرقة بينه وبين أجناسٍ أُخر كالقول لونٌ وما أشبه ذلك فهو مسمًّى بذلك قبل كونه، وما سُمّي به الشيء لعلّة فوُجدت العلّة قبل وجوده فواجبٌ أنْ يُسمّى بذلك قبل وجوده كالقول مأمورٌ به، إنّما قيل مأمورٌ به لوجود الأمر به، فواجبٌ أن يُسمّى مأمورًا به في حال وجود الأمر وإن كان غير موجود في حال وجود الأمر، وكذلك ما سُمّي به الشيء لوجود علّةٍ يجوز وجودها قبله، وما سُمّي به الشيء لحدوثه ولأنه فعلٌ فلا يجوز أن

يُسمّى بذلك قبل أن يحدث كالقول مفعولٌ ومحدثٌ، وما سُمّي به الشيء لوجود علّةٍ فيه فلا يجوز أنْ يُسمّى به قبل وجود العلّة فيه كالقول جسمٌ وكالقول متحرّكٌ وما أشبه ذلك. (مقا، ١٦١، ٥)

- إنّ الأسماء على وجوه منها ما يُسمّى به البارئ لا لفعله ولا لفعل غيره كالقول عالِمٌ قادر حيّ سميع بصير قديم إلهٌ، ومنها ما يُسمّى به لفعله كالقول خالقٌ رازق بارئ متفضّل مُحسن مُنعم، ومنها ما يُسمّى به لفعل غيره كالقول مَعْلومٌ ومدعوٌّ. (مقا، ٤٩٩، ٣)

أسماء الله

- كان (عبدالله بن كلّاب) يقول إنّ أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره وأنّها قائمة بالله ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفاتٌ، وكان يقول أنّ وجه الله لا هو الله ولا هو غيره وهو صفة له وكذلك يداه وعينه وبصره صفاتٌ له لا هي هو ولا غيره، وأنّ ذاته هي هو ونفسه هي هو وأنّه موجودٌ لا بوجود، وشيءٌ لا بمعنًى له كان شيئًا، وكان يزعم أن صفات البارئ لا تتغاير وأنّ العلم لا هو القدرة ولا غيرها، وكذلك كل صفة من صفات الذات لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها. (مقا، ١٦٩، ١٢)

- إختلف الذين لم يقولوا الأسماء والصفات هي البارئ في الأسماء والصفات ما هي على مقالتين: فقالت المعتزلة والخوارج: الأسماء والصفات هي الأقوال وهي قولنا: اللهُ عالمٌ الله قادرٌ وما أشبه ذلك. وقال "عبدالله بن كلّاب": أسماء الله هي صفاته وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر صفاته. (مقا، ١٧٢، ١٤)

- أجمعت المعتزلة على أنّ صفات الله سبحانه وأسماءه هي أقوالٌ وكلامٌ، فقول الله أنّه عالمٌ قادرٌ حيّ أسماءٌ لله وصفاتٌ له، وكذلك أقوال الخلق، ولم يُثبتوا صفةً له علمًا ولا صفةً قدرةً وكذلك قولهم في سائر صفات النفس. (مقا، ١٩٨، ١٠)

أشخاص

- إنّ الشيء المخلوق إمّا أن يكون بدنًا من الأبدان أو شخصًا من الأشخاص، أو يكون نعتًا من نعوت الأشخاص. فلا يجوز أن يكون كلام الله شخصًا لأنّ الأشخاص يجوز عليها الأكل والشرب والنكاح ولا يجوز ذلك على كلام الله تعالى، ولا يجوز أن يكون كلام الله نعتًا لشخص مخلوق، لأنّ النعوت لا تبقى طرفة عين، لأنّها لا تحتمل البقاء وهذا يوجب أن يكون كلام الله قد فنا ومضى. فلمّا لم يجز أن يكون شخصًا ولا نعتًا لشخص لم يجز أن يكون مخلوقًا، على أن الأشخاص يجوز أن تموت، فمن يثبت كلام الله شخصًا مخلوقًا لزمه أن يجوّز الموت على كلام الله عزّ وجلّ وذلك ما لا يجوز. (توح، ١٧، ١٨)

أشياء

- قال "هشام بن عمرو الفُوَطي" (معتزلي):

لم يزل الله عالمًا قادرًا، وكان إذا قيل له: لم يزل الله عالمًا بالأشياء؟ قال: لا أقول لم يزل عالمًا بالأشياء وأقول لم يزل عالمًا أنّه واحد لا ثاني له فإذا قلتُ: لم يزل عالمًا بالأشياء ثبّتُّها لم تزل مع الله عزّ وجل، وإذا قيل له: أفتقول أنّ الله لم يزل عالمًا بأن ستكون الأشياء؟ قال: إذا قلتُ بأن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن أشير إلّا إلى موجود، وكان لا يسمّى ما لم يخلقه الله ولم يكن شيئًا، ويُسمّى ما خلقه الله وأعدمه شيئًا وهو معدوم. (مقا، ١٥٨، ٨)

- كان "أبو الحسين الصالحي" (معتزلي) يقول إنّ الله لم يزل عالمًا بالأشياء في أوقاتها، ولم يزل عالمًا أنّها ستكون في أوقاتها، ولم يزل عالمًا بالأجسام في أوقاتها وبالمخلوقات في أوقاتها، ويقول لا معلوم إلّا موجودٌ ولا يسمّي المعدومات معلوماتٍ ولا يسمّي ما لم يكن مقدورًا، ولا يسمّي الأشياء أشياء إلّا إذا وُجدت، ولا يسمّيها أشياء إذا عُدمت. (مقا، ١٥٨، ١٥)

- قال "عبّاد بن سليمان" (معتزلي): لم يزل الله عالمًا بالمعلومات ولم يزل عالمًا بالأشياء ولم يزل عالمًا بالجواهر والأعراض ولم يزل عالمًا بالأفعال ولم يزل عالمًا بالخلق، ولم يقل أنّه لم يزل عالمًا بالأجسام ولم يقل أنّه لم يزل عالمًا بالمفعولات ولم يقل أنّه لم يزل عالمًا بالمخلوقات، وقال في أجناس الأعراض كالألوان والحركات والطعوم أنه لم يزل عالمًا بألوانٍ وحركاتٍ وطعومٍ وأجرى هذا القول في سائر أجناس الأعراض، وكان يقول: المعلومات معلوماتٌ لله قبل كونها وأنّ المقدورات مقدوراتٌ قبل كونها وأنّ الأشياء أشياء قبل أن تكون وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون والأفعال أفعال قبل أنْ تكون، ويُحيل أن تكون الأجسام أجسامًا قبل كونها والمخلوقات مخلوقاتٍ قبل أن تكون والمفعولات مفعولاتٍ قبل أن تكون، وفِعْلُ الشيء عنده غيره وكذلك خلقه غيره، وكان إذا قيل له: أتقول إنّ هذا الشيء الموجود هو الذي لم يكن موجودًا؟ قال: لا أقول ذلك، وإذا قيل له: أتقول أنه غيره؟ قال: لا أقول ذلك. (مقا، ١٥٩، ٧)

- كان (ابن الروندي) يزعم أنّ الأشياء إنّما هي أشياء إذا وُجدت، ومعنى أنّها أشياءُ أنّها موجودات، وكذلك كل إسم لأشياء لا تتعلّق بغيرها وهو رجوع إليها وخبرٌ عنها فلا يجوز أنْ تسمّى به قبل وجودها ولا في حال عدمها. (مقا، ١٦٠، ٩)

- قال قائلون من البغداديين: نقول إنّ المعلومات معلوماتٌ قبل كونها، وكذلك المقدورات مقدوراتٌ قبل كونها وكذلك الأشياء أشياءُ قبل كونها، ومنعوا أن يقال أعراضٌ. (مقا، ١٦٠، ١٣)

- قال "محمد بن عبد الوهّاب الجُبّائي": أقول أنّ الله سبحانه لم يزل عالمًا بالأشياء والجواهر والأعراض، وكان يقول إنّ الأشياء تُعلَم أشياءَ قبل كونها وتُسمّى

أشياء قبل كونها، وأن الجواهر تسمّى جواهر قبل كونها وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح والإرادات، وكان يقول إن الطاعة تُسمّى طاعةً قبل كونها وكذلك المعصية تُسمّى معصيةً قبل كونها. (مقا، ١٦١، ١)

- كان (أبو علي الجبائي) يُنكر قول من قال الأشياء أشياءُ قبل كونها ويقول: هذه عبارة فاسدة لأنّ كونها هو وجودها ليس غيرها فإذا قال القائل: الأشياء أشياءُ قبل كونها فكأنه قال: أشياءُ قبل أنفسها. (مقا، ١٦٢، ٥)

- من "البغداديين" من يقول إنّ المعلومات معلومات قبل كونها والأشياء أشياء قبل كونها، ويمنع أجسامًا وجواهر وأعراضًا. (مقا، ٥٠٤، ١٥)

- إنّ الأشياء خطأٌ أن يقال أشياءُ قبل كونها، لأنّ كونها هو هي، وكان ينكر أن يقال أشياء قبل أنفسها، ولكنّها تُعلَم أشياءَ قبل كونها، وتُسمّى أشياءَ قبل كونها وكذلك الجواهر عنده تسمّى جواهر قبل كونها والألوان تُسمّى ألوانًا قبل كونها، وكان يمنع أن تُسمّى الهيئات هيئاتٍ قبل كونها، ويمنع أن تُسمّى الأجسام أجسامًا قبل كونها، وأن تُسمّى الأفعال أفعالًا قبل كونها. (مقا، ٥٢٢، ٩)

إصطفاء

- إنّ معنى الإصطفاء من الله للأنبياء برسالته هو اختصاصه إيّاهم بها، وليس معنى الاصطفاء معنى الإختيار. (مقا، ٥٤٤، ١٢)

أصلح

- ليس على الله سبحانه أنْ يفعل بعباده أصلح الأشياء بل ذلك محال لأنّه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح، وإنّما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم وأن يُزيح عللهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلّفهم، وما تيّسر عليهم مع وجوده العملُ بما ليس هم به (؟) وقد فعل ذلك بهم وقطع منهم. (مقا، ٢٤٦، ٩)

- قالوا (المعتزلة)، في الجواب عن مسئلة من سألهم هل يقدر الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح مما فعله بهم: إن أردتَ أنّه يقدر على أمثال الذي هو أصلح فالله يقدر على أمثاله على ما لا غاية له ولا نهاية، وإن أردت يقدر على شيءٍ أصلح من هذا أي يفوقه في الصلاح قد ادّخره عن عباده فلم يفعله بهم مع علمه بحاجتهم إليه في أداء ما كلّفهم، فإنّ أصلح الأشياء هو الغاية، ولا شيء يُتوهّم وراء الغاية فيقدرَ عليه أو يعجز عنه. (مقا، ٢٤٧، ١٠)

أصول التوحيد

- أمّا الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضًا من الكتاب، قال الله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وهذا الكلام موجز منبّه على الحجّة بأنه واحد لا شريك له، وكلام المتكلّمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب

فإنّما مرجعه إلى هذه الآية وقوله عزّ وجلّ ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (المؤمنون: ٩١) إلى قوله عزّ وجلّ ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ (الرعد: ١٦). (إس، ٤، ٢٢)

أضداد

- اختلف المتكلمون في الأضداد: فقال "أبو الهذيل": هو ما إذا لم يكن كان الشيء، وإذا كان لم يكن الشيء، وزعم أنّ الأجسام لا تتضادّ وأحال تضادّها. (مقا، ٣٧٦، ١)

إضطرار

- العلوم كثيرة منها اضطّرار وأنّه قد يمكن أن يُدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه بامتحان الأشياء واختبارها والنظر فيها وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل، كنحو تفكّر الإنسان إذا شاهد الفيل أنّه لا يدخل في خرق إبرةٍ بحضرته، فنظر في ذلك وفكّر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبرة وإن لم يكن بحضرته، فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغًا، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمّل الله سبحانه له العقل ويخلقه فيه ضرورةً، فيكون بالغًا كامل العقل مأمورًا مكلّفًا. (مقا، ٤٨٠، ١٤)

إضلال

- قال أكثر المعتزلة: معنى الإضلال من الله يُحتمل أن يكون التسمية لهم والحكم بأنهم ضالّون، ويُحتمل أن يكون لما ضلّوا عن أمر الله سبحانه أخبر أنّه أضلّهم أي أنّهم ضلّوا عن دينه، ويُحتمل أن يكون الإضلال هو ترك إحداث اللطف والتسديد والتأييد الذي يفعله الله بالمؤمنين فيكون ترك ذلك إضلالًا، ويكون الإضلال فعلًا حادثًا، ويُحتمل أن يكون لمّا وجدهم ضُلّالًا أخبر أنّه أضلّهم، كما يقال أَجْبَنَ فلان فلانًا إذا وجده جَبانًا. (مقا، ٢٦١، ١٠)
- قال بعضهم: إضلال الله الكافرين هو إهلاكه إيّاهم وهو عقوبة منه لهم. (مقا، ٢٦٢، ١)
- قال أهل الإثبات أقاويل: قال بعضهم: الإضلال عن الدين قوّةٌ على الكفر، وقال بعضهم: الإضلال عن الدين هو الترك، هذا قول "الكوساني"، وقال بعضهم: معنى اَضَلَّهُمْ أي خلق ضلالهم. (مقا، ٢٦٢، ٥)

إعادة

- أما الباري جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه فليس خلق شيء بأهون عليه من الآخر. وقد قيل إن الهاء في عليه إنما هي كناية للخلق بقدرته أنّ البعث والإعادة أهون على أحدكم وأخفُّ عليه من ابتداء خلقه، لأنّ ابتداء خلقه إنما يكون بالولادة والتربية وقطع السرّة والقماط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيات الموجعة المؤلمة، وإعادته إنّما تكون دفعة واحدة ليس فيها

من ذلك شيء، فهي أهون عليه من ابتدائه. فهذا ما احتجّ به على الطائفة المقرّة بالخلق، وأمّا الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني وقالت بقدم العالم فإنّما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا وجدنا الحياة رطبة حارّة، والموت باردًا يابسًا، وهو من طبع التراب. فكيف يجوز أن يُجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خلقًا سويًا؟ والضدّان لا يجتمعان! فأنكروا البعث من هذه الجهة. (إس، ٦، ٢)

- إنّ الله تعالى حكم في الشيء بحكم مثله وجعل سبيل النظير ومجراه مجرى نظيره وقد قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ (الروم: ١١) وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (الروم: ٢٧) يُريد وهو هيّن عليه فجعل الإبتداء كالإعادة. (الم، ٩، ٩)
- الابتداء خلق الشيء أول مرّة، والإعادة خلقه مرّةً أخرى. (مقا، ٣٦٤، ٤)
- الإعادة هي المُعاد، وهي خلق الشيء بعد إعدامه. (مقا، ٣٦٥، ٧)

إعادة الخلق

- إن قال قائل ما الدليل على جواز إعادة الخلق، قيل له الدليل على ذلك أنّ الله سبحانه خلقه أولًا لا على مثال سبق فإذا خلقه أولًا لم يُعْيِه أن يخلقه خلقًا آخر وقد قال الله عزّ وجل: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ٥ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٨ - ٧٩) فجعل النشأة الأولى دليلًا على جواز النشأة الآخرة لأنّها في معناها ثم قال ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ (يس: ٨٠) فجعل ظهور النار على حرّها ويبسها من الشجر الأخضر على نداوته ورطوبته دليلًا على جواز خلقه الحياة في الرّمة البالية والعظام النخرة وعلى قدرته على خلق مثله. (الم، ٨، ١٤)

إعتقاد للتوحيد

- اختلفت المرجئة في الإعتقاد للتوحيد بغير نظر هل يكون علمًا وإيمانًا أم لا وهم فرقتان: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنّ الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون أيمانًا، والفرقة الثانية منهم يزعمون أنّ الاعتقاد للتوحيد بغير نظر إيمانٌ. (مقا، ١٤٤، ٣)

إعتمادات

- إنّ الاعتمادات والأكوان هي الحركات، وأنّ الحركات على ضربين: حركة اعتمادٍ في المكان وحركة نقلةٍ عن المكان، وزعم (النظّام) أنّ الحركات كلها جنس واحد وأنّه محال أن يفعل الذات فعلين مختلفين. (مقا، ٣٤٦، ١٥)

أعراض

- الأعراض هي ما لا تخلو الأجسام منه أو من ضدّه نحو الحياة والموت اللذَين لا يخلو الجسم من واحد منهما، والألوان

والطعوم التي لا ينفكّ من واحد من جنسها، وكذلك الزنة كالثقل والخفّة، وكذلك الخشونة واللين والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وكذلك الصمد. (مقا، ٣٠٥، ٧)

- قال قائلون منهم "أبو الهذيل" و"هشام" و"بشر بن المعتمر" و"جعفر بن حرب" و"الاسكافي" وغيرهم: الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأراييح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان، وسائر أفعال الإنسان، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة أعراض غير الأجسام. (مقا، ٣٤٥، ١١)

- زعم بعض المتكلمين أنّ الأعراض تشتبه بغيرها وأنّ الأعراض مختلفة بأنفسها والأجسام تختلف بغيرها، وهذا قول البغداديين "الخيّاط" وغيره. (مقا، ٣٥٣، ٦)

- لم تُسمَّ الأعراض أعراضًا لأنّها تعترض في الأجسام، لأنّه يجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادثَ لا في مكان، كالوقت والإرادة من الله سبحانه، والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة من الله تعالى، وهذا قول "أبي الهذيل". (مقا، ٣٦٩، ١٤)

- إنّما سُمّيت الأعراض أعراضًا لأنّها لا لبث لها، وأنّ هذه التسمية إنّما أخذت من قول الله عز وجل: ﴿قَالُواْ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ (الأحقاف: ٢٤)، فسمّوه عارضًا لأنه لا لبث له. (مقا، ٣٧٠، ١)

- "عبدالله بن كلّاب" يُسمّي المعاني القائمة بالأجسام أعراضًا ويسمّيها أشياء، ويسمّيها صفات. (مقا، ٣٧٠، ١٠)

أعمال العباد

- إنّه لا خالق إلّا الله وإنّ أعمال العباد مخلوقة لله مقدّرة، كما قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦). وأنّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا، وهم يُخْلقون. (توح، ٥، ٣)

- يقولون في كثير من الإباضيّة أنّ أعمال العباد مخلوقة وأنّ الله سبحانه لم يزل مريدًا لما علم أنّه يكون أن يكون، ولما علم أنّه لا يكونُ أن لا يكون، وأنّه مريدٌ لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم لا بأن أحبّ ذلك ولكن بمعنى أنّه ليس بآبٍ عنه ولا بمُكرَهٍ عليه. (مقا، ١٠٨، ٩)

- زعم "الحسين بن محمد النجّار" وأصحابه وهم "الحسينية" أنّ أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها. (مقا، ٢٨٣، ٣)

آفات

- الآفات تدل على حدوث من جازت عليه. (الم، ١١، ٦)

- محال جواز الآفات على الباري لأنّها من سمات الحَدَث. (الم، ١٢، ١)

أفاعيل الإنسان

- قال "إبرهيم النظّام": أفاعيل الإنسان كلها حركات وهي أعراض. (مقا، ٣٤٦، ١٣)

إفتراق

- أمّا الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود في القرآن وهما يدلّان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق، قال الله تعالى مخبرًا عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في قصة أفول الكوكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان إلى مكان ما دلّ على أنّ ربّه عزّ وجلّ لا يجوز عليه شيء من ذلك، وأنّ من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله. (إس، ٤، ١٧)

أفعال الإنسان

- قال "أبو الهذيل": لا تُشبه أفعال الإنسان فعل البارئ على وجهٍ من الوجوه، وكان لا يصف الأعراض بأنها تشتبه. (مقا، ٥٥١، ١٣)

أفعال الخلق

- أجمعوا على أنّه تعالى قدّر جميع أفعال الخلق وآجالهم وأرزاقهم قبل خلقه لهم، وأثبت في اللوح المحفوظ جميع ما هو كائن منهم إلى يوم يبعثون. وقد دلّ عليه بقوله ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾ ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾ (القمر: ٥٢ - ٥٣). (رس، ٩٩، ٨)

أفعال العباد

- الفرقة السابعة من العجاردة وهي الثانية من الخازمية ويدعون "المعلومية" والذي تفردوا به أنّهم قالوا: من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به وأن أفعال العباد ليست مخلوقة وأنّ الاستطاعة مع الفعل ولا يكون إلا ما شاء الله. (مقا، ٩٦، ٩)

أفعال القلوب

- اختلفوا (المعتزلة) في أفعال القلوب من الإرادات والكراهات والعلوم والنظر والفكر وما أشبه ذلك هل هي حركات أم لا. فقال قائلون: كلّها حركات، وقال قائلون: هي سكون كلها، وقال قائلون: ليست بحركات ولا سكون. (مقا، ٤٣٢، ١)

أفعال متولّدة

- قال أكثر المعتزلة: ليس يحتاج إلى الاستطاعة للفعل في حال وجوده ليفعل بها ما قد فعل ولكن يحتاج إليها لأنّه محال وجود الفعل في جارحة ميّتة عاجزة، وقال هؤلاء: محالٌ وقوع الفعل المباشر بقوّة معدومة وأجازوا وقوع الأفعال المتولّدة كنحو ذهاب الحجر بعد الدفعة وانحدار الحجر بعد الزجّة بقدرة معدومة، وهذا قول "جعفر بن حرب" و"الاسكافي. (مقا، ٢٣٢، ١١)
- إختلفوا (المعتزلة) في الأفعال المتولّدة هل يجوز أن يتركها الإنسان أم لا، وهي كنحو

الألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر الحادث عن دفعة الدافع. (مقا، ٣٨٠، ١)

- إنّ الإنسان يفعل في غيره بسببٍ يُحدثه في نفسه، ويفعل في نفسه أفعالًا متولّدةً وأفعالًا غير متولّدة، وزعم قائل هذا القول أن الناس يفعلون لون الناطف وبياضه وحلاوة الفالوذج ورائحته والألم واللذّة والصّحة والزمانة والشهوة، وهذا قول "بشر بن المعتمر" رئيس البغداديين من المعتزلة. (مقا، ٤٠٢، ٤)

أفعال مشتقّة

- كان "الناشي" لا يستدلّ بالأفعال المشتقّة في الحكمة من البارئ على أنّ فاعلها عالمٌ قادر لأنّها قد تظهر من الإنسان وليس بعالم في الحقيقة ولا قادر. (مقا، ٥٠٠، ٥)

أفعال مقدّرة

- إنّ معنى القول في الله أنه خالق أنّه فعل الأشياء مقدَّرةً، وأنّ الإنسان إذا فعل أفعالًا مقدَّرةً فهو خالقٌ وهذا قول "الجبّائي" وأصحابه. (مقا، ١٩٥، ٥)

إقتدار

- قالوا (المعتزلة): من لا يكون أكثر ما يريده أولى بصفة الاقتدار كابروا. (إبا، ١٢٢، ١)

- قيل لهم (للمعتزلة): إذا كان من إذ أراد أمرًا كان؛ وإذا لم يرده لم يكن أولى بصفة الاقتدار، فيلزمكم أن يكون الله عزّ وجل إذا أراد أمرًا كان، وإذا لم يرده لم يكن، لأنّه أولى بصفة الاقتدار. (إبا، ١٢٢، ١٠)

- إذا كان من إذا أراد أمرًا كان، وإذا لم يرده لم يكن، أولى بصفته الاقتدار فيلزمكم (للمعتزلة) أن يكون الله تعالى إذا أراد أمرًا كان وإذا لم يرده لم يكن لأنه أولى بصفة الاقتدار. (توح، ٣٢، ٣)

- إنّ مَن إذا أراد منا أمرًا كان، وإذا لم يُرِد كونه لم يكن أولى بصفة الاقتدار ممن يريد كون ما لا يكون وأن لا يكون ما يكون، وربّ العالمين لا يوصف إلّا بالوصف الذي هو أولى بصفة الاقتدار. (الم، ٢٦، ١٠)

- إن قال قائل من إذا أراد أمرًا كان، وإذا لم يرده لم يكن، إنّما يكون اقتداره بمن يتبعه ويعينه، ويكون ضعفه لقلّة أنصاره وأتباعه، وربّ العالمين لا يتكثّر بأحد. (الم، ٢٦، ١٢)

- من أراد من فعله كون ما لا يكون وأن لا يكون (ما يكون)، فهو أولى بصفة الاقتدار ممن يريد كون ما يكون وأن لا يكون ما لا يكون، إنّما يصحّ وصفه بالاقتدار لأنّه ممن يتكثّر بفعله ويجب اقتداره بمن ينصره وضعفه بمن يقعد عنه. (الم، ٢٦، ١٥)

- إنّ من أراد منّا كون ما يكون إنّما يصحّ وصفه بالإقتدار، لأنّه ممن يقوى بكثرة من يتبعه ويضعف بكثرة من يقعد عنه. (الم، ٢٦، ١٨)

إكتساب

- إن قالوا أليس في عدم الجارحة عدم الفعل، قيل لهم في عدم الجارحة عدم القدرة، وفي عدم القدرة عدم الاكتساب، لأنّها إذا عدمت عدمت القدرة، فلعدم القدرة ما استحال الكسب إذا عدمت الجارحة، لا لعدم الجارحة، ولو عدمت الجارحة ووجدت القدْرة لكان الاكتساب واقعًا، ولو كان إنّما استحال الاكتساب لعدم الجارحة، لكان إذا وجدت وُجد الكسب. فلمّا كانت توجد ويقارنها العجز وتعدم القدرة فلا يكون كسب، عُلِمَ أن الاكتساب إنّما لم يقع لعدم الاستطاعة لا لعدم الجارحة. (الم، ٥٧، ٧)
- إنّ معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة مُحدَثة فيكون كسبًا لمن وقع بقدرته. (مقا، ٥٤٢، ٨)

إكتساب العباد

- إنّ الحجّة قد وضّحت أنّ الله تعالى خلق الكفر والمعاصي وسنبيِّن ذلك بعد هذا الموضع من كتابنا، وإذا وجب أنّ الله خليق لذلك فقد وجب أنه مريد له لأنّه لا يجوز أن يخلق ما لا يريده، وجواب آخر: أنّه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى من اكتساب العباد ما لا يريده كما لا يجوز أن يكون من فعله المجتمع على أنه فعل ما لا يريده، لأنّه لو وقع من فعله ما لا يعلمه لكان في ذلك إثبات النقصان، وكذلك القصد لو وقع من عباده ما لا يعلمه فكذلك لا يجوز أن يقع من عباده ما لا يريده، لأنّ ذلك يوجب أن يقع عن سهو وغفلة أو عن ضعف وتقصير على بلوغ ما يريده، وأيضًا فلو كانت المعاصي وهو لا يشاء أن تكون لكان قد كره أن يكون وأبى أن يكون وهذا يوجب أن تكون المعاصي كائنة شاء الله أم أبى، وهذا صفة الضعف تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. وقد أوضحنا أن الله سبحانه لم يزل مريدًا على حقيقته التي علمه عليها، فإذا كان الكفر مما يكون وقد علم ذلك فقد أراد أن يكون. (توح، ٣٣، ٦)

إكتسب

- الذي فارق "ضرّار بن عمرو" به المعتزلة قوله إنّ أعمال العباد مخلوقة، وأنّ فعلًا واحدًا لفاعلين أحدُهما خَلَقَه وهو الله، والآخر اكتسبه وهو العبد، وأنّ الله عز وجل فاعل لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة. (مقا، ٢٨١، ٣)

إكتسب الإيمان

- معنى "اكتسب الكفر" أنّه كفر بقوة مُحدَثة وكذلك قولنا "اكتسب الإيمان" إنّما معناه أنّه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين. (الم، ٤٠، ١٣)

إكتسب الكفر

- معنى "اكتسب الكفر" أنّه كفر بقوة مُحدَثة

وكذلك قولنا "اكتسب الإيمان" إنّما معناه أنّه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين. (الم، ٤٠، ١٢)

أكساب

- إن قال قائل لِمَ زعمتم أنّ أكْساب العباد مخلوقة لله تعالى، قيل له قلنا ذلك لأنّ الله تعالى قال ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦) وقال ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (الأحقاف: ١٤) فلمّا كان الجزاء واقعًا على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم. (الم، ٣٧، ٣)

أكوان

- قال "معمّر": الأكوان كلها سكون وإنّما يقال لبعضها حَرَكاتٌ في اللغة، وهي كلها سكون في الحقيقة. (مقا، ٢٤٧، ٩)

إلحاد

- الإلحاد الذي هو جحد التوحيد. (توح، ٣٨، ٢٤)

الله تعالى

- يحتجّ على من قال إنّ الله تعالى وتقدّس يشبه المخلوقات وهو جسم بأن نقول له لو كان يشبه شيئًا من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كل جهاته أو يشبهه من بعض جهاته، فإن كان يشبه من كل جهاته وجب أن يكون مُحْدَثًا من كل جهاته، وإن كان يشبه من بعض جهاته وجب أن يكون مُحْدَثًا مثله من حيث أشبهه، لأنّ كل مشتبهين حكمهما واحد فيما اشتبها له، ويستحيل أن يكون المُحْدَث قديمًا والقديم محدثًا وقد قال تعالى وتقدّس ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وقال تعالى وتقدّس ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ (الإخلاص: ٤). (إس، ٧، ١٢)

الله واحد

- نبّه تعالى خلقه على أنّه واحد باتّساق أفعاله وترتيبها وأنّه تعالى لا شريك له فيها بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢). ووجه الفساد بذلك، لو كان الهين ما اتّسق أمرهما على نظام ولا يتمّ على أحكام، وكان لا بدّ أن يلحقهما العجز أو يلحق أحدهما عند التمانع في الأفعال والقدرة على ذلك. وذلك أنّ كل واحد منهما لا يخلو أن يكون قادرًا على ما يقدر عليه الآخر على طريق البدل من بدل الآخر. أو لا يكون كل واحد منهما قادرًا على ذلك. فإن كان كل واحد منهما قادرًا على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلًا منه لم يصحّ أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر إلّا بترك الآخر له. وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل إلّا بترك الآخر له جاز أن يمنع كل واحد منهما صاحبه من ذلك. ومن يجوز أن يمنع ولا يفعل إلّا بترك غيره له فهو مُدبِّر عاجز. وإن كان كل واحد منهما لا يقدر على فعل

مثل مقدور الآخر بدلًا منه وجب عجزهما وحدوث قدرتهما والعاجز لا يكون إلهًا ولا ربًّا. (رس، ٨٤، ١١)

إمام

- كان أبو بكر إمامًا بعقد المسلمين له الإمامة وإجماعهم على إمامته، وكان عمر إمامًا بنصّ أبي بكر على إمامته، وكان عثمان إمامًا باتفاق أهل الشورى عليه، وكان عليّ إمامًا بعقد أهل العقد له بالمدينة. (مقا، ٤٥٦، ٥)

إمام فاضل

- نقول (الأشعرية) إن الإمام الفاضل بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أبو بكر رضي الله عنه، وإنّ الله أعزّ به الدين، وأظهره على المرتدّين، وقدّمه المسلمون بالإمامة كما قرّبه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم للصلاة وسمّوه بأجمعهم خليفة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ثم عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، ثم عثمان بن عفّان رضي الله عنه وأنّ الذين قاتلوه ظلمًا وعدوانًا، ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنه. فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وخلافتهم خلافة النبوّة. (توح، ٦، ٥)

إمامة

- إذا وجبت إمامة أبي بكر بالدلالات التي ذكرناها بظاهر القرآن وبإجماع المسلمين في وقته عليها، فسد قول من قال أنّ النبيّ صلى الله عليه نَصَّ على إمامة غيره، لأنّه لا تجوز إمامة من نَصَّ الرسول على إمامة غيره. وهذا يقضي على بطلان قول من قال إنّ النبي صلى الله عليه نصب عَلِيًّا بعده إمامًا. (الم، ٨٣، ١٠)

- إختلفوا (المعتزلة) في الإمامة هل هي بنصّ أم قد تكون بغير نصّ. فقال قائلون: لا تكون إلّا بنصّ من الله سبحانه وتوقيف وكذلك كل إمام ينصّ على إمام بعده فهو بنصّ من الله سبحانه على ذلك وتوقيف عليه. وقال قائلون: قد تكون بغير نصَ ولا توقيف بل بعقد أهل العقد. (مقا، ٤٥٩، ٥)

إمامة المفضول

- إختلفوا في إمامة المفضول على مقالتين: فقالت "الزيدية" وكثير من "المعتزلة": جائز أن يكون في رعيّة الإمام من هو أفضل منه، وجوّزوا أن يكون الإمام مفضولًا كما يكون الأمير مفضولًا في رعيّته من هو خير منه، وقال قائلون: لا يكون الإمام إلّا أفضل الناس. (مقا، ٤٦١، ٦)

آمر

- زعم جماعة من "البغداديين" من المعتزلة أنّ الوصف لله بأنّه مريد قد يكون بمعنى أنّه كوّن الشيء، والإرادة لتكوين الشيء هي الشيء، وقد يكون الوصف لله بأنه مريد للشيء بمعنى أنّه آمر بالشيء كنحو (؟) الوصف له بأنّه مريد بمعنى أنّه حاكم

بالشيء مُخبر عنه وكنحو (؟) إرادته الساعة أن تقوم القيامة في وقتها، ومعنى ذلك أنّه حاكم بذلك مُخبِر به، وهذا قول "إبراهيم النظّام". (مقا، ٥٠٩، ١٤)

أمْر

- إنْ سأل سائل عن الدليل على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق. قيل له: الدليل على ذلك قوله عزّ وجل: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ (الروم: ٢٥) وأمر الله هو كلامه، وقوله فلمّا أمَرَهما بِالقِيام فقامتا لا يهويان؟ كان قيامهما بأمره، وقالَ عزّ وجلّ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) فالخلق جميع ما خلق داخل فيه، لأنّ الكلام إذا كان لفظه لفظًا عامًّا فحقيقته أنّه عام، ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجّة ولا برهان. فلمّا قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ﴾ (الأعراف: ٥٤) كان هذا في جميع الخلق، ولما قال: ﴿وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) ذكر أمرًا غير جميع الخلق، فدلّ ما وصفناه على أنّ أمر الله غير مخلوق. (إبا، ٥١، ٦)

- أجمع أكثر المعتزلة على أنّ الأمر بالفعل قبله، وأنّه لا معنى للأمر به في حاله لأنّه موجود، واختلفوا هل يبقى الأمر إلى حال الفعل على مقالتين. فقال بعضهم أنّه يبقى إلى أجل الفعل وأنّه يكون في حال الفعل ولا يكون أمرًا به، وأحال بعضهم أن يبقى الأمر. (مقا، ٢٤٣، ١)

- الأمر بالشيء نهيٌ عن تركه. (مقا، ٤٠٠، ١)

- (لا يسمّي الجبائي) الأمر أمرًا قبل كونه لأنّه إنّما يكون أمرًا بقصد القاصد إلى ذلك وذلك أنّه قد يكون الشيء مخرجه مخرج الأمر وهو تهدّدٌ ليس بأمر. (مقا، ٥٢٣، ١٥)

أمر الله

- إن سأل سائل عن الدليل على أن القرآن كلام الله غير مخلوق قيل له: الدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ (الروم: ٢٥)، وأمر الله هو كلامه. وقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤)، فالخلق جميع ما خلق أصل منه لأنّ الكلام إذا كان لفظه عامًّا فحقيقته أنّه عام ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجّة ولا برهان. فلما قال: إلّا له الخلق، كان هذا في جميع الخلق. ولمّا قال: والأمر، ذكر أمرًا غير جميع الخلق فدلّ على ما وصفنا على أن أمر الله غير مخلوق. (توح، ١٢، ٣٢)

- أجمعوا على أنّ أمره عزّ وجلّ وقوله غير مُحْدَث ولا مخلوق، وقد دلّ الله تعالى على صحّة ذلك بقوله ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) ففرّق تعالى بين خلقه وأمره وقال ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) فبيّن بذلك تعالى أن الأشياء المخلوقة

تكون أشياء، بعد أن لم تكن، بقوله ﴿كُن﴾ إذا أراد. (رس، ٩٦، ١١)

إنتظار

- مما يبطل قول المعتزلة: أنّ الله عزّ وجلّ أراد بقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) نظر الانتظار، أنّه قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) وَنَظَرُ الانتظار لا يكون مقرونًا بقوله "إلى" لأنّه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار إلى، ألا ترى أن الله عز وجل لمّا قال: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ (يس: ٤٩) لم يقل إلى، إذ كان معناه الانتظار. وقال عن بلقيس: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ٣٥) فلمّا أرادت الإنتظار لم تقل إلى، وقال امرؤ القيس: فإنكما إن تنظرانيَ ساعةً من الدهر تنفعْني لدى أم جندب. فلمّا أراد الانتظار لم يقل: "إلى" فلمّا قال عزّ وجلّ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) علمنا أنّه لم يرد الانتظار، وإنما أراد نظر الرؤية. (إبا، ٣٣، ٢)

إنسان

- الإنسان عند "النظّام" هو الروح وهو جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف. (مقا، ٢٢٩، ٤)
- إنّ الإنسان أعراض مجتمعة وكذلك الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومجسّة وغير ذلك، وأنّ الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجسامًا. (مقا، ٢٨١، ٦)
- قال "أبو الهذيل" الإنسان هو الشخص الظاهر المرئيّ الذي له يدان ورجلان. (مقا، ٣٢٩، ٩)
- قال "بشر بن المعتمر": الإنسان جسد وروح وأنّهما جميعًا إنسانٌ، وأنّ الفعّال هو الإنسان الذي هو جسد وروح. (مقا، ٣٢٩، ١٤)
- قال "ضرّار بن عمرو": الإنسان من أشياء كثيرة لون وطعم ورائحة وقوة وما أشبه ذلك، وأنّها الإنسان إذا اجتمعت وليس هاهنا جوهر غيرها. (مقا، ٣٣٠، ٣)
- قال "برغوث" إنّ الإنسان هو الاخلاط من اللون والطعم والرائحة وما أشبه ذلك. (مقا، ٣٣٠، ١١)
- إنّ "هشام بن الحكم" قال: الإنسان إسم لمعنيين لبدن وروح، فالبدن موات والروح هي الفاعلة الحسّاسة الدرّاكة دون الجسد، وهو نور من الأنوار. (مقا، ٣٣١، ٣)
- قال "أبو بكر الأصمّ": الإنسان هو الذي يُرى وهو شيء واحد لا روح له، وهو جوهر واحد، ونفى إلّا ما كان محسوسًا مُدرَكًا. (مقا، ٣٣١، ٦)
- قال "النظّام": الإنسان هو الروح ولكنّها مداخلة للبدن مشابكة له، وأنّ كل هذا في كل هذا، وأنّ البدن آفةٌ عليه وحبس وضاغط له. (مقا، ٣٣١، ٩)
- قال "معمّر": الإنسان جزءٌ لا يتجزّأ وهو المدبّر في العالم والبدن الظاهر آلة له وليس هو في مكان في الحقيقة ولا يماسّ شيئًا ولا يماسّه ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم ولكن يجوز

عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، وأنّه يحرّك هذا البدن بإرادته ويصرّفه ولا يماسّه. (مقا، ٣٣١، ١٣)

- قال "أصحاب الطبائع": الإنسان هو الحرّ والبرد واليبس والبلّة اختلط بهذا الضرب من الاختلاط، وكذلك سمعه وسائر حواسّه وكذلك جُثته ولحمه ودمه، وجميع هذه الأمور هي الإنسان. (مقا، ٣٣٣، ٤)

- الإنسان كائن بحدوث. (مقا، ٥٣١، ٨)

أنشأ

- قال الله عزّ وجلّ: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ (الكهف: ١٧) وقال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦) فأخبر أنه يضل ويهدي، وقال: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ (إبراهيم: ٢٧) فأخبرنا أنّه فعّال لما يريد، وإذا كان الكفر مما أراده فقد فعله وقدّره وأحدَثه وأنشأه واخترعه، وقد بيّن ذلك بقوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٥ - ٩٦) فلو كانت عبادتهم للأصنام من أعمالهم كان ذلك مخلوقًا لله، وقد قال الله تعالى: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (الأحقاف: ١٤) يريد أنّه يجازيهم على أعمالهم، فكذلك إذا ذكر عبادتهم للأصنام وكفرهم بالرحمن، ولو كان مما قدّروه وفعلوه لأنفسهم لكانوا قد فعلوا وقدّروا ما خرج عن تقدير ربهم وفعله، وكيف يجوز أن يكون لهم من التقدير والفعل والقدرة ما ليس لربهم؟ من زعم ذلك فقد عَجَّز الله عزّ وجلّ، تعالى عن قول المعجِّزين له علوًّا كبيرًا. (إبا، ١٧٥، ٥)

أوصاف

- إذا كان وصف الباري عزّ وجلّ بسائر ما ذكرناه من كونه حيًّا وقادرًا وعالمًا ومتكلّمًا ومريدًا وسميعًا وبصيرًا في الحقيقة دون المجاز والتلقيب وجب إثبات هذه الصفات التي اتّفق له عزّ وجلّ الأوصاف من أخصّ أسمائها. وقد أوضح ذلك بقوله عزّ وجلّ ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ (الذاريات: ٥٨) وقال ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ (النساء: ١٦٦)، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، ولا يجب، إذا بنينا هذه الصفات له عزّ وجلّ على ما دلّه العقول واللغة والإجماع عليها، أن تكون مُحْدثة. لأنّه تعالى لم يزل موصوفًا بها. ولا يجب أن تكون أعراضًا لأنّه عزّ وجلّ ليس بجسم وإنّما توجد الأعراض في الأجسام ويستدلّ بعروضها فيها وتعاقبها عليها على حدوثها ولا يجب أن تكون غيره عزّ وجلّ لأنّ غير الشيء مفارقه على وجه من الوجوه، والباري عزّ وجلّ لا يجوز مفارقة صفاته له من قبل أن مفارقتها يوجب حدوثه وخروجه عن الإلهية. وكذا يستحيل أن يكون تفسير الباري؟ عزّ وجلّ جسمًا أو جوهرًا أو محدودًا أو في مكان دون مكان أو غير ذلك لما يجوز عليه من صفاتنا مفارقتها. فلذلك لا يجوز على صفاته ما يجوز على صفاتنا. ولا يجب إذا لم يكن

هذه الصفات غيره أن تكون نفسه لاستحالة كونه حياة أو علمًا أو قدرة. لأن من كان كذلك لم يتأتّى منه الفعل. وذلك أنّ الفعل إنّما يتأتّى من الحي القادر العالم دون الحياة والعلم والقدرة. (رس، ٩٥، ١٧)

أوقات

- إنّ الأوقات هي حركات الفلك لأنّ الله عزّ وجلّ وقّتها للأشياء، هذا قول "الجُبّائي". (مقا، ٤٤٣، ٥)

أول

- قال من مال إلى أنّه لا شيء إلّا موجود: أنّ معنى الأوّل أنّه لم يزل كائنًا ولا شيء سواه، وأنّ الأشياء لو كانت تُعلم أشياءَ غير كائنة لم يصحّ أن البارئ هو الأوّل، إذ كان لا يصحّ الوصف له بأنّه موجود إلّا وهو عالم بأشياء غير كائنة. (مقا، ٥٤٣، ٧)
- إنّ حقيقة الأوّل أنّه لم يزل موجودًا ولا شيء سواه موجود، وإن كانت الأشياء يعلمها أشياء غير كائنة. (مقا، ٥٤٣، ١١)

أول الأفعال

- لا يجوز أنْ تكون للإرادة إرادة لأنّها أوّل الأفعال. (مقا، ٤١٩، ٦)

إيثار

- قال قوم: الإيثار هو الإختيار والإرادة، والمراد لا يكون إيثارًا ولا اختيارًا، وقال قوم: الإيثار هو الإرادة، والإختيار قد يكون إرادةً وقد يكون مرادًا. (مقا، ٤٢٠، ١١)

إيلام أطفال المشركين

- وقف كثير من الإباضيّة في إيلام أطفال المشركين في الآخرة يجوّزوا أنْ يؤلمهم الله سبحانه في الآخرة على غير طريق الإنتقام، وجوّزوا أن يُدخلهم الجنّة تفضّلًا، ومنهم من قال إن الله سبحانه يؤلمهم على طريق الإيجاب لا على طريق التجويز. (مقا، ١١١، ١)
- اختلفت المعتزلة في إيلام الأطفال على ثلاثة أقاويل: فقال قائلون: الله يؤلمهم لا لعلّةٍ ولم يقولوا أنّه يعوّضهم من إيلامه إيّاهم، وأنكروا ذلك وأنكروا أن يعذّبهم في الآخرة. وقال أكثر المعتزلة إنّ الله سبحانه يؤلمهم عبرةً للبالغين ثم يعوّضهم، ولولا أنّه يعوّضهم لكان إيلامه إيّاهم ظلمًا. وقال أصحاب اللطف أنّه آلمهم ليعوّضهم، وقد يجوز أنْ يكون إعطاؤه إيّاهم ذلك العوض من غير ألمٍ أصلح، وليس عليه أن يفعل الأصلحَ. (مقا، ٢٥٣، ٦)

إيمان

- إنّ الإيمان قولٌ وعَملٌ يزيد وينقص، ونسلم الروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهي الرواية إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم. (إبا، ٢٤، ٣)

- إنّ الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص. (توح، ٥، ٣٧)
- يقال لهم (لمعتزلة): أخبرونا عن قوة الإيمان، أليست فضلًا من الله تعالى؟ فلا بدّ من نعم، يقال لهم: فالتفضُّل أليس هو منّة؟ للمتفضِّل أن لا يتفضّل به وله أن يتفضّل به، فلا بدّ من الإجابة إلى ذلك لأن ذلك هو الفرق بين الفضل وبين الاستحقاق، فيقال لهم: وللمتفضِّل إذا أمر بالإيمان أن يرفع التفضُّل ولا يتفضَّل به فيأمرهم بالإيمان وإن لم يعطهم قدرة الإيمان وخذلهم، وهذا هو قولنا ومذهبنا. (توح، ٣٦، ٤)
- ما الإسلام؟ فقال عليه الصلوة والسلام: أن تشهد أن لا إله إلّا الله وأنّي رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحجّ البيت، وفي الحديث الطويل فقال صدقت. قال فما الإيمان؟ قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقَدَر خيره وشرّه وغير ذلك. فقال صدقت. قال فما الإحسان؟ قال أن تعبد الله كأنّك تراه فإنك إن لم تره فإنّه يراك، ثم انصرف ونحن نتعجّب من تصديقه. فقال النبي صلّى الله عليه وسلّم، بعد أمره لهم بطلبه فلم يجدوه بعد انصرافه: هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم. (رس، ١٠٤، ١٦)
- إنّ الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. وليس نقصانه عندنا شكّ فيما أمرنا بالتصديق به ولا جهل به. لأنّ ذلك كفر وإنّما هو نقصان في مرتبة العلم وزيادة البيان، كما يختلف وزن طاعتنا وطاعة النبي صلّى الله عليه وسلّم وإن كنّا جميعًا مؤدّين للواجب علينا. (رس، ١٠٤، ٢٢)
- إنْ قال قائل ما الإيمان عندكم بالله تعالى، قيل له هو التصديق بالله وعلى ذلك إجماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن. (الم، ٧٥، ٣)
- جمهور "الإباضيّة" قالوا إنّ كل طاعة إيمانٌ ودينٌ، وأنّ مرتكبي الكبائر موحّدون وليسوا بمؤمنين. (مقا، ١٠٥، ٣)
- الفرقة الثانية من المرجئة يزعمون أنّ الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط، فلا إيمان بالله إلا المعرفة به ولا كفر بالله إلا الجهل به. (مقا، ١٣٢، ١٣)
- الفرقة الثالثة منهم (المرجئة) يزعمون أنّ الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له وهو ترك الاستكبار عليه والمحبّة له، فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن، وزعموا أنّ إبليس كان عارفًا بالله غير أنّه كفر باستكباره على الله. (مقا، ١٣٣، ٩)
- الفرقة الرابعة منهم (المرجئة) وهم أصحاب "أبي شمر" و"يونس" يزعمون أنّ الإيمان المعرفة بالله والخضوع له والمحبّة له بالقلب والإقرار به أنّه واحد ليس كمثله شيءٌ ما لم تقم عليه حجّة الأنبياء وإن كانت قامت عليه حجّة الأنبياء، فالإيمان [الإقرار بهم] والتصديق لهم، والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخل في الإيمان. (مقا، ١٣٤، ٢)
- الفرقة الخامسة من المرجئة أصحاب "أبي ثَوْبان" يزعمون أنّ الإيمان هو الإقرار بالله

وبرسله، وما كان لا يجوز في العقل إلّا أن يفعله وما كان جائزًا في العقل أن لا يفعله فليس ذلك من الإيمان. (مقا، ١٣٥، ٦)

- الفرقة السادسة من المرجئة يزعمون أنّ الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله وفرائضه المُجتَمع عليها والخضوع له بجميع ذلك، والإقرار باللسان، فمن جهل شيئًا من ذلك فقامت به عليه حجّة أو عرفه ولم يقرّ به كَفَر. (مقا، ١٣٥، ٨)

- الفرقة السابعة من المرجئة "الغيلانية" أصحاب "غيلان" يزعمون أنّ الإيمان المعرفة بالله الثانية، والمحبّة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وذلك أن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان. (مقا، ١٣٦، ٥)

- الفرقة الثامنة من المرجئة أصحاب "محمد بن شبيب" يزعمون أنّ الإيمان الإقرار بالله والمعرفة بأنّه واحد ليس كمثله شيءٌ، والإقرار والمعرفة بأنبياء الله وبرسله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما نصّ عليه المسلمون ونقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلاة والصيام وأشباه ذلك مما لا اختلاف فيه بينهم ولا تنازع. (مقا، ١٣٧، ٧)

- الفرقة التاسعة من المرجئة "أبو حنيفة وأصحابه" يزعمون أنّ الإيمان المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير. (مقا، ١٣٨، ١٢)

- الفرقة العاشرة من المرجئة أصحاب "أبي معاذ التُومني" يزعمون أنّ الإيمان ما عصم من الكفر وهو اسمٌ لخصالٍ إذا تركها التارك أو ترك خصلةً منها كان كافرًا. (مقا، ١٣٩، ١٢)

- الفرقة الحادية عشرة من المرجئة أصحاب "بشر المريسي" يقولون أنّ الإيمان هو التصديق لأنّ الإيمان في اللغة هو التصديق وما ليس بتصديق فليس بإيمان، ويزعم أنّ التصديق يكون بالقلب وباللسان جميعًا وإلى هذا القول كان يذهب "ابن الراوندي". (مقا، ١٤٠، ١٤)

- الفرقة الثانية عشرة من المرجئة "الكرّامية" أصحاب "محمد بن كرّام" يزعمون أنّ الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شيءٌ غير التصديق باللسان إيمانًا. (مقا، ١٤١، ٦)

- الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها. (مقا، ٢٦٦، ١٣)

- أبو الهذيل، حُكي عنه أنّ الصغائر تُغفَر لمن اجتنب الكبائر على طريق التفضّل لا على طريق الاستحقاق، وزعم أنّ الإيمان كله إيمان بالله، منه ما تركُه كُفْر ومنه ما تركه فسق ليس بكفر، كالصلاة وصيام شهر رمضان، ومنه ما تَرْكُه صغيرٌ ليس بفسق ولا كفر، ومنه ما تركه ليس بكفر ولا بعصيان كالنوافل. (مقا، ٢٦٧، ١٤)

- قال "هشام الفُوَطي": الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها والإيمان على ضربين: إيمان بالله وإيمان لله، ولا يُقال

إنّه إيمان بالله، فالإيمان بالله ما كان تركه كفرًا بالله، والإيمان لله يكون تَرْكُه كفرًا ويكون تركه فسقًا ليس بكفر نحو الصلاة والزكاة، فذلك إيمان لله فمن تركه على الاستحلال كَفَرَ ومن تركه على التحريم كان تركه فسقًا ليس بكفر، ومما هو إيمان لله عند هشام ما يكون تركه صغيرًا ليس بفسق. (مقا، ٢٦٨، ١)

- قال "عبّاد بن سليمٰن": الإيمان هو جميع ما أمر الله سبحانه به من الفرض وما رغّب فيه من النفل، والإيمان على وجهين: إيمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافرًا كالملّة والتوحيد، والإيمان لله إذا ترك تارك لم يكفر ومن ذلك ما يكون تَرْكُه ضلالًا وفسقًا ومنه ما يكون تركه صغيرًا، وكل أفعال الجاهل بالله عنده كفرٌ بالله. (مقا، ٢٦٨، ٨)
- قال "إبرهيم النظّام" الإيمان اجتناب الكبائر، والكبائر ما جاء فيه الوعيد، وقد يجوز أن يكون فيما لم يجيء فيه الوعيد كبير عند الله، ويجوز أن لا يكون فيه كبير. (مقا، ٢٦٨، ١٣)
- "محمد بن عبد الوّهاب الجُبّائي" يزعم أنّ الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله سبحانه على عباده، وأنّ النوافل ليس بإيمان، وأنّ كل خصلة من الخصال التي افترضها الله سبحانه فهي بعض إيمان لله، وهي أيضًا إيمان بالله. (مقا، ٢٦٩، ٦)
- الذي تفرّد به "جهم" القول بأنّ الجنّة والنار تبيدان وتفنيان، وأنّ الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط. (مقا، ٢٧٩، ٣)

ب

باقٍ

- معنى الباقي أنّ له بقاءً، وكذلك قولهم في القديم والمُحدَث، وهو قول "عبدالله بن كُلّاب". (مقا، ٣٦٨، ٦)
- معنى الباقي أنّه كائنٌ لا بحدوث، وأنّ القديم لم يزل باقيًا لأنّه لم يزل كائنًا لا بحدوث، والمُحدَث في حال كونه بالحدوث ليس بباقٍ، وفي الوقت الثاني هو باقٍ لأنّه كائن في الوقت الثاني لا بحدوث. (مقا، ٣٦٨، ١١)
- قال آخرون منهم "الاسكافي": معنى القول في المُحدَث إنّه باقٍ أنّه وُجد حالين ومرّ عليه زمانان، فأمّا القديم فليس ذلك معنى القول فيه أنّه باقٍ، لأنّه لم يزل باقيًا على الأوقات والأزمان. (مقا، ٣٦٨، ١٤)
- إنّ البارئ لم يزل باقيًا في الحقيقة بنفسه لا ببقاءٍ، ومعنى أنّه باقٍ أنّه كائن لا بحدوث. (مقا، ٥٢٩، ٧)

بالغ

- العلوم كثيرة منها اضطرار وأنّه قد يمكن أن يُدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه بامتحان الأشياء واختبارها والنظر فيها وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل، كنحو تفكّر الإنسان إذا شاهد الفيل أنّه لا يدخل في خرق إبرةٍ بحضرته، فنظر في ذلك وفكّر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبرة وإن لم يكن بحضرته، فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغًا، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمّل الله سبحانه له العقل ويخلقه فيه ضرورةً، فيكون بالغًا كامل العقل مأمورًا مكلَّفًا. (مقا، ٤٨١، ٤)
- لا يكون الإنسان بالغًا إلّا بأن يُضطرّ إلى علوم الدين، فمن اضطُرّ إلى العلم بالله وبرسله وكتبه فالتكليف له لازم والأمر عليه واجب، ومن لم يُضطرّ إلى ذلك فليس عليه تكليف وهو بمنزلة الأطفال، وهذا قول "ثمامة بن أشرس النميري". (مقا، ٤٨٢، ٣)
- لا يكون الإنسان بالغًا إلّا بأحد شيئين، إمّا أن يبلغ الحُلُمَ مع سلامة العقل، أو تأتي عليه خمس عشرة سنة، وذهب ذاهبون إلى سبع عشرة سنة. (مقا، ٤٨٢، ٨)

بخل

- البخل أن لا يفعل الفاعل ما يجب عليه فعله، فأمّا ما كان تفضُّلًا فللمتفضّل أن يتفضل به وله أن (لا) يتفضل به، وما كان تفضّلًا لم يلحق البخل في أن لا يفعله الفاعل. (الم، ٧٠، ١٣)

بداء

- من الروافض من يقول أنّ الله تبدو له

البَدوات وأنّه يريد أن يفعل ثم لا يفعل لما يحدث له من البداء. (مقا، ٢٢١، ٢)

بصر

- إذا قال قائل منهم (المعتزلة): إنّ البصر في الحقيقة هو بصر العين لا بصر القلب، قيل له: ولِمَ زعمت هذا، وقد سمّى أهل اللغة بصر القلب بصرًا، كما سمّوا بصر العين بصرًا، وإن جاز ما قلته جاز لغيركم أن يزعم أن البصر في الحقيقة هو بصر القلب دون العين. وإذا لم يجز هذا فقد وجب أن البصر بصر العين وبصر القلب. (توح، ١٢، ١٧)

بصر العلم

- يقول أهل اللغة: فلان بصير بصناعته، يريدون بصر العلم. (توح، ١١، ١٨)

بَعْث

- أما الباري جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه فليس خلق شيء بأهون عليه من الآخر. وقد قيل إن الهاء في عليه إنما هي كناية للخلق بقدرته أنّ البعث والإعادة أهون على أحدكم وأخفُّ عليه من ابتداء خلقه، لأنّ ابتداء خلقه إنما يكون بالولادة والتربية وقطع السرّة والقماط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيات الموجعة المؤلمة، وإعادته إنّما تكون دفعة واحدة ليس فيها من ذلك شيء، فهي أهون عليه من ابتدائه. *فهذا ما احتجّ به على الطائفة* المقرّة بالخلق، وأمّا الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني وقالت بقدم العالم فإنّما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا وجدنا الحياة رطبة حارّة، والموت باردًا يابسًا، وهو من طبع التراب. فكيف يجوز أن يُجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خلقًا سويًا؟ والضدّان لا يجتمعان! فأنكروا البعث من هذه الجهة. (إس، ٦، ٢)

بلايا

- البلايا منها ما يجب الصبر عليها كالمصائب من الأمراض والأسقام وفي الأموال والأولاد وما أشبه ذلك، ومنها ما لا يجب الصبر عليها كالكفر وسائر المعاصي. (الم، ٤٥، ٨)

بلوغ

- لا يكون البلوغ إلّا بكمال العقل. (مقا، ٤٨٠، ٦)
- البلوغ هو تكامل العقل، والعقل عندهم هو العلم، وإنّما سُمّي عقلًا لأنّ الإنسان يمنع به عمّا لا يمنع المجنون نفسه عنه، وأنّ ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنّما سُمّي عقاله عقالًا لأنّه يُمنَع به. (مقا، ٤٨٠، ١١)
- أكثر المتكلمين متّفقون على أن البلوغ كمال العقل. (مقا، ٤٨٢، ٧)

بيان

- *إنّه عليه السلام لم يؤخّر عنهم بيان شيء* مما دعا إليه عن وقت تكليفه لهم. وإنّما

جوّز فريق من أهل العلم تأخير البيان فيما حمله الله من الأحكام قبل بروز فعله لهم. فأمّا تأخير ذلك عن وقت فعله فغير جائز عند كافّتهم. ومعلوم عند سائر العقلاء أنّ ما دعا إليه النبي صلّى الله عليه وسلّم من واجبه من أمّته، من اعتقاد حدوثهم ومعرفة المُحدِث لهم وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنى وما هو عليه من صفات نفسه وصفات فعله وتصديقه فيما بلغهم من رسالته، مما لا يصحّ أن يؤخّر عنهم البيان فيه. لأنّه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لهم فيما كلّفهم من ذلك من مهلة ولا أمرهم بفعله في الزمن المتراخى عنه وإنّما أمرهم بفعل ذلك، ذلك الفور، وإذا كان ذلك من قبل أنه لو أخّر ذلك عنه لكان قد كلّفهم ما لا سبيل لهم إلى فعله وألزمهم ما لا طريق لهم إلى الطاعة فيه وهذا غير جائز عليه لما يقتضيه ذلك من بطلان أمره وسقوط طاعته. (رس، ٨٧، ١٦)

ت

تأثير

- قال "شيطان الطاق" إنّ الله لا يعلم شيئًا حتى يؤثّر إثره ويقدّره، والتأثير عندهم التقدير والتقدير الإرادة، فإذا أراد الشيء فقد علمه، وإذا لم يرده فلم يعلمه، ومعنى أراده عندهم أنه تحرّك حركةً هي إرادةٌ، فإذا تحرّك تلك الحركةَ علم الشيء وإلّا لم يجز الوصف له بأنّه عالمٌ به، وزعموا أنّه لا يوصف بالعلم بما لا يكون. (مقا، ٢٢٠، ١)

تأليف

- إنّ التأليف لا يُسمّى حتى يكون تأليف آخر، ولكنّ أحدهما قد يجوز على الجزء ولا نسمّيه تأليفًا اتّباعًا للّغة. (مقا، ٣٠١، ٨)
- قال "أبو الهذيل": خلق الشيء الذي هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره وهو إرادته له وقوله له: كن، والخلق مع المخلوق في حاله وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئًا لا يريده ولا يقول له كن، وثبت خلق العرض غيره وكذلك خلق الجوهر، وزعم أنّ الخلق الذي هو إرادة وقول لا في مكان، وزعم أنّ التأليف هو خلق الشيء مؤلّفًا وأنّ الطول هو خلق الشيء طويلًا، وأنّ اللون خلقه له ملوَّنًا، وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له وهو غيره، وإعادته له غيره وهو خلقه له بعد فنائه، وإرادة الله سبحانه للشيء غيره، وإرادته للإيمان غير أمره به. (مقا، ٣٦٣، ١٤)

تجسيم

- إختلفت المجسّمة فيما بينهم في التجسيم وهل للبارئ تعالى قَدْرٌ من الأقدار وفي مقداره على ست عشرة مقالة. (مقا، ٢٠٧، ٥)

تحقّق

- الاستبصار والتحقّق هو العلم بعد الشكّ. (مقا، ٥٢٦، ١٣)

ترجمان

- قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ما منكم من أحد إلّا سيكلّمه ربّه، ليس بينه وبين ترجمان. (توح، ١٩، ١٤)

تَرْك

- قد يوصف البارئ عزّ وجلّ بالتَرْك، وفعلُه للحركة في الجسم تركه لفعل السكون فيه، وقال قائلون: لا يجوز أن يوصف البارئ بالتَرْك على وجه من الوجوه. (مقا، ٣٧٧، ٥)
- قال قائلون بإثبات الترك وأنّه معنًى غير التارك، وأنّه كفّ النفس عن الشيء. (مقا، ٣٧٨، ١٥)

- قال قائلون بنفي الترك وأنّه ليس بشيء إلّا التارك، وليس له تَرْك. (مقا، ٣٧٨، ١٧)
- تَرْكُ الإنسان للشيء معنًى لا هو الإنسان ولا هو غيره. (مقا، ٣٧٩، ١)
- قال "عبّاد بن سليمان": أقول إنّ ترك الإنسان غير الإنسان، ولا أقول التَرْك غير التارك، لأنّي إذا قلت: الإنسان تاركٌ فقد أخبرت عنه وعن تَرْك. (مقا، ٣٧٩، ٢)
- تَرْك كل شيء غير أخذ ضدّه، وتَرْك السكون هو الإقدام على الحركة، وقال قائلون: تَرْكُ الشيء هو أخذ ضدّه. (مقا، ٣٧٩، ٧)
- لا يجوز على الأفعال المتولّدة التَرْك، وهذا قول "عبّاد" و"الجُبّائي". وقال قائلون: قد يجوز أن تُترَك الأفعال المتولّدة، وأنّ الإنسان قد يترك الكثير من الأفعال في غيره بتركه لسببه. (مقا، ٣٨٠، ٤)
- قال بعضهم: من الإقدام ما يحتاج إلى خاطر وهو المباشر وكثير من المتولّدات، وأكثر المتولّدات يستغني عن الخاطر، ولكن قد أترُكُ لا لخاطر يدعو إلى الترك، وزعموا أيضًا أنّهم يتركون ما لا يعرفونه قط ولم يذكروه. (مقا، ٣٨٠، ١٥)

تَرْك للشيء

- لمّا لم يكن العجز مضادًّا للفعل وإنّما يضادّ القدرة، وكان التَرْكُ للشيء فعل ضدّه، فكان الباري تعالى لم يزل غير فاعل لشيء على وجه من الوجوه لم يجب بنفي الفعل عنه في أزله عجزٌ ولا تركٌ. (الم، ٢٠، ٢)

تروك

- إنّ التروك كلّها من أفعال القلوب، وزعم بعضهم في الإقدام مثل ذلك، وزعم سائرهم أنّ التَرْكَ والإقدام يكونان بغير القلب كما يكونان بالقلب. (مقا، ٣٨١، ٣)

تسديد

- يقال لهم (المعتزلة): أليست إستطاعة الإيمان نعمة من الله عزّ وجلّ وفضلًا وإحسانًا؟ فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون توفيقًا وتسديدًا فلا بدّ من الإجابة إلى ذلك. ويقال لهم: فإذا كان الكافرون قادرين على الإيمان فما أنكرتم أن يكونوا موفّقين للإيمان، ولو كانوا موفّقين مسدَّدين لكانوا ممدوحين، وإذا لم يجز ذلك لم يجز أن يكونوا على الإيمان قادرين، ووجب أن يكون الله عزّ وجلّ إختصّ بالقدرة على الإيمان للمؤمنين. (إيا، ١٣٦، ٨)
- يقال لهم (المعتزلة): أليست استطاعة الإيمان نعمة من الله تعالى وفضلًا وإحسانًا؟ فإذا قالوا نعم قيل لهم: فبما أنكرتم أن يكون توفيقًا وتسديدًا؟ فلا بدّ من الإجابة إلى ذلك، يقال لهم: فإذا كان الكافرون قادرين على الإيمان فبما أنكرتم أن يكونوا موفقين للإيمان؟ ولو كانوا موفقين مسدّدين لكانوا ممدوحين، وإذا لم

يجز ذلك لم يجز أن يكونوا على الإيمان قادرين ووجب أن يكون الله تعالى اختصّ بالقدرة على الإيمان للمؤمنين. (توح، ٣٥، ٣٤)

- قال قائلون: التوفيق هو الحكم من الله أنّ الإنسان موفّق وكذلك التسديد. (مقا، ٢٦٢، ١٤)

- قال "جعفر بن حرب": التوفيق والتسديد لطفان من ألطاف الله سبحانه لا يوجبان الطاعة في العبد ولا يضطرّانه إليها، فإذا أتى الإنسان بالطاعة كان موفّقًا مُسدَّدًا. (مقا، ٢٦٢، ١٥)

تسمية

- إنّ الوصف هو الصفة وإنّ التسمية هي الإسم. (مقا، ٥٢٩، ١٤)

تشبيه

- أجمعوا على أنّه تعالى لم يزل موجودًا، حيًّا، قادرًا، عالمًا، مريدًا، متكلّمًا، سميعًا، بصيرًا على ما وصف به نفسه وتسمّى به في كتابه وأخبرهم به رسوله ودلّت عليه أفعاله. وأنّ وصفه بذلك لا يوجب شبهه لمن وصف من خلقه بذلك من قبل أن الشيئين لا يشبهان بغيرهما ولا باتّفاق أسمائهما، وإنّما يشبهان بأنفسهما. فلما كانت نفس الباري تعالى غير مشبّهة بشيء من العالم بما ذكرناه آنفًا لم يكن وصفه بأنّه حي وقادر وعالم يوجب تشبيه لمن وصفناه بذلك منّا، وإنّما يوجب اتّفاقهما في ذلك اتّفاقًا في حقيقة القادر العالم. وليس اتّفاقهما في حقيقة ذلك يوجب تشابهًا بينهما وإن كانا قد اتّفقا في حقيقة الموجود. ولو وجب تشابههما بذلك لوجب تشابه السواد والبياض بكونهما موجودين. فلما لم يجب بذلك بينهما تشابه، وإن كان قد اتّفقا في حقيقة الموجود، لم يجب من وصف الباري عزّ وجلّ بأنه حي عالم قادر ووصف الإنسان بذلك تشابههما وإن اتّفقا في حقيقة ذلك. وأنّه كان الله عزّ وجلّ لم يزل مستحقًّا لذلك والإنسان مستحقًّا لذلك عند خلق الله إيّاه وخلق هذه الصفات فيه. (رس، ٩٣، ٢٦)

تصرُّف

- إنّ الإنسان لا يقدر بقدرة واحدة على مقدورين، كما أنّه لا يعلم بعلم واحد يكتبه شيئًا من تصرّفه إلّا بقدرة تخصّه في حال وجوده. لأنّ التصرّف لا يصحّ وجوده إلّا بها. فلو وجد تصرّفه مع عدم القدرة عليه لاستغنى في وجوده عنها. كما أنه لو وجدت الحركة مع عدم محلّها لاستغنت في الوجود عنه ولم يحتج إليه. (رس، ١٠١، ٢٢)

تصرُّف الخلق

- إنّ ما عليه جميع سائر الخلق من تصرّفهم قد قدّره الله عزّ وجلّ قبل خلقه لهم وأحصاه في اللوح المحفوظ لهم وأحاط علمه به وبهم وأخبر بما يكون منهم وأنّ أحدًا لا يقدر على تغيير شيء من ذلك ولا

الخروج عمّا قدّره الله تعالى وسبق علمه به. وبما يتصرّفون في علمه ينتهون إلى مقادير: فمنهم شقي وسعيد. (رس، ١٠٢، ٢٣)

تضاد

- قال "النظّام": الأعراض لا تتضادّ والتضادّ إنّما هو بين الأجسام كالحرارة والبرودة والسواد والبياض والحلاوة والحموضة وهذه كلها أجسام متفاسدة يفسد بعضها بعضًا، وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادّان. (مقا، ٣٧٦، ٦)

تفاوت

- إن قال فما معنى قوله تعالى ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۢ﴾ (الملك: ٣) قيل له قال الله تعالى ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ (الملك: ٣) واحدة فوق الأخرى ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۢ﴾ (الملك: ٣) يعني في السموات لأنّه قال ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ﴾ (الملك: ٣) بعد ذكره السموات ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ (الملك: ٣) يعني من شقوق والكفر لا شقوق فيه. (الم، ٤٨، ٧)

تفصيل

- إنّ الأشياء كلها مِن الله في الجملة، ولا يطلق بلفظ الشرّ أنّه من الله تعالى، كما يقال الأشياء كلها لِلّه في الجملة، ولا يقال على التفصيل الزوجة والولد لِلّه تعالى، وكما تقول في الجملة ما دون الله ضعيف، ولا يقال على التفصيل دين الله ضعيف. (الم، ٤٧، ١٣)

تفضُّل

- يقال لهم (المعتزلة): أخبرونا عن قوة الإيمان أليست فضلًا من الله عزّ وجلّ؟ فلا بدّ من نعم. فيقال لهم :فالتفضُّل أليس هو ما للمتفضِّل أن لا يتفضَّل به، وله أن يتفضَّل به؟ فلا بدّ من الإجابة إلى ذلك بنعم، لأنّ ذلك هو الفرق بين الفضل وبين الإستحقاق. (إبا، ١٣٧، ٧)
- أجمعوا على أنّه تفضّل على بعض خلقه بالتوفيق والهدى. وحبّب إليهم الإيمان وشرح صدورهم به وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان. وجعلهم راشدين كما قال الله عزّ وجلّ ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ (الأنعام: ١٢٥) وقال ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ (الحجرات: ٧) يعدّد بذلك نعمته عليهم. (رس، ١٠٣، ٥)
- التفضل هو ما للمتفضِّل أن يتفضَّل به، وله أنْ لا يتفضَّل به. (الم، ٢٠، ١٤)
- البخل أن لا يفعل الفاعل ما يجب عليه فعله، فأمّا ما كان تفضُّلًا فللمتفضّل أن يتفضل به وله أن (لا) يتفضل به، وما كان تفضّلًا لم يلحق البخل في أن لا يفعله الفاعل. (الم، ٧٠، ١٤)

تقدير

- قال "شيطان الطاق" إنّ الله لا يعلم شيئًا

حتى يؤثّر إثره ويقدّره، والتأثير عندهم التقدير والتقدير الإرادة، فإذا أراد الشيء فقد علمه، وإذا لم يرده فلم يعلمه، ومعنى أراده عندهم أنه تحرّك حركةً هي إرادةٌ، فإذا تحرّك تلك الحركةَ علم الشيء وإلّا لم يجز الوصف له بأنّه عالمٌ به، وزعموا أنّه لا يوصف بالعلم بما لا يكون. (مقا، ٢٢٠، ١)

تقية

- جائز أنْ يُظهر الإمام الكفر والرضى به والفسق على طريق التقيّة. (مقا، ٤٧٠، ١٦)

تكليف

- إنّ الله عزّ وجلّ قد كلّف الكفّار الإيمان والتصديق بنبيّه صلّى الله عليه وسلّم وإن كانوا غير عاملين بذلك لأن النبي صلّى الله عليه وسلّم قد أوضح لهم الدلالة ولزمهم حكم الدعوة. وإنما وجب عليهم من إيجاب الله عزّ وجلّ له. وطريقة معرفتهم بذلك، العقول التي جعلت آلة تمييزهم. وأنهم أثموا في ذلك من قبل إعراضهم عن تأمّل ما دعوا إلى تأمّله من الأدلّة التي جعل لهم بها السبيل إلى معرفة وجوب ما دُعُوا إليه من النظر في آياته. (رس، ١٠١، ٨)
- إنّ الله تعالى قال ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ (هود: ٢٠) وقال ﴿وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ (الكهف: ١٠١) وقد أُمروا أنْ يسمعوا الحق وكلّفوه. فدلّ ذلك على جواز تكليف ما لا يطاق وإنّ من لم يقبل الحق ولم يسمعه على طريق القبول لم يكن مستطيعًا. (الم، ٥٨، ١٢)
- لا يجب على الإنسان التكليف ولا يكون كامل العقل ولا يكون بالغًا إلّا وهو مضطرٌّ إلى العلم بحسن النظر، وأنّ التكليف لا يلزمه حتى يخطر بباله أنّك لا تأمن إن لم تنظر أن يكون للأشياء صانع يعاقبك بترك النظر، أو ما يقوم مقام هذا الخاطر من قول مَلَكٍ أو رسولٍ أو ما أشبه ذلك، فحينئذٍ يلزمه التكليف، ويجب عليه النظر، والقائل بهذا القول "محمد بن عبد الوهّاب الجبّائي". (مقا، ٤٨١، ٩)
- لا يكون الإنسان بالغًا كاملًا داخلًا في حدّ التكليف إلّا مع الخاطر والتنبيه، وأنّه لا بدّ في العلوم التي في الإنسان والقوّة التي فيه على اكتساب العلوم من خاطر وتنبيهٍ، وإنْ لم يكن مضطرًّا إلى العلم بحسن النظر، وهذا قول بعض "البغداديين". (مقا، ٤٨١، ١٦)
- لا يكون الإنسان بالغًا إلّا بأن يُضطرّ إلى علوم الدين، فمن اضطُرّ إلى العلم بالله وبرسله وكتبه فالتكليف له لازم والأمر عليه واجب، ومن لم يُضطرّ إلى ذلك فليس عليه تكليف وهو بمنزلة الأطفال، وهذا قول "ثمامة بن أشرس النميري". (مقا، ٤٨٢، ٤)

تكليف الاستدلال

- إنه لا يصحّ تكليف الإنسان الطاعة ونهيه عن المعصية إلّا مع صحّة بدنه وسلامة آلات فعله، وإن كان لكل فعل يكتسبه قوة

تخصّه غير القوة عليه على تركه، وغير الفعل المقدور بها وغير صحّة بدنه، كما أنّه لا يصحّ أن يكلّف فعلًا إلّا بصحة عقله وآلات تميّزه وإن كان يحتاج في المعرفة لكل ما دعى إلى معرفته إلى علم يخصّه ويصحّ معه فعله. وليس يجب إذا كلّفوا معرفة ما لا يعملونه في حال التكليف لأعراضهم، أن يكلّفوا الفعل مع عدم جميع علومهم، إذ كان عدم جميع علومهم يخرجهم عن صحّة عقولهم ويصيّرهم إلى الجنون الذي لا يصحّ تكليف الاستدلال معه. وكذلك الحكم في تكليفهم الإيمان الذي علّم الله أنهم لا يفعلونه وسبق في الكتاب أنهم لا يكتسبونه. وهم غير قادرين عليه ولا على الخروج من علم الله فيه وخبرهم عنه به. (رس، ١٠٢، ٨)

- لا يجب إذا كلّفوا ما هم غير قادرين على ما كلّفوه من الإيمان لتشاغلهم عنه بالكفر الذي نهوا عنه، أن يكلّفوا الأفعال مع عدم جميع القُدَر، من قبل أن خروجهم عن جميع القُدَر يصيّرهم إلى العجز وفساد الأبدان والآلات التي لا يصحّ منهم الفعل مع عدمها، كما لا يصحّ تكليفهم الاستدلال مع عدم جميع العلوم من قبل أن عدم جميع العلوم يصيِّرهم إلى فساد آلات الاستدلال التي لا يتأتّى لهم الاستدلال مع فسادها، وإنّما يصحّ تكليفهم الأفعال مع صحّة عقولهم وأبدانهم التي يتأتّى لهم الأفعال معها. وكونهم غير قادرين على ما تركوا من الأفعال وتشاغلوا عنه، لا يخرجهم عن صحّة أبدانهم ولا يصيِّرهم إلى العجز الذي لا يصحّ معه فعلهم. كما أن كونهم غير عالمين ما دعوا إلى معرفته وتشاغلهم بالأعراض عن الاستدلال عليه، لا يخرجهم عن صحة عقولهم ولا يصيّرهم إلى الجنون الذي لا يصحّ معه تكليفهم. (رس، ١٠٢، ١٦)

تكليف الطاعة

- إنه لا يصحّ تكليف الإنسان الطاعة ونهيه عن المعصية إلّا مع صحّة بدنه وسلامة آلات فعله، وإن كان لكل فعل يكتسبه قوة تخصّه غير القوة عليه على تركه، وغير الفعل المقدور بها وغير صحّة بدنه، كما أنّه لا يصحّ أن يكلّف فعلًا إلّا بصحة عقله وآلات تميّزه وإن كان يحتاج في المعرفة لكل ما دعى إلى معرفته إلى علم يخصّه ويصحّ معه فعله. وليس يجب إذا كلّفوا معرفة ما لا يعملونه في حال التكليف لأعراضهم، أن يكلّفوا الفعل مع عدم جميع علومهم، إذ كان عدم جميع علومهم يخرجهم عن صحّة عقولهم ويصيّرهم إلى الجنون الذي لا يصحّ تكليف الاستدلال معه. وكذلك الحكم في تكليفهم الإيمان الذي علّم الله أنهم لا يفعلونه وسبق في الكتاب أنهم لا يكتسبونه. وهم غير قادرين عليه ولا على الخروج من علم الله فيه وخبرهم عنه به. (رس، ١٠٢، ٢)

تكليم

- التكليم هو المشافهة بالكلام، ولا يجوز أن يكون كلام المُتكلّم حالًا في غيره،

مخلوقًا في شيء سواه، كما لا يجوز ذلك في العلم. (إبا، ٥٨، ٤)

تنافِ

- اختلفوا في ماهيّة القول المتناقض فقال قوم: هو قولك فلانٌ قائمٌ قاعدٌ وما كان في نجاره. وقال بعضهم: ليس هذا هكذا لأنّ قاعدًا إثباتٌ، كما أنّ قائمًا إثبات، والإثباتان لا يتناقضان وإنْ فسدا أو فسد أحدهما، وإنّما يقع التناقض والتنافي في قولك فلانٌ قائمٌ لا قائمٌ وليس بقائم، وهو قائمٌ لأنّ الثاني نفيٌ لمعنى الأول. (مقا، ٣٨٨، ١)

تناقض

- اختلفوا في ماهيّة القول المتناقض فقال قوم: هو قولك فلانٌ قائمٌ قاعدٌ وما كان في نجاره. وقال بعضهم: ليس هذا هكذا لأنّ قاعدًا إثباتٌ، كما أنّ قائمًا إثبات، والإثباتان لا يتناقضان وإنْ فسدا أو فسد أحدهما، وإنّما يقع التناقض والتنافي في قولك فلانٌ قائمٌ لا قائمٌ وليس بقائم، وهو قائمٌ لأنّ الثاني نفيٌ لمعنى الأول. (مقا، ٣٨٨، ١)

تنزيه

- إنّه ليس في خلقه، ولا خَلْقُه فيه، وأنه مستوٍ على عرشه بلا كيف ولا استقرار، وتعالى عمّا يقول الظالمون علوًا كبيرًا. فلم يثبتوا له في وصفهم حقيقة، ولا أوجبوا له بذكرهم إيّاه وحدانيّة، إذ كل كلامهم يؤول إلى التعطيل، وجميع أوصافهم تدلّ على النفي، يريدون بذلك التنزيه ونفي التشبيه؟ فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفي والتعطيل. (إبا، ٩٢، ٩)

توحيد

- الخوارج جميعًا يقولون بخلق القرآن، والإباضيّة تخالف المعتزلة في التوحيد في الإرادة فقط لأنّهم يزعمون أنّ الله سبحانه لم يزل مريدًا لمعلوماته التي تكونُ أنْ تكونَ، ولمعلوماته التي لا تكونُ أن لا تكونَ، والمعتزلة إلّا "بشر بن المعتمر" ينكرون ذلك. (مقا، ١٢٤، ٦)

توفيق

- يقال لهم (المعتزلة): أليست إستطاعة الإيمان نعمة من الله عزّ وجلّ وفضلًا وإحسانًا؟ فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون توفيقًا وتسديدًا فلا بدّ من الإجابة إلى ذلك. ويقال لهم: فإذا كان الكافرون قادرين على الإيمان فما أنكرتم أن يكونوا موفّقين للإيمان، ولو كانوا موفّقين مسدَّدين لكانوا ممدوحين، وإذا لم يجز ذلك لم يجز أن يكونوا على الإيمان قادرين، ووجب أن يكون الله عزّ وجلّ إختصّ بالقدرة على الإيمان للمؤمنين. (إبا، ١٣٦، ٨)

- يقال لهم (المعتزلة): أليست استطاعة الإيمان نعمة من الله تعالى وفضلًا وإحسانًا؟ فإذا قالوا نعم قيل لهم: فيما أنكرتم أن يكون توفيقًا وتسديدًا؟ فلا بدّ

من الإجابة إلى ذلك، يقال لهم: فإذا كان الكافرون قادرين على الإيمان فيما أنكرتم أن يكونوا موفقين للإيمان؟ ولو كانوا موفقين مسدّدين لكانوا ممدوحين، وإذا لم يجز ذلك لم يجز أن يكونوا على الإيمان قادرين ووجب أن يكون الله تعالى اختصّ بالقدرة على الإيمان للمؤمنين. (توح، ٣٥، ٣٤)

- قال قائلون: التوفيق من الله سبحانه ثوابٌ يفعله مع إيمان العبد، ولا يُقال للكافر مُوفَّقٌ وكذلك التسديد. (مقا، ٢٦٢، ١١)

- قال قائلون: التوفيق هو الحكم من الله أنّ الإنسان موفَّق وكذلك التسديد. (مقا، ٢٦٢، ١٣)

- قال "جعفر بن حرب": التوفيق والتسديد لطفان من ألطاف الله سبحانه لا يوجبان الطاعة في العبد ولا يضطرّانه إليها، فإذا أتى الإنسان بالطاعة كان موفَّقًا مُسدَّدًا. (مقا، ٢٦٢، ١٥)

- قال "الجُبّائي": التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله سبحانه أنّه إذا فعله وُفّق الإنسان للإيمان في الوقت، فيكون ذلك اللطف توفيقًا لأنْ يؤمن، وأنّ الكافر إذا فعل به اللطف الذي يوفّق للإيمان في الوقت الثاني فهو موفَّق لأن يؤمن في الثاني، ولو كان في هذا الوقت كافرًا، وكذلك العصمة عنده لطفٌ من ألطاف الله. (مقا، ٢٦٣، ١)

- قال أهل الإثبات: التوفيق هو قوة الإيمان وكذلك العصمة. (مقا، ٢٦٣، ٦)

توفيق المؤمنين

- يقال لهم (المعتزلة): غذا كان توفيق المؤمنين بالله فيما أنكرتم أن يكون خذلان الكافرين من قبل الله تعالى، وإلّا فإن زعمتم أنّ الله وفّق الكافرين بالإيمان فقولوا عصمهم من الكفر وكيف يعصمهم من الكفر وقد وقع الكفر منهم؟ فإن أثبتوا أن الله خذلهم قيل لهم: فالخذلان من الله أليس هو الكفر الذي خلقه فيهم؟ فإن قالوا نعم وافقوا، وإن قالوا لا قيل لهم: فما ذلك الخذلان الذي خلقه؟ فإن قالوا تخليته إيّاهم والكفر، قيل لهم: أوليس من قولكم أنّ الله خلّا بين المؤمنين وبين الكفر؟ فمن قولهم نعم قيل لهم: فإذا كان الخذلان التخلية بينهم وبين الكفر فقد لزمكم أن يكون خَذَل المؤمنين لأنّه خلّا بينهم وبين الكفر، وهذا خروج عن الدين، فلا بدّ لهم أن يثبتوا لهم الخذلان للكفر الذي خلقه الله فيهم فيتركوا القول بالقَدَر. (توح، ٤٠، ٨)

تولُّد

- كان يزعم (ضرّار) أنّ كل ما تولّد عن فعله كالألم الحادث عن الضربة وذهاب الحجر الحادث عن الدفعة فعلٌ لله سبحانه وللإنسان. (مقا، ٢٨١، ١١)
- ما تولّد عن فعلنا كنحو الأحر (؟) الحادث من البياض، والحمرة وطعم الفالوذج عند جمع النشأ والسكّر وإنضاجه، وكنحو الرائحة الحادثة والألم الحادث عند الضرب، واللّذة الحادثة عند أكل الشيء،

وخروج الروح الحادث عند الوجبة، وخروج النطفة الحادث عند الحركة، وذهاب الحجر عند الدفعة، وذهاب السهم عند الإرسال، والإدراك الحادث إذا فتحنا أبصارنا، كل ذلك فعلُنا حادثٌ عن الأسباب الواقعة منّا، وكذلك انكسار اليد والرجل الحادث عند السقوط فعلُ من أتى بسببه، وكذلك صحّة اليد بالجبر وصحّة الرجل بالجبر فعل الإنسان. (مقا، ٤٠١، ٥)

- قال "ثمامة": لا فِعْلَ للإنسان إلّا الإرادة، وأنّ ما سواه حَدَث لا من مُحدِث، كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة وما أشبه ذلك، وزعم أنّ ذلك يضاف إلى الإنسان على المجاز. (مقا، ٤٠٧، ٩)

- قال "ضرّار" و"حفص الفرد": ما تولّد من فعلهم مما يمكنهم الإمتناع منه متى أرادوا فهو فعلهم، وما سوى ذلك مما لا يقدرون على الإمتناع منه متى أرادوا فليس بفعلهم، ولا وجب لسببٍ وهو فعلهم. (مقا، ٤٠٧، ١٤)

- كان "ضرّار بن عمرو" يزعم أنّ الإنسان يفعل في غير حيّزه وأنّ ما تولّد عن فعله في غيره من حركة أو سكون فهو كسبٌ له خلقٌ لله عزّ وجل، وكل أهل الإثبات غير "ضرّار" يقولون: لا فعل للإنسان في غيره ويحيلون ذلك. (مقا، ٤٠٨، ٥)

ث

ثقل

- الثقل هو الثقيل وكذلك الخفّة هو الخفيف وإنّما يكون الشيء أثقل بزيادة الأجزاء، وهذا قول جمهور المعتزلة وهو قول "الجُبّائي". (مقا، ٤٢٠، ١٥)

ثواب

- قال "إبرهيم النظّام" لا يكون الثواب إلّا في الآخرة وإن ما يفعله الله سبحانه بالمؤمنين في الدنيا من المحبّة والولاية ليس بثواب لأنّه إنّما يفعله بهم ليزدادوا إيمانًا وليمتحنهم بالشكر عليه. (مقا، ٢٦٦، ٧)
- قال سائر المعتزلة إن الثّواب قد يكون في الدنيا وأنّ ما يفعله الله سبحانه من الولاية والرضى على المؤمنين فهو ثواب. (مقا، ٢٦٦، ١٠)

ج

جارحة

- اليد إذا لم تكن نعمة في الشاهد لم تكن إلّا جارحة. (إبا، ١٠٣، ٨)
- إن قالوا أليس في عدم الجارحة عدم الفعل، قيل لهم في عدم الجارحة عدم القدرة، وفي عدم القدرة عدم الاكتساب، لأنّها إذا عدمت عدمت القدرة، فلعدم القدرة ما استحال الكسب إذا عدمت الجارحة، لا لعدم الجارحة، ولو عدمت الجارحة ووجدت القدْرة لكان الإكتساب واقعًا، ولو كان إنّما استحال الإكتساب لعدم الجارحة، لكان إذا وجدت وُجِد الكسب. فلمّا كانت توجد ويقارنها العجز وتعدم القدرة فلا يكون كسب، عُلِمَ أنّ الإكتساب إنّما لم يقع لعدم الإستطاعة لا لعدم الجارحة. (الم، ٥٧، ١)

جزء

- إنّ الجزء مُحتمِل لجميع أجناس الأعراض. (مقا، ٣٠١، ٧)
- قال "النظّام": لا جزءَ إلّا وله جزءٌ ولا بعضٍ إلّا وله بعض ولا نصف إلّا وله نصفٌ، وإنّ الجزء جائزٌ تجزئته أبدًا ولا غاية له من باب التجزّؤ. (مقا، ٣١٨، ٦)

جزء لا يتجزّأ

- إنّ الجزء الذي لا يتجزّأ جسم يحتمل الأعراض. (مقا، ٣٠١، ٥)
- إنّ الجزء الذي لا يتجزّأ إذا جامع جزءًا آخر لا يتجزّأ فكل واحد منهما جسمٌ في حال الاجتماع لأنه مؤتلف بالآخر، فإذا إفترقا لم يكونا ولا واحد منهما جسمًا، وهذا قول بعض البغداديين. (مقا، ٣٠٢، ٢)
- إنّ الجزء الذي لا يتجزّأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وأنّه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره وأنّ الخردلة يجوز أن تتجزّأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزّأ، وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزّأ الحركة والسكون والإنفراد وأن يماسّ ستة أمثاله بنفسه، وأن يجامع غيره ويفارق غيره، وأن يُفرده الله فتراه العيون، ويخلق فينا رؤيةً له وإدراكًا له، ولم يُجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، وقال لا يجوز ذلك إلّا للجسم، وأجاز عليه من الأعراض ما وصفنا. (مقا، ٣١٤، ١٣)

جزءان لا يتجزّءان

- زعم بعض المتكلمين أنّ الجزءين اللذَين لا يتجزّءان يحلّهما جميعًا التأليف، وأنّ التأليف الواحد يكون في مكانين، وهذا قول "الجُبّائي". (مقا، ٣٠٣، ٧)

الجسم

- قول "الشحّام": . . . إنّ الجسم في حال كونه موجود مخلوق. (مقا، ١٦٢، ١٦)

جسم

- إن قال قائل لم أَنكرتم أنْ يكون الله تعالى جسمًا، قيل له أنكرنا ذلك لإنّه لا يخلو أن يكون القائل لذلك أراد ما أنكرتم أنْ يكون طويلًا عريضًا مجتمعًا أو أن يكون أراد تسميته جسمًا وإن لم يكن طويلًا عريضًا مجتمعًا عميقًا. (الم، ١٠، ١)
- إنّ الجسم لمّا لَمْ يسبق المُحدَثات وجب حدوثه بدخوله في معنى الحدث، وليس يجب إذا دخل في الحدث بمشاركة المُحدَثات في معنى الحَدَث، إذا كان من المُحدَثات ما هو حركة أن يكون الجسم حركة، وإذا كان منها ما هو جسم (لا) يجب أن تكون الحركة جسمًا، إذ لم يكونا يستويان في معنى جسم وحركة واستويا في معنى الحدوث. (الم، ٤٢، ٨)
- إنّ الإنسان أعراض مجتمعة وكذلك الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومجسّة وغير ذلك، وأنّ الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجسامًا. (مقا، ٢٨١، ٦)
- الجسم هو ما احتمل الأعراض كالحركات والسكون وما أشبه ذلك. (مقا، ٣٠١، ٣)
- الجسم إنّما كان جسمًا للتأليف والإجتماع. (مقا، ٣٠٢، ١)
- معنى الجسم أنّه مؤتلف وأقلُّ الأجسام جزءان. (مقا، ٣٠٢، ٥)
- قال "أبو الهذيل" الجسم هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقلّ ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدها يمين والآخر شمال وأحدهما ظهر والآخر بطن وأحدهما أعلى والآخر أسفل. (مقا، ٣٠٢، ١٦)
- قال "معمّر": (الجسم) هو الطويل العريض العميق، وأقلّ الأجسام ثمانية أجزاء، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض، وهي تفعلها بإيجاب الطبع، وأنّ كل جزء يفعل في نفسه ما يحلّه من الأعراض. (مقا، ٣٠٣، ٩)
- قال "هشام بن عمرو الفوطي" أنّ الجسم ستة وثلثون جزءًا لا يتجزّأ وذلك أنّه جعله ستة أركان، وجعل كل ركن منه ستة أجزاء، فالذي قال أبو الهذيل أنّه جزءٌ جعله هشام ركنًا. (مقا، ٣٠٤، ١)
- قال قائلون: الجسم الذي سمّاه أهل اللغة جسمًا هو ما كان طويلًا عريضًا عميقًا ولم يحدّوا في ذلك عددًا من الأجزاء، وإن كان لأجزاء الجسم عدد معلوم. (مقا، ٣٠٤، ٨)
- قال "هشام بن الحكم": معنى الجسم أنّه موجود، وكان يقول إنّما أُريدُ بقولي جِسْمٌ أنّه موجود وأنّه شيءٌ وأنّه قائم بنفسه. (مقا، ٣٠٤، ١٠)
- قال "النظّام": الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عددٌ يوقَف عليه، وأن لا نِصْفَ إلا وله نصفٌ، ولا جزءَ إلّا وله جزءٌ. (مقا، ٣٠٤، ١٣)
- الجسم هو الجوهر والأعراض التي لا

ينفكّ منها . . . يقول: الجسم هو المكان ويعتلّ في البارئ تعالى أنّه ليس بجسم بأنّه لو كان جسمًا لكان مكانًا، ويعتلّ أيضًا بأنّه لو كان جسمًا لكان له نصف. (مقا، ٣٠٤، ١٦)

- قال "ضرّار بن عمرو": الجسم أعراضٌ ألّفت وجُمعت فقامت وثبتت فصارت جسمًا يحتمل الأعراض إذا حلّ (؟) والتغيير من حال إلى حال. (مقا، ٣٠٥، ٥)
- الجسم إنّما هو اخلاطٌ كنحو الطعم واللون والرائحة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا وكذا. (مقا، ٥٦٧، ٩)

جملة

- إنّ الأشياء كلها مِن الله في الجملة، ولا يطلق بلفظ الشرّ أنّه من الله تعالى، كما يقال الأشياء كلها لِلّه في الجملة، ولا يقال على التفصيل الزوجة والولد لِلّه تعالى، وكما نقول في الجملة ما دون الله ضعيف، ولا يقال على التفصيل دين الله ضعيف. (الم، ٤٧، ١٢)

جنة

- إنّ الجنّة والنار مخلوقتان. وإنّ من مات وقتل فبأجله مات وقتل، وإنّ الأرزاق من قبل الله سبحانه يرزقها. (توح، ٦، ٣٦)

جهل

- فلمّا كان الله عزّ وجلّ لم يزل عالمًا إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفًا استحال أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفًا، لأن خلاف الكلام الذي لا يكون معه كلام سكوت أو آفة، كما أن خلاف العلم الذي لا يكون معه علم جهل أو شك أو آفة ويستحيل أن يوصف ربنا جلّ وعلا بخلاف العلم، وكذلك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات، فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلّمًا كما وجب أن يكون لم يزل عالمًا. (توح، ١٣، ٢٦)

جواهر

- الجواهر على ضربين: جواهر مركّبة وجواهر بسيطة غير مركّبة، فما ليس بمركّب من الجواهر فليس بجسم وما هو مركّب منها فجسم. (مقا، ٣٠٧، ١٥)
- الجواهر على جنس واحد وهي بأنفسها جواهر، وهي متغايرة بأنفسها ومتّفقة بأنفسها، وليست تختلف في الحقيقة، والقائل بهذا هو "الجُبّائي". (مقا، ٣٠٨، ٩)
- الجواهر أربعة أجناس متضادّة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وهم "أصحاب الطبائع". (مقا، ٣٠٩، ١)

جوهر

- معنى الجوهر أنّه يحتمل الأعراض، وهذا قول "أبي الحسين الصالحي". (مقا، ٣٠١، ٦)
- الجوهر ما إذا وجد كان حاملًا للأعراض، وزعم صاحب هذا القول أنّ الجواهر

جواهر بأنفسها وأنّها تُعلم جواهر قبل أن تكون، والقائل بهذا القول هو "الجُبّائي". (مقا، ٣٠٧، ٢)

- قال "الصالحي": الجوهر هو ما احتمل الأعراض وقد يجوز عنده أن يوجد الجوهر ولا يخلق الله فيه عرضًا، ولا يكون محلًّا للأعراض إلّا أنّه محتمل لها. (مقا، ٣٠٧، ٥)

- ليس كل جوهر جسمًا، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محالٌ أن يكون جسمًا لأنّ الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك، وهذا قول "أبي الهذيل" و"معمّر" وإلى هذا القول يذهب "الجُبّائي". (مقا، ٣٠٧، ١٠)

- لا جوهر إلّا جسم، وهذا قول "الصالحي". (مقا، ٣٠٧، ١٤)

ح

حاكم

- إرادة الله سبحانه أن يقيم القيامة يعني أنّه حاكمٌ بذلك مُخبرٌ به. (مقا، ٣٦٥، ٦)
- زعم جماعة من "البغداديين" من المعتزلة أنّ الوصف لله بأنّه مريد قد يكون بمعنى أنّه كوّن الشيء، والإرادة لتكوين الشيء هي الشيء، وقد يكون الوصف لله بأنّه مريد للشيء بمعنى أنّه آمر بالشيء كنحو (؟) الوصف له بأنّه مريد بمعنى أنه حاكم بالشيء مُخبر عنه وكنحو (؟) إرادته الساعة أن تقوم القيامة في وقتها، ومعنى ذلك أنّه حاكم بذلك مُخبِر به، وهذا قول "إبرهيم النظّام". (مقا، ٥٠٩، ١٥)

حال

- إذا كان تحوُّل النطفة علقةً ثم مضغة ثم لحمًا ودمًا وعظمًا أعظم في الأعجوبة كان أولى أنْ يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال. (الم، ٧، ٢)

حَدَث

- إنّ الجسم لمّا لَمْ يسبق المُحدَثات وجب حدوثه بدخوله في معنى الحدث، وليس يجب إذا دخل في الحدث بمشاركة المُحدَثات في معنى الحَدَث، إذا كان من المُحدَثات ما هو حركة أن يكون الجسم حركة، وإذا كان منها ما هو جسم (لا) يجب أن تكون الحركة جسمًا، إذ لم يكونا يستويان في معنى جسم وحركة واستويا في معنى الحدوث. (الم، ٤٢، ٩)

حركات

- قال "الجبّائي" إنّ الحركات والسكون أكوان للجسم والجسم في حال خلق الله له ساكن. (مقا، ٣٢٥، ١١)
- قال "هشام بن الحكم": الحركات وسائر الأفعال من القيام والقعود والإرادة والكراهة والطاعة والمعصية وسائر ما يثبت المثبتون الأعراض أعراضًا أنّها صفات الأجسام، لا هي الأجسام ولا غيرها، أنّها (؟) ليست بأجسام فيقعَ عليها التغاير. (مقا، ٣٤٤، ٩)
- قال "إبرهيم النظّام": حركات الإنسان وأفعاله كلها جنسٌ واحدٌ وأنّ الحركات هي الأكوان وأن الجنس الواحد لا يفعل شيئين متضادَّين كما لا يكون بالنار تبريد وتسخين. (مقا، ٣٥١، ١١)
- قال "أبو الهذيل": الحركات والسكون غير الأكوان والمماسّات، وحركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثاني في حال كونه فيها، وهي انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه، وسكون الجسم في المكان هو لَبْثُه فيه زمانَين، فلا بُدّ في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين، ولا بُدَّ للسكون من زمانين. (مقا، ٣٥٥، ٣)

حركة

- أمّا الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود في القرآن وهما يدلّان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق، قال الله تعالى مخبرًا عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في قصة أفول الكوكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان إلى مكان ما دلّ على أنّ ربّه عزّ وجلّ لا يجوز عليه شيء من ذلك، وأنّ من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإلّه. (إس، ٤، ١٦)
- نقول لمن زعم أنه لا حركة إلّا وقبلها حركة، لو كان الأمر هكذا لم تحدث منها واحدة لأن ما لا نهاية له لا حَدَث له. (إس، ٧، ٤)
- قال "النظّام": الأجسام كلّها متحرّكة، والحركة حركتان: حركة إعتمادٍ وحركة نُقْلةٍ، فهي كلها متحرّكة في الحقيقة وساكنة في اللغة، والحركات هي الكون لا غير ذلك، وقرأت في كتابٍ يضاف إليه إنّه قال: لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين أي تحرّك فيه وقتين، وزعم أنّ الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحرّكة حركةَ اعتمادٍ. (مقا، ٣٢٤، ١٢)
- قال "أبو الهذيل": الأجسام قد تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة والحركة والسكون هما غير الكون، والجسم في حال خلق الله سبحانه له لا ساكن ولا متحرّك. (مقا، ٣٢٥، ٩)
- قال قائلون: معنى الحركة معنى الكون، والحركات كلها اعتمادات ومنها انتقال ومنها ما ليس بانتقال، والقائل بهذا القول "النظّام"، وزعم أنّ الجسم إذا تحرّك من مكان إلى مكان فالحركة تحدث في الأول وهي اعتماداته التي توجب الكون في الثاني، وأنّ الكون في الثاني هو حركة الجسم في الثاني. (مقا، ٣٥٤، ١)
- قال "عبّاد": الحركات والسكون مماسّاتٌ، وزعم أنّ معنى حركة معنى زوال. (مقا، ٣٥٥، ٨)
- كان "الجبّائي" يزعم أنّ الحركة والسكون أكوان، وأنّ معنى الحركة معنى الزوال، فلا حركةَ إلّا وهي زوال، وأنّه ليس معنى الحركة معنى الانتقال، وأنّ الحركة المعدومة تُسمّى زوالًا قبل كونها، ولا تُسمّى انتقالًا. (مقا، ٣٥٥، ١٢)

حركة الإضطرار

- إنّ حركة الاضطرار تدلُّ على أنّ الله تعالى هو الفاعل لها على حقيقتها، ولا تدل على أنّ المتحرِّك بها في الحقيقة هو الله تعالى إذا كانت حركة، كما كان هو الفاعل لها في الحقيقة، ولا يجب أن يكون المُتحرِّك المضطرّ إليها فاعلًا لها على حقيقتها إذا كان متحرِّكًا بها على الحقيقة، إذ كان معنى المُتحرِّك أنّ الحركة حلّته ولم يكن جائزًا على ربنا تعالى. (الم، ٣٩، ٢١)

حركة إعتماد

- قال "النظّام": الأجسام كلّها متحرّكة،

والحركة حركتان: حركة إعتمادٍ وحركة نُقْلةٍ، فهي كلها متحرّكة في الحقيقة وساكنة في اللغة، والحركات هي الكون لا غير ذلك، وقرأت في كتابٍ يضاف إليه إنّه قال: لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين أي تحرّك فيه وقتين، وزعم أنّ الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحرِّكة حركةَ اعتمادٍ. (مقا، ٣٢٥، ٢)

حركة الاكتساب

- إنّ الدليل على خلق الله تعالى حركة الاضطرار قائم في خلقه حركة الاكتساب، وذلك أنّ حركة الاضطرار إن كان الذي يدلُّ على أنّ الله تعالى خلقها حدوثها، فكذلك القصة في حركة الاكتساب. وإنْ كان الذي يدلّ على خلقها حاجتها إلى مكان وزمان فكذلك قصة حركة الإكتساب. فلمّا كان كل دليل يُستدل به على أنّ حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالى، يجب به القضاء على أنّ حركة الإكتساب مخلوقة لله تعالى، وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب خلق حركة الإضطّرار. (الم، ٤١، ٤)

حَسَن

- أجمعوا على أنّ القبيح من أفعال خلقه، كل ما نهى عنه وزجرهم عن فعله، وأنّ الحَسَن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم. وقد دلّ الله عزّ وجلّ على ذلك بقوله ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ (الحشر: ٧). (رس، ٩٨، ٢٦)

حَسَن للأمر به

- كل معصية كان يجوز أنْ يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز أن لا يأمر الله سبحانه فهو حسن للأمر به وكل ما لم يجز إلّا أن يأمر به فهو حسن لنفسه، وهذا قول "النظّام". (مقا، ٣٥٦، ٩)

حَسَن لنفسه

- كل معصية كان يجوز أنْ يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز أن لا يأمر الله سبحانه فهو حسن للأمر به، وكل ما لم يجز إلّا أن يأمر به فهو حسن لنفسه، وهذا قول "النظّام". (مقا، ٣٥٦، ١٠)
- قال "الاسكافي" في الحسن من الطاعات حَسَنٌ لنفسه والقبيح أيضًا قبيح لنفسه لا لعلّة، وأظنُّه كان يقول في الطاعة إنّها طاعة لنفسها وفي المعصية إنّها معصية لنفسها. (مقا، ٣٥٦، ١١)

حكم مسائل الشرع

- إنّ حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع الذي

طريقه السمع، وحُكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يردَّ كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا يخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات. فلو حدث في أيام النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم الكلام في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلَّم فيه وبيَّنه كما بيَّن سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل وتكلّم فيها. (إس، ١٠، ٩)

حكم مسائل العقليات والمحسوسات

- إنّ حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع الذي طريقه السمع، وحُكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يردَّ كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا يخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات. فلو حدث في أيام النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم الكلام في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلَّم فيه وبيَّنه كما بيَّن سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل وتكلّم فيها. (إس، ١٠، ١٠)

حواس

- حكى "زرقان" عن "أبي الهذيل" و"معمّر" أنّهما ثبّتا الحواسّ الخمس أعراضًا غير البدن، وأنّهما ثبّتا النفس عَرَضًا غيرها وغير البدن. (مقا، ٣٣٩، ١)

حي

- يقال لهم (للمعتزلة): وجدنا اسم عالِم مشتقّ من علم واسم قادر اشتقّ من قدرة، وكذلك اسم حي اشتقّ من حياة، واسم سميع اشتقّ من سمع، واسم بصير اشتقّ من بصر. ولا تخلو أسماء الله من أن تكون مشتقّة أو لإفادة معنى أو على طريق التلقين فلا يجوز أن يُسمّى الله تعالى على طريق التلقين باسم ليس فيه إفادة معنى وليس مشتقًّا من صفة، فإذا قلنا الله تعالى قادر فليس تلقينا كقولنا زيد وعمرو، وعلى هذا إجماع المسلمين. وإذا لم يكن كذلك تلقينا كان مشتقًّا من علم، فقد وجب إثبات العلم، وإن كان ذلك إفادة معنى فلا يختلف ما هو لإفادة معنى واجب أن يكون العالم منّا أن له علمًا أن يكون كل عالم فهو ذو علم كما إذا كان قولي موجود يفيد فينا الإثبات كان الباري تعالى واجبًا إثباته لأنّه سبحانه موجود. (توح، ٢٩، ٣٢)

- لا يجوز أن تحدث الصنائع إلّا من قادر حَيّ، لأنّه لو جاز حدوثها مِمَّن ليس بقادر ولا حيّ لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة مَوْتى، فلمَّا استحال ذلك دلّت الصنائع على أن الله تعالى حيّ قادر. (الم، ١١، ١)

- إنّ الحيّ إذا لم يكن موصوفًا بالكلام كان موصوفًا بضدِّه، كما أنّه إذا لم يكن موصوفًا بالعلم كان موصوفًا بضدِّه. وذلك أن الحيّ فيما بيننا ذلك حكمه ولم تقم دلالة على حَيّ يخلو من الكلام وأضداده في الغائب، كما لم تقم دلالة على حيّ يخلو من العلم وأضداده حتى يكون لا

موصوفًا بأنّه عالم ولا بضدِّ العلم. (الم، ١٧، ١٥)

- قال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية أنّ الله عالمٌ قادرٌ حيٌّ بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة، وأطلقوا أنّ لله علمًا بمعنى أنّه عالمٌ، وله قدرة بمعنى أنّه قادرٌ، ولم يُطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا: له حياةٌ ولا قالوا سمعٌ ولا بصرٌ وإنّما قالوا قوّةٌ وعلمٌ لأنّ الله سبحانه أطلق ذلك. ومنهم من قال: له علمٌ بمعنى معلوم وله قدرةٌ بمعنى مقدور ولم يطلقوا غير ذلك. (مقا، ١٦٤، ١٤)

- قال "أبو الهذيل": هو عالمٌ بعلمٍ هو هو وهو قادرٌ بقدرة هي هو وهو حيّ بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزّته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته، وكان يقول: إذا قلتُ أنّ الله عالم ثبتُّ له علمًا هو الله ونفيت عن الله جهلًا ودللت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلتُ قادرٌ نفيتُ عن الله عجزًا وأثبتُّ له قدرةً هي الله سبحانه ودللتُ على مقدور، وإذا قلتُ لله حياةً أثبتُ له حياةً وهي الله ونفيت عن الله موتًا. (مقا، ١٦٥، ٦)

- قال "عبّاد": هو عالم قادر حيٌّ ولا أثبتُ له علمًا ولا قدرةً ولا حياةً ولا أثبت سمعًا ولا أثبت بصرًا وأقول: هو عالم لا بعلم وقادر لا بقدرة حيٌّ لا بحياة وسميعٌ لا بسمع وكذلك سائر ما يسمّى به من الأسماء التي يُسمّى بها لا لفعله ولا لفعل غيره. (مقا، ١٦٥، ١٤)

- قال "ضِرار": معنى أنّ الله عالم أنّه ليس بجاهل، ومعنى أنّه قادر أنه ليس بعاجز، ومعنى أنّه حيٌّ أنّه ليس بميّت. (مقا، ١٦٦، ١٥)

- قال "النظّام": معنى قولي عالمٌ إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادرٌ إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حيٌّ إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب. (مقا، ١٦٧، ١)

- قال آخرون من المعتزلة: إنّما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التي تقع عندها، وذلك إنّا إذا قلنا أنّ الله عالمٌ أفدناك علمًا به وبأنّه خلاف ما لا يجوز أن يُعلم، وأفدناك إكذاب من زعم أنّه جاهل، ودللنا ك على أنّ له معلومات، هذا معنى قولنا أنّ الله عالم، فإذا قلنا إنّ الله قادرٌ أفدناك علمًا بأنّه خلاف ما لا يجوز أن يقدر وإكذابَ من زعم أنّه عاجزٌ ودللناك على أنّ له مقدورات، وإذا قلنا إنّه حيٌّ أفدناك علمًا بأنّه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حيًّا واكذبنا من زعم أنّه ميّت وهذا معنى القول أنه حيٌّ، وهذا قول "الجُبّائي" قاله لي. (مقا، ١٦٧، ١٥)

- قال قائلون من البغداديين: ليس معنى أنّ البارئ عالمٌ معنى قادر ولا معنى حيّ، ولكن معنى أنّ البارئ حيٌّ معنى أنّه قادر، ومعنى أنّه سميع معنى أنّه عالم بالمسموعات، ومعنى أنّه بصير معنى أنّه عالم بالمُبصِرات، وليس معنى قديم عند هؤلاء معنى حيّ ولا معنى عالم قادر،

وكذلك ليس معنى القول في البارئ أنّه قديم معنى أنّه عالم ولا معنى أنّه حي قادر. (مقا، ١٦٨، ١٤)

- كان (عبدالله بن كلّاب) يقول: معنى أنّ الله عالم أنّ له علمًا ومعنى أنّه قادر أنّ له قدرةً ومعنى أنّه حيٌّ أنّ له حياةً، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته. (مقا، ١٦٩، ١١)

حياة

- كان "الجبّائي" يذهب إلى أنّ الروح جسم، وأنّها غير الحياة، والحياة عَرَض ويعتلّ بقول أهل اللغة: خرجت روح الإنسان، فزعم أنّ الروح لا تجوز عليها الأعراض. (مقا، ٣٣٤، ١٠)

- النفس معنًى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عنده عَرضَ، وهو "أبو الهذيل" وزعم أنّه قد يجوز أنْ يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة، واستشهد على ذلك بقول الله عز وجل: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ (الزمر: ٤٢). (مقا، ٣٣٧، ٤)

حيران

- زعم (حفظ المقدام من الخوارج) أنّ عليًّا هو الحيران الذي ذكره الله في القرآن (الأنعام: ٧١) وأنّ أصحابه الذين يدعونه إلى الهدى أهل النهروان، وزعم أنّ عليًّا هو الذي أنزل الله سبحانه فيه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ (البقرة: ٢٠٤). (مقا، ١٠٢، ١١)

خ

خاص

- إختلفوا في الخاصّ والعامّ، فزعم زاعمون أنّ الخبر قد يكون خاصًّا كالخبر عن الواحد من النوع المذكور اسمه في الخبر، أو بعضه فيكون عامًّا، والعامّ ما عمّ إثنين فصاعدًا، ويكون عامًّا خاصًّا وهو ما كان في إثنين من النوع المذكور اسمه في الخبر، أو فيما هو أكثر من ذلك بعد أن يكون دون الكلّ، وهذا قول "ابن الراوندي" و"المرجئة". (مقا، ٤٤٥، ١٥)
- الخبر الخاصّ لا يكون عامًّا والعامّ لا يكون خاصًّا، والخاصّ ما كان خبرًا عن الواحد والعامّ ما عمّ اثنين فصاعدًا، وهذا قول "عبّاد" بن سليمٰن" وغيره. (مقا، ٤٤٦، ٦)

خاطر

- قال قوم أنّ الأفعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتجمعها وتميل إليها وتحبّها فليس تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها، وأمّا الأفعال التي تكرهها وتنفر منها فإنّ الله عزّ وجل إذا أمر بها أحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازي كراهتها لها ونفارها منها. (مقا، ٤٢٨، ٨)
- قال "أبو الهذيل" وسائر المعتزلة: الخاطر الداعي إلى الطاعة من الله، وخاطر المعصية من الشيطان، وثبّتوا الخواطر أعراضًا، إلّا أنّ "أبا الهذيل" يقول: قد تلزم الحجّة المتفكّر من غير خاطر، و"إبرهيم" و"جعفر" يقولان: لا بدّ من خاطر. (مقا، ٤٢٩، ١)

خالق

- إنّه لا خالق إلّا الله، وأنّ أعمال العبد مخلوقة لله مقدورة، كما قال: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦). وأنّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا وهم يخلقون، كما قال: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ (فاطر: ٣). وكما قال: ﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ (النحل: ٢٠). وكما قال: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ (النحل: ١٧)، وكما قال: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ (الطور: ٣٥). وهذا في كتاب الله كثير. (إبا، ٢٠، ٣)
- إنّ الله عزّ وجل خلق الكفر والمعاصي - وسنبيّن ذلك بعد هذا الموضع من كتابنا - وإذا وجب أنّ الله سبحانه خالق لذلك، فقد وجب أنّه مريدٌ له لأنّه لا يجوز أن يخلق ما لا يريده. (إبا، ١٢٦، ٤)
- أمّا الأصل في أنّ المحدِث للعالم يجب أن يتأتّى له الفعل نحو قصده واختياره وتنتفي عنه كراهيته فقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨-٥٩)، فلم يستطيعوا أن يقولوا بحجّة إنهم يخلقون مع تمنيهم الولد فلا يكون مع كراهيته له، فنبّههم أنّ

الخالِق هو من يتأتى منه المخلوقات على قصده. (إس، ٨، ٤)

- إنّه لا خالق إلّا الله وإنّ أعمال العباد مخلوقة لله مقدّرة، كما قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦). وأنّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا، وهم يُخْلقون. (توح، ٥، ٣)

- أجمعوا على أنّه خالق لجميع الحوادث وحده لا خالق لشيء منها سواه، وقد زجر الله عزّ وجلّ من ظنّ ذلك بقوله ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ (فاطر: ٣)، كما زجر من ادّعى إلهًا غيره بقوله ﴿مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ (القصص: ٧١)، وإنّما سمّي غيره خالقًا في قوله ﴿ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وإن كان خالقًا وحده، على طريق الاتّساع، كما يقال عدل لعمرين على طريق الاتّساع، وإن كان عمر واحدًا. (رس، ١٠٠، ١٢)

- إن قال قائل لِمَ زعمتم أنّ أكْسَاب العباد مخلوقة لله تعالى، قيل له قلنا ذلك لأنّ الله تعالى قال ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦) وقال ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (الأحقاف: ١٤) فلمّا كان الجزاء واقعًا على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم. (الم، ٣٧، ٥)

- إنّ الخالق هو من يتأتّى منه المخلوقات على قصده. (الم، ٩٣، ٦)

- إنّ معنى القول في الله أنه خالق أنّه فعل الأشياء مقدَّرةً، وأنّ الإنسان إذا فعل أفعالًا مقدَّرةً فهو خالقٌ وهذا قول "الجبّائي" وأصحابه. (مقا، ١٩٥، ٤)

- إنّ معنى القول في الله سبحانه إنّه خالق أنّه فعل لا بآلة ولا بقوّة مخترعة، فمن فعل لا بآلةٍ ولا بقوّة مخترعة فهو خالق لفعله، ومن فعل بقوّة مخترعة فليس بخالق لفعله. (مقا، ١٩٥، ٧)

- إنّ معنى فاعل وخالق واحدٌ وأنّا لا نطلق ذلك في الإنسان لأنّا مُنعنا منه. وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة وهذا يستحيل منه. وقال بعضهم: معنى خالق أنّه وقع منه الفعل مقدّرًا فكل من وقع فعله مقدّرًا فهو خالق له قديمًا كان أو مُحدَثًا. (مقا، ٢٢٨، ٧)

- إنّه لا خالق إلّا الله وأن سيّئات العباد يخلقها الله، وأنّ أعمال العباد يخلقها الله عز وجل، وأنّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا. (مقا، ٢٩١، ٩)

- معنى أنّ الخالق خالق أنّ الفعل وقع منه بقدرة قديمة، فإنّه لا يفعل بقدرة قديمة إلّا خالق. (مقا، ٥٣٨، ١٦)

- معنى الخالق أنّه يفعل لا بآلةٍ ولا بجارحةٍ فمن فعل لا بآلة ولا بجارحة فهو خالق، وهذا قول "الاسكافي" وطوائف من المعتزلة. (مقا، ٥٣٩، ٥)

- قال "محمد بن عبد الوهّاب الجُبّائي" معنى الخالق أنّه يفعل أفعاله مقدّرةً على مقدار ما دبّرها عليه، وذلك هو معنى قولنا في الله أنه خالق، وكذلك القول في الإنسان أنه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدّرة. (مقا، ٥٣٩، ٨)

- إنّ "يحيى بن أبي كامل" قال: لا أقول أنّ البارئ يفعل إلّا على المجاز، ولا

أقول أنّ الإنسان يفعل إلّا على المجاز، والحقيقة في الإنسان أنّه مُكتسِب وفي الباريء أنّه خالق. (مقا، ٥٤٠، ١٢)

خبر

- إذا جاء الخبر من الله سبحانه أنه يعذّب القاتلين والآكلين أموال اليتامى ظلمًا وأشباههم من أهل الكبائر، وقفنا في عذابهم لقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ (النساء: ٤٨ و١١٦) وقالت هذه الفرقة: جائز أن يُخبر الحكيم الصادق بالخبر ثم يستثنى منه فيكون له أنْ يفعل وله أنْ لا يفعل للاستثناء ويكون صادقًا وإن هو لم يفعل ولا يكون ذلك مستنكرًا في اللغة ولا كذبًا، وهؤلاء هم الذين يزعمون أنّ الاستثناء ظاهره. (مقا، ١٤٤، ٩)
- إنّ الأخبار إذا جاءت ومخرجها عامٌّ فسمعها السامع، وكان الخبر وعدًا أو وعيدًا ولم يسمع القرآن كله والأخبار المجتمع عليها كلها، فعليه أنْ يعلم أن الخبر في جميع أهل تلك الصفة الذين جاء فيهم الوعيد عامٌّ لا شكَّ فيه، وقد يجوز أن يكون على خلاف ذلك العلم الذي لا شكَّ فيه عندهم على الحكم. (مقا، ١٤٥، ٤)
- الخبر ما هو. فقال قائلون: كل ما وقع فيه الصدق والكذب، وهو مع هذا يشتمل على ضروب شتّى منها النفي والإثبات والمدح والذمّ والتعجّب، وليس منه الاستفهام والأمر والنهي والأسف والتمنّي والمسئلة، لأنّه ليس يقال لمن ينطق بشيء من ذلك صدقتَ ولا يقال له كذبتَ. (مقا، ٤٤٤، ١)
- الخبر هو الكلام الذي يقتضي مُخبِرًا، وإنّما سمّي خبرًا من أجل المُخبِر به، فإذا لم يكن مخبر لم يُسمّ الكلام خَبرًا. (مقا، ٤٤٤، ٦)

خبر خاص

- الخبر العامّ هو قول النبي صلى الله عليه وسلم: اعلموا لونًا قد حدث في يومنا هذا، والخبر الخاصّ هو قوله: إعلموا أنّ ذلك اللون بياضٌ، وقد قال بهذا القول قوم غير "النجّار" وأصحابه. (مقا، ٣٩٢، ١٢)

خبر عاثر

- الكذب ذو شروط أيضًا منها علم الحقيقة والعلم باعتماد نفيها ومنها النهي من الله عنه، فأمّا ما وقع بغير علم فهو خبرٌ عاثر لا يسمّى صدقًا ولا كذبًا. (مقا، ٤٤٥، ١١)

خبر عام

- الخبر العامّ هو قول النبي صلى الله عليه وسلم: اعلموا لونًا قد حدث في يومنا هذا، والخبر الخاصّ هو قوله: إعلموا أنّ ذلك اللون بياضٌ، وقد قال بهذا القول قوم غير "النجّار" وأصحابه. (مقا، ٣٩٢، ١٠)

خَتْم

- يقال لهم: أليس قد قال الله عزّ وجلّ: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌۖ﴾ (البقرة: ٧) وقال عزّ وجلّ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (الأنعام: ١٢٥) فخبِّرونا عن الذين خَتَم الله على قلوبهم وعلى سمعهم، أتزعمون أنه هداهم وشرح للإسلام صدورهم وأضلهم؟ فإن قالوا: نعم، تناقض قولهم، وقيل لهم: كيف القفل الذي قال الله عزّ وجلّ: ﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ (محمد: ٢٤) مع الشرح، والضيق مع السعة، والهدى مع الضلال؟ إن كان هذا، جاز أن يجتمع التوحيد والإلحاد الذي هو ضد التوحيد، والكفر والإيمان معًا في قلب واحد، وإن لم يجز هذا لم يجز ما قلتموه. (إبا، ١٤٧، ٤)

- القول في الختم والطبع. إختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين: فزعم بعضهم أنّ الختم من الله سبحانه والطبع على قلوب الكفّار هو الشهادة والحكم أنّهم لا يؤمنون، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان. وقال قائلون: الختم والطبع هو السواد في القلب كما يقال طَبَعَ السيفُ إذا صدئ من غير أن يكون ذلك مانعًا لهم عمّا أمرهم به. (مقا، ٢٥٩، ١)

خذلان

- الخذلان هو ترك الله سبحانه أن يُحدث من الألطاف والزيادات ما يفعله بالمؤمنين كنحو قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى﴾ (محمد: ١٧) فتركُ الله سبحانه أن يفعل هو الخذلان من الله للكافرين. (مقا، ٢٦٤، ١٥)

- الخذلان من الله سبحانه هو تسميته إيّاهم والحكم بأنّهم مخذولون. (مقا، ٢٦٥، ٢)

- الخذلان عقوبةٌ من الله سبحانه وهو ما يفعله بهم من العقوبات. (مقا، ٢٦٥، ٤)

خذلان الكافرين

- يقال لهم (المعتزلة): غذا كان توفيق المؤمنين بالله فبما أنكرتم أن يكون خذلان الكافرين من قبل الله تعالى، وإلّا فإن زعمتم أنّ الله وفّق الكافرين بالإيمان فقولوا عصمهم من الكفر وكيف يعصمهم من الكفر وقد وقع الكفر منهم؟ فإن أثبتوا أن الله خذلهم قيل لهم: فالخذلان من الله أليس هو الكفر الذي خلقه فيهم؟ فإن قالوا نعم وافقوا، وإن قالوا لا قيل لهم: فما ذلك الخذلان الذي خلقه؟ فإن قالوا تخليته إيّاهم والكفر، قيل لهم: أوليس من قولكم أنّ الله خلّا بين المؤمنين وبين الكفر؟ فمن قولهم نعم قيل لهم: فإذا كان الخذلان التخلية بينهم وبين الكفر فقد لزمكم أن يكون خَذَل المؤمنين لأنّه خلّا بينهم وبين الكفر، وهذا خروج عن الدين، فلا بدّ لهم أن يثبتوا لهم الخذلان للكفر الذي خلقه الله فيهم فيتركوا القول بالقَدَر. (توح، ٤٠، ٨)

خلاف

- الضدُّ هو الممانع المُفاسد لغيره مثل الحلاوة والمرارة والحرّ والبرد والخلاف مثل الحلاوة والبرودة والحموضة والبرد. (مقا، ٣٢٧، ٧)

خلافة النبوّة

- نقول (الأشعرية) إن الإمام الفاضل بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أبو بكر رضي الله عنه، وإنّ الله أعزّ به الدين، وأظهره على المرتدّين، وقدّمه المسلمون بالإمامة كما قرّبه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم للصلاة وسمّوه بأجمعهم خليفة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ثم عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، ثم عثمان بن عفّان رضي الله عنه وأنّ الذين قاتلوه ظلمًا وعدوانًا، ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنه. فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وخلافتهم خلافة النبوّة. (توح، ٦، ٩)

خَلْق

- ودانوا (المعتزلة) بخلق القرآن نظيرًا لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾ (المدثر: ٢٥)، فزعموا أنّ القرآن كقول البشر. (إبا، ١٢، ١)
- إنْ سأل سائل عن الدليل على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق. قيل له: الدليل على ذلك قوله عزّ وجل: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ (الروم: ٢٥) وأمر الله هو كلامه، وقوله فلمّا أمَرَهما بِالقِيامِ فقامتا لا يهويان؟ كان قيامهما بأمره، وقال عزّ وجلّ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) فالخلق جميع ما خلق داخل فيه، لأنّ الكلام إذا كان لفظه لفظًا عامًا فحقيقته أنّه عام، ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجّة ولا برهان. فلمّا قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ﴾ (الأعراف: ٥٤) كان هذا في جميع الخلق، ولما قال: ﴿وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) ذكر أمرًا غير جميع الخلق، فدلّ ما وصفناه على أن أمر الله غير مخلوق. (إبا، ٥١، ٩)
- كأن قوله: إلّا له الخَلْق في جميع الخلق ثم قال بعد ذكره الخلق والأمر فأبان الأمر من الخلق، وأمر الله كلامه. وهذا يوجب أن كلام الله غير مخلوق. (توح، ١٣، ٧)
- أجمعوا على أنّ الخلق لا يقدرون على الخروج من ما سبق في علم الله فيهم وإرادته لهم وعلى أنّ طاعته تعالى واجب عليهم فيما أمرهم به، والكفر واجب اجتنابه وإن كان السابق في علمه فيهم وإرادته لهم أنّهم لا يطعيونه. وإنّ ترك معصيته لازم لجميعهم وإن كان السابق في علمه وإرادته أنهم يعصونه، وإنه تعالى يطالبهم بالأمر والنهي ويحمدهم على الطاعة فيما أمروا به ويذمّهم على المعصية فيما نهوا عنه. وإن جميع ذلك عدل منه تعالى عليهم، كما أنّه عادل على من خلقه منهم مع علمه أنه يكفر إذا أمره وأعطاه القدرة التي يعلم أنها تصيّره إلى معصيته. وأنّه عدل في تبقية المؤمنين إلى الوقت

التي يعلم أنهم يكفرون فيه ويرتدّون عمّا كانوا عليه من إيمانهم وتعذيبه لهم على الخزام المنقطع بالعذاب الوابق، لأنّه عزّ وجلّ مالك لجميع ذلك فيهم غير محتاج في فعله إلى تمليك غيره له ذلك، حتى يكون جائرًا فيه قبل تملّكه، بل هو تعالى في فعل جميع ذلك عادل وله مالك. يفعل ما يشاء كما قال عزّ وجلّ: فعّال لما يريد. (رس، ٩٩، ٢٢)

- إنّ الله كان قادرًا على أن يخلق جميع الخلق في الجنّة تفضّلًا عليهم بذلك، لأنه تعالى غير محتاج إلى عبادتهم. وأنّه قادر أن يخلقهم كلهم في النار ويكون بذلك عادلًا عليهم، لأنّ الخَلْق خَلْقُه والأمر أمره لا يسأل عمّا يفعل وهم يُسئلون. ولأنّه عزّ وجلّ فعل من ذلك ما أراد، لا معقب لحكمه وهو السميع البصير. (رس، ١٠٣، ٢٠)

- قد قال الله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨ - ٥٩) فما استطاعوا أن يقولوا بحجّة أنهم يخلقون ما يمنون مع (تمنّيهم) الولد فلا يكون ومع كراهتهم له فيكون. وقد قال الله تعالى منبّهًا لخلقه على وحدانيّته ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١) يُبيّن لهم عجزهم وفقرهم إلى صانع صنَعَهم ومدبِّر دبَّرهَم. (الم، ٧، ٤)

- الدليل من القياس على خلق أعمال الناس أنّا وجدنا الكفر قبيحًا فاسدًا باطلًا متناقضًا خلافًا لما خالف، ووجدنا الإيمان حسنًا مُتْعِبًا مُؤْلِمًا. ووجدنا الكافر يقصد ويجهد نفسه إلى أن يكون الكفر حسنًا حقًّا فيكون بخلاف قصده. ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعبًا مُؤْلِمًا ولا مُرمضًا، لم يكن ذلك كائنًا على حسب مشيئته وإرادته. وقد علمنا أن الفعل لا يحدُث على حقيقته إلّا من مُحْدِث أَحْدَثَهُ عليها لأنّه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من مُحدِث أحدَثه على ما هو عليه لجاز أن يَحدُث الشيء فعلًا لا من مُحدِث أحدثه فِعلًا. فلمّا لم يجز ذلك صَحَّ أنّه لم يَحدُث على حقيقته إلّا من مُحدِث أحدثه على ما هو عليه وهو قاصد إلى ذلك، لأنّه لو جاز حدوث فعل على حقيقته لا من قاصد لم يؤمن أن تكون الأفعال كلّها كذلك، كما أنّه لو جاز حدوث فعل لا من فاعل لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك. وإذا كان هذا هكذا فقد وجب أن يكون لِلكفر مُحدِث أحدثه كفرًا باطلًا قبيحًا وهو قاصد إلى ذلك، ولن يجوز أن يكون المُحدِث له هو الكافر الذي يريد أن يكون الكفر حسنًا صوابًا حقًّا فيكون على خلاف ذلك. وكذلك لِلإيمان محدِث أحدثه على حقيقته متعبًا مؤلِمًا مرمضًا غير المؤمن الذي لو جهد أن يقع الإيمان خلاف ما وقع من إيلامه وإتعابه وإرماضه لم يكن له إلى ذلك سبيل. وإذا لم يجز أن يكون المُحدِث للكفر على حقيقته الكافر ولا المُحدِث للإيمان على حقيقته المؤمن فقد وجب، أن يكون مُحدِث ذلك هو الله تعالى رب العالمين القاصد إلى ذلك، لأنّه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسمٌ من

الأجسام، لإنّ الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئًا. (الم، ٣٨، ٩)

- من قضاء الله تعالى الذي هو خلق ما هو حقّ كالطاعات وما لم يَنْهَ عنه. ومن قضاء الله تعالى الذي هو خلق ما هو جور كالكفر والمعاصي لأنّ الخلق منه حق ومنه باطل. وأمّا القضاء الذي هو أمر والقضاء الذي هو إعلام وإخبار وكتاب، فحق لأنّه غير المقْضِيّ. (الم، ٤٥، ١٨)

- أصحاب "أبي موسى المردار" فيما حكى "أبو الهذيل" عن أبي موسى أنّه كان يزعم أنّ الله أراد معاصي العباد بمعنى أنّه خلّى بينهم وبينها، وكان "أبو موسى" يقول: خلْق الشيء غيره والخلق مخلوق لا بخلق. (مقا، ١٩٠، ١٠)

- قال "أبو الهذيل": خَلْق الشيء الذي هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره وهو إرادته له وقوله له: كن، والخلق مع المخلوق في حاله وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئًا لا يريده ولا يقول له كن، وثبت خلق العرض غيره وكذلك خلق الجوهر، وزعم أنّ الخلق الذي هو إرادة وقول لا في مكان، وزعم أنّ التأليف هو خلق الشيء مؤلّفًا وأنّ الطول هو خلق الشيء طويلًا، وأنّ اللون خلقه له ملوَّنًا، وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له وهو غيره، وإعادته له غيره وهو خلقه له بعد فنائه، وإرادة الله سبحانه للشيء غيره، وإرادته للإيمان غير أمره به. (مقا، ٣٦٣، ١٠)

- حكي عن "هشام بن الحكم" إنّ خَلْق الشيء صفةٌ له لا هو هو ولا غيره. (مقا، ٣٦٤، ١٤)

- قال "بشر بن المعتمر": خلق الشيء غيره، والخَلْق قبل المخلوق، وهو الإرادة من الله للشيء. (مقا، ٣٦٤، ١٦)

- قال "إبرهيم النظّام": الخَلْق من الله سبحانه الذي هو تكوين، هو المكوَّن، وهو الشيء المخلوق، وكذلك الابتداء هو المبتدأ والإعادة هي المعاد، والإرادة من الله سبحانه تكون إيجادًا للشيء، وهي الشيء وتكون أمرًا، وهي غير المراد، كنحو إرادة الله للإيمان هي أمره به، وتكون حُكمًا وإخبارًا، وهي غير المحكوم والمخبَر عنه. (مقا، ٣٦٥، ١)

- قال "الجبّائي": الخلق هو المخلوق والإرادة من الله غير المراد، وفعل الإنسان هو مفعوله، وإراداته غير مراده، وكان يزعم أنّ إرادة الله سبحانه للإيمان، غير أمره به وغير الإيمان، وإرادته لتكوين الشيء غيره. (مقا، ٣٦٥، ٨)

- قال "أبو الهذيل": الخلق الذي هو تأليف والذي هو لون والذي هو طول والذي هو كذا كل ذلك مخلوق في الحقيقة وهو واقعٌ عن قول وإرادةٍ، والخلق الذي هو قول وإرادة ليس بمخلوق في الحقيقة وإنما يقال: مخلوقٌ في المجاز. (مقا، ٣٦٦، ١)

- "بشر بن المعتمر" يقول: خلق الشيء غيره، ويجعل الإرادة خلقًا له، وينكر قول "أبي الهذيل" إنّ الخلق إرادةٌ وقولٌ، وكان ينكر القول. (مقا، ٥١٠، ١٢)

- إنّ الخلق الذي هو إرادةٌ وقولٌ لا يقال أنّه مخلوق إلّا على المجاز، وخلق الله سبحانه للشيء مؤلّفًا الذي هو تأليفٌ، وخلقه للشيء ملوّنًا الذي هو لون، وخلقه للشيء طويلًا الذي هو طولٌ، مخلوقٌ في الحقيقة. (مقا، ٥١١، ١)
- خلق الشيء غيرُه وهو مخلوق لا بخلق. (مقا، ٥١١، ٥)
- "بشر بن المعتمر" قال: خلق الشيء غيرُه وهو قبله، وأنّ "معمّرًا" قال: خلق الشيء غيره وهو قبله، وللخلق خلقٌ إلى ما لا نهاية له وهي كلها معًا، وأنّ "هشام بن الحكم" قال: خلق الشيء صفةٌ له لا هو هو ولا غيره. (مقا، ٥١١، ٧)
- قال "عبّاد": خلق الشيء غير الشيء وهما معًا وخطأً من قال: الخلق غير المخلوق ومن قال: خلق الشيء غيره لأنّ القول مَخلُوقٌ خبرٌ عن شيءٍ وخلقٍ، وإذا قلت خلقُ الشيء غيرُه أوهم هذا الكلام أنّه غير نفسه. (مقا، ٥١١، ١٣)

خَلَقَ

- إنّ كلام الله غير مخلوق، وإنّه لم يخلق شيئًا إلّا وقد قال له: كن فيكون، كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). (إبا، ١٩، ١٠)
- قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ (الرحمن: ١ - ٢ - ٣) ففرّق بين الإنسان وبين القرآن، فقال: عَلَّمَ، خلق، فجعل يعيدها، عَلَّمَ، خَلَقَ، أي فَرَّقَ بينهما. (إبا، ٧٠، ٢)
- إنّ الله خلق المقدور عليه لأنّ ما خلق الله القدرة فينا عليه، فهو عليه أقدرُ، كما أنّ (ما) خلق فينا العلم به فهو به أعلم، وما خلق فينا السمع له فهو له أسمع. فإذا استوى ذلك في قدرة الله تعالى وجب إذا أقدرنا الله تعالى على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسبًا لنا، لأنّ ما قَدِر عليه أن يفعله فينا ولم يفعله فينا كسبًا فقد ترك أن يفعله فينا كسبًا. (الم، ٤٣، ٩)
- إن قال قائل فما معنى قول الله تعالى ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ (السجدة: ٧) قيل له معنى ذلك أنّه يُحسن أن يخلق كما يقال فلان يحسن الصِيَاغة أي يعلم كيف يصوغ. فأخبر الله تعالى أنّه يعلم كيف يخلق الأشياء. (الم، ٤٨، ١٧)

خَلَق لعلّة

- قال "أبو الهذيل": خلق الله عز وجل خلقه لعلّةٍ، والعلّة هي الخلق، والخلق هو الإرادة والقول، وأنّه إنّما خلق الخلق لمنفعتهم ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم، لأنّ من خَلَق ما لا يُنتفَع به ولا يزيل بخلقه عنه ضررًا ولا ينتفع به غيره ولا يضرّ به غيره، فهو عابث. وقال "النظّام": خلق الله الخلق لعلّة تكون، وهي المنفعة، والعلّة هي الغرض في خلقه لهم، وما أراد من منفعتهم ولم يُثبت علّةً معه لها كان مخلوقًا كما أبو الهذيل بل

قال: هي علّة تكون وهي الغرض. وقال "معمّر": خلق الله الخلق لعلّة، والعلّة لعلّة، وليس للعلل غاية ولا كلٍّ. وقال "عبّاد" خلق الله سبحانه الخلق لا لعلّة. (مقا، ٢٥٢، ١٦)

خَلْق الله

- أجمعوا على أنّ أمره عزّ وجلّ وقوله غير مُحْدَث ولا مخلوق، وقد دلّ الله تعالى على صحّة ذلك بقوله ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) ففرّق تعالى بين خلقه وأمره وقال ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ فبيّن بذلك تعالى أن الأشياء المخلوقة تكون أشياء، بعد أن لم تكن، بقوله ﴿كُن﴾ إذا أراد. (رس، ٩٦، ١١)

خوارج

- كان الناس قبل حدوث وَاصِل بن عَطاء رئيس المعتزلة على مقالتين. منهم خوارج يكفّرون مرتكبي الكبائر ومنهم أهل استقامة يقولون هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته. ولم يقبل منهم قائل أنّه ليس بمؤمن ولا كافر قبل حدوث واصل بن عطاء حين اعتزل واصل الأمّة وخرج عن قولها فَسُمِّيَ معتزليًّا بمخالفته الإجماع. (الم، ٧٦، ٤)
- أجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب رضوان الله عليه أنْ حكّم وهم مختلفون هل كفرُه شركٌ أم لا، وأجمعوا على أنّ كل كبيرة كفرٌ إلّا "النجدات" فإنها لا تقول ذلك، وأجمعوا على أنّ الله سبحانه يعذّب أصحاب الكبائر عذابًا دائمًا إلّا "النجدات" أصحاب "نجدة". (مقا، ٨٦، ٣)
- السبب الذي له سُمّوا خوارج خروجهم على عليّ بن أبي طالب. (مقا، ١٢٧، ١٦)

خواطر

- إختلفت المعتزلة في الخواطر. فقال "إبرهيم النظّام" لا بدّ من خاطرَيْن أحدهما يأمر بالإقدام والآخر يأمر بالكفّ ليصحّ الإختيار. (مقا، ٤٢٧، ١٥)

خير

- إنّ الخير والشر بقضاء الله وقدره. وأنّا نؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشرّه، حلوه ومرّه. ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وأنّ العباد لا يملكون لأنفسهم ضرًّا ولا نفعًا إلا ما شاء الله كما قال عزّ وجلّ: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الأعراف: ١٨٨). وأنّا نَلْجَأُ في أمورنا إلى الله، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه. (إبا، ٢١، ٤)
- إنّ الخير والشرّ بقضاء الله وقدره. وأنّا نؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشرّه، حلوه ومرّه. ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا. وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرًّا ولا نفعًا إلّا بإذن الله. (توح، ٥، ١٣)

د

دار كفر

- الأزارقة تقول أنّ كل كبيرة كفرٌ وأنّ الدار دار كفرٍ يعنون دار مخالفيهم، وأنّ كل مرتكب معصية كبيرة ففي النار خالدًا مخلّدًا، ويُكفرونَ عليًّا رضوان الله عليه في التحكيم ويُكفرون الحكمين أبا موسى وعمرو بن العاص ويرون قتل الأطفال. (مقا، ٨٧، ٦)

دلالة الأعراض

- اعلموا أرشدكم الله! أنّ ما دلّ على صدق النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من المعجزات، بعد تنبيهه لسائر المتكلّمين على حدوثهم ووجود المُحدِث لهم، قد أوجب صحة إخباره ودلّ على أنّ ما أتاكم من الكتاب والسنّة، من عند الله عزّ وجلّ. وإذا ثبت بالآيات صدقه فقد علم صحة كل ما أخبر به النبيّ صلّى الله عليه وسلّم عنه وصارت أخباره عليه الصلاة والسلام أدلّة على صحّة سائر ما دعا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله. وصار خبره عليه الصلاة والسلام عن ذلك سبيلًا إلى إدراكه وطريقًا إلى العلم بحقيقته. وكان ما يستدلّ به من أخباره عليه الصلاة والسلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القَدَريّة وأهل البدع والمنحرفون عن الرسل عليه السلام، من قبل أنّ الأعراض لا يصحّ الاستدلال على وجودها والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنّها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنّه لا يصحّ انتقالها من محالها، والمعرفة بأنّ ما لا ينفكّ منها فحكمه في الحدوث حكمها، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلّة وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي له عند مخالفينا الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها. (رس، ٨٩، ١٣)

دلالة على العلم

- لو جاز لزاعم أنْ يزعم أنّ الفعل الحكمي يدل على أن العالِم عالِم ثم يعلم علمه بعد ذلك، لجاز لزاعم أن يزعم أن الفعل الحكمي يدل على أنّ العلم علم ثم يُعلم أنّه لعالم بعد ذلك، وإذا لم يجز هذا وتكافأ القولان وجب أن تكون الدلالة على أن العالِم عالِم دلالة على العلم. (الم، ١٣، ٦)

دلالة نبوّة

- أكّد الله تعالى دلالة نبوّته بما كان خاص آياته عليه الصلاة والسلام التي تنقض بها عاداتهم كإطعامه الجماعة الكثيرة في

المجاعة الشديدة من الطعام اليسير، وسقيهم في العطش الشديد من الماء اليسير، وهو ينبع من بين أصابعه حتى رووا ورويت مواشيهم، وكلام الذيب وأخبار الذراع المشوية أنّها مسمومة، وانشقاق القمر ومجيء الشجرة إليه عند دعائها إليه ورجوعها إلى مكانها بأمره لها، وإخباره لهم عليه الصلاة والسلام بما تجنه صدورهم وما يعنون عنه من أخبارهم. ثم دعاهم عليه الصلاة والسلام إلى معرفة الله عزّ وجلّ وإلى طاعته فيما كلّف بتبليغه إليهم بقوله تعالى ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (النساء: ٥٩)، وعرّفهم أمر الله تعالى بإبلاغه ذلك وما ضمّنه لهم من عصمته منهم بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧) فعصمه الله منهم مع كثرتهم وشدّة بأسهم وما كانوا عليه من عنادهم وعداوتهم له، حتى بلّغ رسالة ربه تعالى إليهم مع كثرتهم وحده وتبرّي أهله منه ومعاداة عشيرته، وقصد جميع المخالفين له حين سفّه آراءهم فيما كانوا عليه من تعظيم أصنامهم وعبادة النيران وتعظيم الكواكب وإنكار الربوبيّة وغير ذلك مما كانوا عليه، ودلّهم على صحة جميع ما دعاهم إلى اعتقاده وفعله، بحجج الله وبيّناته. (رس، ٨٧، ١)

دنيا

- قول القائل دُنْيا واقع على كل ما خلقه الله سبحانه من الجواهر والأعراض، وجميع ما خلقه الله سبحانه قبل مجيء الآخرة وورودها. (مقا، ٤٤٣، ١٥)

دواع

- قال قوم أنّ الأفعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتجمعها وتميل إليها وتحبّها فليس تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها، وأمّا الأفعال التي تكرهها وتنفر منها فإنّ الله عزّ وجل إذا أمر بها أحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازي كراهتها لها ونفارها منها. (مقا، ٤٢٨، ٩)

دين

- قالوا (أصحاب نجده من الخوارج): الدين أمران: أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الغصب والإقرار بما جاء من عند الله جملةً فهذا واجبٌ، وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجّة في جميع الحلال، فمن استحلّ شيئًا من طريق الإجتهاد مما لعلّه محرَّمٌ فمعذور على حسب ما يقول الفقهاء من أهل الإجتهاد فيه. (مقا، ٩٠، ١٠)



رؤيا

- زعم "النظّام" ومن قال بقوله فيما حكى عنه "زرقان" أنّ الرؤيا خواطر مثل ما يُخطر البصر وما أشبهها ببالك، فتمثلها وقد رأيتَها. (مقا، ٤٣٣، ٥)
- قال "معمّر": الرؤيا من فعل الطبائع وليس من قبل الله. (مقا، ٤٣٣، ٧)
- قال "صالح قبّة" ومن قال بقوله: الرؤيا حقٌّ وما يراه النائم في نومه صحيح كما، أنّ ما يراه اليقظان صحيح، فإذا رأى الإنسان في المنام كأنّه بإفريقية وهو ببغداد فقد اخترعه الله سبحانه بإفريقية في ذلك الوقت. (مقا، ٤٣٣، ١٠)
- قال بعض المعتزلة: الرؤيا على ثلثة أنحاء: منها ما هو من قبل الله كنحو ما يحذّر الله سبحانه الإنسان في منامه من الشرّ ويرغّبه في الخير، ونحوٌ منها من قبل الإنسان، ونحوٌ منها من قبل حديث النفس والفكر، يفكّر الإنسان في منامه فإذا إنتبه فكّر فيه فكأنّه شيءٌ قد رآه. (مقا، ٤٣٣، ١٤)

رؤية

- ندين بأنّ الله تعالى يُرى في الآخرة بالأبصار كما يُرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ونقول: إنّ الكافرين محجوبون عنه إذا رآه المؤمنون في الجنة، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ (المطففين: ١٥) وأن موسى عليه السلام سأل الله عزّ وجلّ الرؤية في الدنيا، وأنّ الله تعالى تجلى للجبل، فجعله دَكًّا، فأعلم بذلك موسى أنّه لا يراه في الدنيا. (إبا، ٢٢، ٣)
- الرؤية إذا أُطلقت إطلاقًا ومُثلت برؤية العيان، لم يكن معناها إلّا رؤية العيان. ورويت الرؤية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طرق مختلفة. (إبا، ٤٠، ١)
- إنّ الرؤية لا تؤثر في المرئيّ لأنّ رؤية الرائي تقوم به، فإذا كان هذا هكذا، وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئيّ لم تُوجِب تشبيهًا ولا انقلابًا عن حقيقة، ولم يَسْتحِل على الله عزّ وجلّ أن يُريَ عباده المؤمنين نفسه في جنانه. (إبا، ٤٤، ١٣)
- القول في رؤية الله عزَّ وجلَّ: أجمعت المعتزلة على أنّ الله سبحانه لا يُرى بالأبصار واختلفت هل يُرى بالقلوب، فقال "أبو الهذيل" وأكثر المعتزلة: نرى الله بقلوبنا بمعنى أنّا نعلمه بقلوبنا، وأنكر "هشام الفُوَطي" و"عباد بن سليمٰن" ذلك. (مقا، ١٥٧، ١٠)
- الله تعالى إنّما خاطب العرب بلغتها وما تجده مفهومًا في كلامها ومعقولًا في خطابها، فلما قرن الرؤية بأمر مقدور جائز علمنا أنّ رؤية الله بالأبصار جائزة غير مستحيلة. (توح، ٩، ٥)

- الرؤية إذا أطلقت إطلاقًا ومثلت رؤية العينان لم يكن معناها إلّا رؤية العينان. (توح، ٩، ٣٠)
- قد روي عن أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أن الله تراه العيون في الآخرة. وما روي عن أحد منهم أن الله تعالى لا تراه العيون في الآخرة. فلما كانوا على ذلك مجتمعين، وبه قايلين، وإن كانوا في رؤيته تعالى في الدنيا مختلفين، ثبتت الرؤية في الآخرة إجماعًا، وإن كانت في الدنيا مختلفًا فيها. ونحن إنّما قصدنا إلى إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة على أنّ هذه الرواية على المعتزلة لا لهم لأنّهم ينكرون أن الله نور في الحقيقة، فإذا احتجّوا بخبر هم له تاركون وعنه منحرفون كانوا محجوجين. (توح، ١٠، ١٠)
- مما يدلّ على رؤية الله بالأبصار أنّه ليس موجود إلّا وجائز أن يريناه الله، وإنّما لا يجوز أن يرى المعدوم. فلمّا كان عزّ وجلّ موجود إثباتًا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عزّ وجلّ. (توح، ١٠، ١٤)
- إنّ الرؤية لا تؤثّر في المرئي، لأنّ رؤية الرائي تقوم به. فإذا كان هذا هكذا، وكانت الرؤية لا مؤثّرة في المرئي لم توجب تشبيهًا ولا انقلابًا عن حقيقة، ولا يستحيل على الله أن يُريَ عباده المؤمنين نفسه في جنّاته. (توح، ١١، ٥)

رؤية الله

- إن قال قائل لِمَ قلتم أن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة من باب القياس، قيل له قلنا ذلك لأنّ ما لا يجوز أن يوصف به الباري تعالى ويستحيل عليه فإنّما لا يجوز لأنّ في تجويزه إثبات حَدَثه أو إثبات حدث معنى فيه أو تشبيهه أو تجنيسه أو قلبه عن حقيقته أو تجويره أو تظليمه أو تكذيبه. وليس في جواز الرؤية إثبات حَدَثِهِ لأنّ المرئِيّ لم يكن مرئيًا لأنّه مُحدَث، ولو كان مرئيًا لذلك للزمهم أن يُرى كل مُحدَث وذلك باطل عندهم. على أنّ المرئيّ لو كان مرئيًا لحدوثه لكان الرائي مُحدِثًا للمرئي إذ كان مرئيًا لحدوثه. وليس في الرؤية إثبات حدوث معنى في المرئيّ لأنّ الألوان مرئيّات ولا يجوز حدوث معنى (فيها) . . . وليس في إثبات الرؤية لله تعالى تشبيه الباري تعالى ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته لأنّا نرى السواد والبياض فلا يتجانسان ولا يتشابهان بوقوع الرؤية عليهما ولا ينقلب السواد عن حقيقته إلى البياض بوقوع الرؤية عليه ولا البياض إلى السواد. وليس في الرؤية تجويره ولا تظليمه ولا تكذيبه لأنّا نرى الجائر والظالم والكاذب ونرى من ليس بجائر ولا ظالم ولا كاذب. فلمّا لم يكن في إثبات الرؤية شيء مما لا يجوز على الباري لم تكن الرؤية مستحيلة، وإذا لم تكن مستحيلة كانت جائزة على الله. (الم، ٣٢، ٣)

رؤية البصر

- قالوا (المعتزلة): رؤية البصر هي إدراك البصر. (إبا، ٤٧، ١٣)

رؤية العين

- الدليل على أنّ الله تعالى يُرى بالأبصار قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ○ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢ - ٢٣) ولا يجوز أنْ يكون معنى قوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) معتبرة كقوله ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧) لأن الآخِرة ليست بدار اعتبار. ولا يجوز أن يعني متعطفة راحمة كما قال ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ (آل عمران: ٧٧) أي لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم لأنّ الباري لا يجوز أن يتعطف عليه. ولا يجوز أن يعني منتظرة لأنّ النظر إذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذي هو انتظار، كما إذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين. لأنّ القائل إذا قال "أنظر بقلبك في هذا الأمر" كان معناه نظر القلب، وكذلك إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلّا نظر الوجه، والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التي تكون بالعين التي في الوجه. فَصَحَّ أن معنى قوله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) رائية إذ لم يجز أن يعني شيئًا من وجوه النظر. وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع وفسد منها ثلاثة أوجه صَحَّ الوجه الرابع وهو نظر رؤية العين التي في الوجه. (الم، ٣٤، ١٥)

راءٍ

- ذلك أنّ من لم يعلم نفسه لا يعلم الأشياء. فلمّا كان الله تعالى عالمًا بالأشياء كان عالمًا بنفسه. فكذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء. فلمّا كان الله رائيًا للأشياء كان رائيًا لنفسه. كما أنّه لمّا كان علمًا بنفسه جاز أن يعلمناها. وقد قال تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ (طه: ٤٦)، فأخبر أنّه يسمع كلامهما ويراهما. ومن زعم أن الله لا يجوز أن يرى بالأبصار يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله رائيًا ولا عالمًا ولا قادرًا، لأنّ العالِم القادر الرائي جائز أن يرى. (توح، ١٠، ٢٦)

روح

- قال "النظّام": الروح هي جسم وهي النفس، وزعم أنّ الروح حيٌّ بنفسه. (مقا، ٣٣٣، ١٥)
- كان "الجبّائي" يذهب إلى أنّ الروح جسم، وأنّها غير الحياة، والحياة عَرَض ويعتلّ بقول أهل اللغة: خرجت روح الإنسان، فزعم أنّ الروح لا تجوز عليها الأعراض. (مقا، ٣٣٤، ١٠)

س

سبب

- السبب مع المسبَّب لا يجوز أن يتقدّمه. (مقا، ٤١٢، ٨)
- السبب الذي يتولّد عنه المسبَّب لا يكون إلّا قبله. (مقا، ٤١٢، ٩)
- من الأسباب ما يكون مع مسبَّباتها المتولّدة عنها ومنها ما يتقدّم المسبَّبات بوقتٍ، فأمّا ما كان قبل المسبَّب بوقتين فليس ذلك المسبَّب متولّدًا عنه، وجوّز بعضهم أن يتقدّم السبب المسبَّب أكثر من وقت واحد. (مقا، ٤١٢، ١٢)
- قال "الجُبّائي": السبب لا يجوز أن يكون موجبًا للمسبَّب، وليس الموجِب للشيء إلّا مَن فعله وأوجده. (مقا، ٤١٣، ١)

سحر

- السحر هو التمويه والاحتيال، وليس يجوز أن يبلغ الساحر بسحره أن يقلب الأعيان ولا أن يُحدث شيئًا لا يقدر غيره على إحداثه. (مقا، ٤٤٢، ٢)
- السحر ليس على قلب الأعيان ولكنّه أخذ بالعيون كنحو ما يفعله الإنسان مما يتوهّمه المتوهّم على خلاف حقيقته. (مقا، ٤٤٢، ٧)

سكون

- أمّا الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود في القرآن وهما يدلّان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق، قال الله تعالى مخبرًا عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في قصة أفول الكوكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان إلى مكان ما دلّ على أنّ ربّه عزّ وجلّ لا يجوز عليه شيء من ذلك، وأنّ من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإلّه. (إس، ٤، ١٦)
- قال "الجبّائي" إنّ الحركات والسكون أكوان للجسم، والجسم في حال خلق الله له ساكن. (مقا، ٣٢٥، ١١)
- قال "معمّر": معنى السكون أنّه الكون، ولا سكون إلّا كون، ولا كون إلّا سكون. (مقا، ٣٥٥، ١)
- قال "أبو الهذيل": الحركات والسكون غير الأكوان والمماسّات، وحركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثاني في حال كونه فيها، وهي انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه، وسكون الجسم في المكان هو لَبْثُه فيه زمانَين، فلا بُدّ في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين، ولا بُدَّ للسكون من زمانين. (مقا، ٣٥٥، ٣)
- كان "الجبّائي" يزعم أنّ الحركة والسكون أكوان، وأنّ معنى الحركة معنى الزوال، فلا حركةَ إلّا وهي زوال، وأنّه ليس معنى الحركة معنى الإنتقال، وأنّ الحركة

المعدومة تُسمّى زوالًا قبل كونها، ولا تُسمّى إنتقالًا. (مقا، ٣٥٥، ١٢)

سلَف

- ندين (الأشعرية) بحب السلَف الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيّه صلّى الله عليه وسلّم ونثني عليهم كما أثنى الله به عليهم ويتولّاهم أجمعين. (توح، ٦، ٣)

سماء

- السماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال: أمنتم من في السماء لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات، وكل ما على فهو سماء، والعرش أعلا السماوات. (توح، ٢١، ٣٦)

ش

شاءَ

- زعموا (المعتزلة) أنّ الله عزّ وجل يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء، خلافًا لما أجمع عليه المسلمون من أنّ ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وردًا لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠). فأخبر أنّا لا نشاء شيئًا إلّا وقد شاء الله أن نشاءه. (إبا، ١٢، ٩)
- إنّ الله تعالى مريد لكل شيء يجوز أنْ يراد قول الله تعالى ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠) فأخبر أنّا لا نشاء إلا ما شاء أنْ نشاءه وقال تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس: ٩٩) وقال تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ (السجدة: ١٣) وقال ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ (الأنعام: ١١٢) وقال ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة: ٢٥٣). فأخبر أنّه لو لم يرد القتال لم يكن وأن ما أراد من ذلك فقد فعله. (الم، ٣١، ٢)

شاءِ

- يقال لهم (للقدرية): خبرونا عن مطالبة رجل بحق، فقال له: والله لأعطينّك ذلك غدًا إنْ شاء الله، أليس الله شائيًا أنْ يعطيه حقه؟ فإن قالوا: نعم. يقال لهم: أفرأيتم إنْ جاء الغد فلم يعطه حقه، أليس للا يحنث؟ فلا بدّ من نعم. فيقال لهم: فلو كان الله شاء أنْ يعطيه حقه لحنث إذا لم يعطه، كما لو قال: والله لأعطينّك حقك إذا طلع الفجر غدًا، ثم طلع ولم يعطه يكون حانثًا. (إبا، ١٤٩، ١٢)

شر

- إنّ الخير والشر بقضاء الله وقدره. وأنّا نؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشرّه، حلوه ومرّه. ونعلم أنّ ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأنّ ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وأنّ العباد لا يملكون لأنفسهم ضرًا ولا نفعًا إلّا ما شاء الله كما قال عزّ وجلّ: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الأعراف: ١٨٨). وأنّا نَلْجأُ في أمورنا إلى الله، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه. (إبا، ٢١، ٤)
- إنّ الخير والشرّ بقضاء الله وقدره. وأنّا نؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشرّه، حلوه ومرّه. ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا. وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرًّا ولا نفعًا إلّا بإذن الله. (توح، ٥، ١٣)

شفاعة

- الشفاعة المعقولة فيمن استحق عقابًا أن يوضع عنه عقابه، أو في من لم يعده شيئًا أن يتفضّل به عليه، فأما إذا كان الوعد

بالتفضل سابقًا فلا وجه لهذا. (إبا، ١٧٨، ٥)

- يقال لهم (المعتزلة) قد أجمع المسلمون أنّ لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم شفاعة، فلمن الشفاعة؟ هي للمذنبين المرتكبين للكبائر أم للمؤمنين المخلصين؟ فإن قالوا للمذنبين المرتكبين للكبائر وافقوا، وإن قالوا للمؤمنين المبشرين بالجنّة الموعودين بها قيل لهم: فإذا كانوا موعودين بالجنة وبها مبشرين والله تعالى لا يخلف وعده فما معنى الشفاعة لقوم لا يجوز عندكم أن لا يدخلهم الله جنّاته، ومن قولكم أنّهم استحقّوها على الله واستوجبوها عليه سبحانه، وإذا كان الله تعالى لا يظلم مثقال ذرّة وكان تأخّرهم عن الجنّة ظلمًا قائمًا يشفع الشفعاء إلى الله تعالى في أن لا يظلم على مذاهبكم تعالى الله عن افتراءاتكم عليه علوًّا كبيرًا. فإن قالوا: يشفع النبي صلّى الله عليه وسلّم إلى الله تعالى في أن يزيدهم من فضله لا في أن يدخلهم جنّاته، قيل لهم: أوليس قد وعدهم الله ذلك فقال تعالى: ﴿فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ﴾ (النساء: ١٧٣)، والله تعالى لا يخلف وعده فإنّما يشفع إلى الله تعالى عندكم من أن لا يخلف وعده وهذا جهل منكم، وإنّما الشفاعة المعقولة فيمن استحقّ عقابًا أن يوضع عنه عقابه أو في من لم يعن شيئًا أن يتفضّل عليه به، فأمّا إذا كان الوعد بالتفضّل سابقًا فلا وجه لهذا. (توح، ٤٦، ١٨)

- الشفاعة من النبيّ صلى الله عليه وسلم للمؤمنين أن يزادوا في منازلهم من باب التفضيل. (مقا، ٤٧٤، ٣)

- قال "أهل السنّة والاستقامة" بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر من أمّته. (مقا، ٤٧٤، ٥)

شفاعة النبي (ﷺ)

- أجمعوا على أنّ شفاعة النبي صلّى الله عليه وسلّم لأهل الكبائر من أمته، وعلى أنّه أخرج من النار قوم من أمته بعدما صاروا حممًا فيطرحون في نهر الحياة فينبتون كما تنبت الحبّة في جميل السيل، وعلى أنّ لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم حوضًا يوم القيامة ترده أمته لا يظمأ من شرب منه ويذاد عنه من بدّل وغيّر بعده. (رس، ١٠٦، ٩)

شك

- فلمّا كان الله عزّ وجلّ لم يزل عالمًا إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفًا استحال أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفًا، لأن خلاف الكلام الذي لا يكون معه كلام سكوت أو آفة، كما أن خلاف العلم الذي لا يكون معه علم جهل أو شك أو آفة ويستحيل أن يوصف ربنا جلّ وعلا بخلاف العلم، وكذلك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات، فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلّمًا كما وجب أن يكون لم يزل عالمًا. (توح، ١٣، ٢٧)

شهادة

- القول في الشهادة إختلفت المعتزلة في ذلك على أربعة أقاويل: فقال قائلون: هو الصبر على ما ينال الإنسان من ألم الجراح المؤدّي إلى القتل، والعزم على ذلك وعلى التقدّم إلى الحرب، وعلى الصبر ... وقال قائلون: الشهادة هي الحكم من الله سبحانه لمن قُتل من المؤمنين في المعركة بأنّه شهيد وتسميته بذلك. وقال قائلون: الشهادة هي الحضور لقتال العدوّ إذا قُتل سمّي شهادةً. وقال قائلون: الشهداء هم العدول قُتلوا أو لم يُقتَلوا وزعموا أن الله سبحانه قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ (البقرة: ١٤٣). فالشهداء هم المشاهدون لهم ولأعمالهم وهم العدول المرضيّون. (مقا، ٢٥٨، ١)

شيء

- كان (محمد الجبائي) يقسم الأسماء على وجوهٍ، فما سُمّي به الشيء لنفسه فواجبٌ أن يُسمّى به قبل كونه كالقول سوادٌ إنما سُمّي سوادًا لنفسه، وكذلك البياض وكذلك الجوهر إنّما سُمّي جوهرًا لنفسه، وما سُمّي به الشيء لأنّه يمكن أن يُذْكَر ويُخْبَر عنه فهو مسمًّى بذلك قبل كونه كالقول شيءٌ، فإنّ أهل اللغة سمّوا بالقول شيءٌ كل ما أمكنهم أن يذكروه ويُخبروا عنه، وما سُمّي به الشيء للتفرقة بينه وبين أجناسٍ أُخر كالقول لونٌ وما أشبه ذلك فهو مسمًّى بذلك قبل كونه، وما سُمّي به الشيء لعلّة فوُجدت العلّة قبل وجوده فواجبٌ أنْ يُسمّى بذلك قبل وجوده كالقول مأمورٌ به، إنّما قيل مأمورٌ به لوجود الأمر به، فواجبٌ أن يُسمّى مأمورًا به في حال وجود الأمر وإن كان غير موجود في حال وجود الأمر، وكذلك ما سُمّي به الشيء لوجود علّةٍ يجوز وجودها قبله، وما سُمّي به الشيء لحدوثه ولأنه فعلٌ فلا يجوز أن يُسمّى بذلك قبل أن يحدث كالقول مفعولٌ ومحدثٌ، وما سُمّي به الشيء لوجود علّةٍ فيه فلا يجوز أنْ يُسمّى به قبل وجود العلّة فيه كالقول جسمٌ وكالقول متحرّكٌ وما أشبه ذلك. (مقا، ١٦١، ٩)

- إختلف المتكلمون هل يُسمّى البارئ شيئًا أم لا على مقالتين: فقال "جهم" وبعض الزيدية أن البارئ لا يقال أنّه شيءٌ لأنّ الشيء هو المخلوق الذي له مِثْلٌ، وقال المسلمون كلّهم أنّ البارئ شيءٌ لا كالأشياء. (مقا، ١٨١، ٣)

- قالت "السكّاكية" إنّ الله عالم في نفسه وأنّ الوصف له بالعلم من صفات ذاته، غير أنّه لا يوصف بأنّه عالم حتى يكون الشيء، فإذا كان قيل عالمٌ به وما لم يكن الشيء لم يوصف بأنّه عالِم به، لأنّ الشيء ليس، وليس يصحّ العلم بما ليس. (مقا، ٢١٩، ٩)

- إنّ الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا عالم قادرٌ فهي صفات أسماء، وكالقول يَعلَمُ ويَقدرُ فهذه صفات لا أسماء، وكالقول شيءٌ فهذا إسم لا صفة. (مقا، ٣٥٧، ١١)

- "ابن الراوندي" يقول إنّ المعلومات معلوماتٌ قبل كونها، وأنّه لا شيء إلّا موجود، وأنّ المأمور به والمنهيّ عنه وكذلك كل ما تعلّق بغيره يوصف به الشيء قبل كونه، وكل ما كان رجوعًا إلى نفس الشيء لم يُسمَّ ولم يوصف به قبل كونه. (مقا، ٥٠٢، ٧)
- إنّ المعلوم معلوم قبل كونه وكذلك المقدور، وكل ما كان متعلّقًا بغيره كالمأمور به والمنهيّ عنه، وأنّه لا شيء إلّا موجود ولا جسم إلّا موجود. (مقا، ٥٠٤، ١٢)
- قال "جهم بن صفوان" إنّ البارئ لا يقال إنّه شيء، لأنّ الشيء عنده هو المخلوق الذي له مثلٌ، وقال أكثر أهل الصلاة أنّ البارئ شيءٌ. (مقا، ٥١٨، ٥)
- قالت "المشبّهة": معنى أنّ الله شيءٌ معنى أنّه جسم. (مقا، ٥١٨، ٩)
- معنى أنّ الله شيءٌ معنى أنّه موجود، وهذا مذهب من قال: لا شيءَ إلّا موجود. (مقا، ٥١٨، ١٠)
- معنى أنّ الله شيء هو إثباته، وقد ذهب إلى هذا قومٌ زعموا أنّ الأشياء أشياء قبل وجودها، وأنّها مثبتة أشياءَ قبل وجودها، وهذا القول مناقضه لأنّه لا فرق بين أن تكون ثابتةً وبين أن تكون موجودةً، وهذا قول "أبي الحسين الخيّاط". (مقا، ٥١٨، ١٢)
- قال "الجُبّائي": القول شيءٌ سمةٌ لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه، فلمّا كان الله عزّ وجل معلومًا يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنّه شيءٌ. (مقا، ٥١٩، ٦)
- إنّ القول شيْءٌ سمةٌ لكل معلوم، فلمّا كانت الأشياء معلومات قبل كونها سُمّيت أشياء قبل كونها. (مقا، ٥٢٢، ١٥)

شيء مخلوق

- إنّ الشيء المخلوق إمّا أن يكون بدنًا من الأبدان أو شخصًا من الأشخاص، أو يكون نعتًا من نعوت الأشخاص. فلا يجوز أن يكون كلام الله شخصًا لأنّ الأشخاص يجوز عليها الأكل والشرب والنكاح ولا يجوز ذلك على كلام الله تعالى، ولا يجوز أن يكون كلام الله نعتًا لشخص مخلوق، لأنّ النعوت لا تبقى طرفة عين، لأنّها لا تحتمل البقاء وهذا يوجب أن يكون كلام الله قد فنا ومضى. فلمّا لم يجز أن يكون شخصًا ولا نعتًا لشخص لم يجز أن يكون مخلوقًا، على أن الأشخاص يجوز أن تموت، فمن يثبت كلام الله شخصًا مخلوقًا لزمه أن يجوّز الموت على كلام الله عزّ وجلّ وذلك ما لا يجوز. (توح، ١٧، ١٦)

ص

صانع

- إذا كان تحوُّل النطفة علقةً ثم مضغة ثم لحمًا ودمًا وعظمًا أعظم في الأعجوبة كان أولى أنْ يدلّ على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال. (الم، ٧، ٢)
- إن قال قائل لِمَ قلتم أنَّ صانع الأشياء واحد، قيل له لأنّ الإثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتّسِق على أحكام ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدًا منهما، لأنّ أحدهما إذا أراد أن يُحيي إنسانًا وأراد الآخر أن يُميته لم يَخْلُ أن يتم مُرادهما جميعًا أو لا يتم مرادهما أو يتم (مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم) مرادهما جميعًا لأنّه يستحيل أن يكون الجسم حيًّا ميتًا في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما دون الآخر وجب العجز (ل) من لم يتمّ مراده منهما والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا. فدلّ ما قلناه على أنّ صانع الأشياء واحد وقد قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ (الأنبياء: ٢٢) فهذا معنى احتجاجنا آنفًا. (الم، ٨، ٣)

صدق

- الصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به. (مقا، ٤٤٥، ٢)
- الصدق الخبر عن الشيء على ما هو به إذا كان معه علم الحقيقة. (مقا، ٤٤٥، ٤)
- الصدق ذو شروطٍ شتّى منها صحّة الحقيقة ومنها العلم بها ومنها أمر الله به. (مقا، ٤٤٥، ٩)

صدق النبي (ﷺ)

- اعلموا أرشدكم الله! أنّ ما دلّ على صدق النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من المعجزات، بعد تنبيهه لسائر المتكلّمين على حدوثهم ووجود المُحدِث لهم، قد أوجب صحة إخباره ودلّ على أنّ ما أتاكم من الكتاب والسنّة، من عند الله عزّ وجلّ. وإذا ثبت بالآيات صدقه فقد علم صحة كل ما أخبر به النبيّ صلّى الله عليه وسلّم عنه وصارت أخباره عليه الصلاة والسلام أدلّة على صحّة سائر ما دعا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله. وصار خبره عليه الصلاة والسلام عن ذلك سبيلًا إلى إدراكه وطريقًا إلى العلم بحقيقته. وكان ما يستدلّ به من أخباره عليه الصلاة والسلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القَدَريّة وأهل البدع والمنحرفون عن الرسل عليه السلام، من قبل أنّ الأعراض لا يصحّ الاستدلال على وجودها والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنّها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنّه لا يصحّ انتقالها

من محالها، والمعرفة بأنّ ما لا ينفكّ منها فحكمه في الحدوث حكمها، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلّة وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي له عند مخالفينا الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها. (رس، ٨٩، ٧)

صراط

- إنّ الصراط جسر ممدود على جهنم يجوز عليه العباد بقدر أعمالهم، وأنّهم يتفاوتون في السرعة والإبطاء على قدر ذلك. (رس، ١٠٦، ٦)
- إختلفوا في الصراط. فقال قائلون: هو الطريق إلى الجنّة وإلى النار ووصفوه فقالوا هو أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف ينجّي الله عليه من يشاء. وقال قائلون: هو الطريق وليس كما وصفوه بأنّه أحدّ من السيف وأدقّ من الشعر ولو كان كذلك لاستحال المشي عليه. (مقا، ٤٧٢، ٣)

صغائر

- إختلفت المرجئة في الصغائر والكبائر على مقالتين. فقالت الفرقة الأولى: كل معصية فهي كبيرة، وقالت الفرقة الثانية: المعاصي منها كبائر ومنها صغائر. (مقا، ١٥٠، ١٠)
- أبو الهذيل، حُكي عنه أنّ الصغائر تُغفَر لمن اجتنب الكبائر على طريق التفضّل لا على طريق الاستحقاق، وزعم أنّ الإيمان كله إيمان بالله، منه ما تركُه كُفر ومنه ما تركه فسق ليس بكفر، كالصلاة وصيام شهر رمضان، ومنه ما تَرْكُه صغيرٌ ليس بفسق ولا كفر، ومنه ما تركه ليس بكفر ولا بعصيان كالنوافل. (مقا، ٢٦٧، ١٣)

صغير

- كل ما أتى فيه الوعيد فهو كبير، وكل ما لم يأت فيه الوعيد فهو صغير. (مقا، ٢٧٠، ١٦)

صفات

- كان (عبدالله بن كلّاب) يقول إنّ أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره وأنّها قائمة بالله ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفاتٌ، وكان يقول أنّ وجه الله لا هو الله ولا هو غيره وهو صفة له وكذلك يداه وعينه وبصره صفاتٌ له لا هي هو ولا غيره، وأنّ ذاته هي هو ونفسه هي هو وأنّه موجودٌ لا بوجود، وشيءٌ لا بمعنًى له كان شيئًا، وكان يزعم أن صفات البارئ لا تتغاير وأنّ العلم لا هو القدرة ولا غيرها وكذلك كل صفة من صفات الذات لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها. (مقا، ١٦٩، ١٢)
- اختلفوا في صفات البارئ سبحانه هل يقال أنّها أشياء أو لا يقال إنّها أشياء على ثلاث مقالات: فقال "سليمان بن جرير": علم البارئ شيءٌ وقدرته شيءٌ وحياته شيءٌ ولا أقول: صفاته أشياءُ، وقال بعض أصحاب الصفات: صفات البارئ أشياءُ، وقال بعضهم: لا أقول العلم شيءٌ ولا أقول الصفات أشياءُ لأني إذا قلت البارئ

شيءٌ بصفاته استغنيت عن أن أقول صفاته أشياء. (مقا، ١٧١، ٩)

- اختلف أصحاب الصفات في البارئ هل هي قديمة أو محدثة على مقالتين: فقال قائلون: إنّ صفات البارئ قديمة، وقال قائلون: إذا قلنا أنّ البارئ قديمٌ بصفاته استغنينا عن أن نقول إنّ الصفات قديمة وقالوا: لا يقال إنّ الصفات قديمة ولا يقال إنّها مُحدَثة. (مقا، ١٧١، ١٦)

- إختلف الذين لم يقولوا الأسماء والصفات هي البارئ في الأسماء والصفات ما هي على مقالتين: فقالت المعتزلة والخوارج: الأسماء والصفات هي الأقوال وهي قولنا: اللهُ عالمٌ الله قادرٌ وما أشبه ذلك. وقال "عبدالله بن كلاب": أسماء الله هي صفاته وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر صفاته. (مقا، ١٧٢، ١٤)

- أجمعت المعتزلة على أنّ صفات الله سبحانه وأسماءه هي أقوالٌ وكلامٌ، فقول الله أنّه عالمٌ قادرٌ حيّ أسماءٌ لله وصفاتٌ له، وكذلك أقوال الخلق، ولم يُثبتوا صفةً له علمًا ولا صفةً قدرةً وكذلك قولهم في سائر صفات النفس. (مقا، ١٩٨، ١٠)

- إنّ الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا عالم قادرٌ فهي صفات أسماء، وكالقول يَعلَمُ ويَقدرُ فهذه صفات لا أسماء، وكالقول شيءٌ فهذا إسم لا صفة. (مقا، ٣٥٧، ٩)

- إنّ الصفات هي الأوصاف وهي القول والكلام كالقول: زيدٌ عالمٌ قادرٌ حيٌّ، فأمّا العلم والقدرة والحياة فليست بصفات، وكذلك الحركات والسكون ليست بصفات. (مقا، ٣٦٩، ٦)

صفات أسماء

- إنّ الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا عالم قادرٌ فهي صفات أسماء، وكالقول يَعلَمُ ويَقدرُ فهذه صفات لا أسماء، وكالقول شيءٌ فهذا إسم لا صفة. (مقا، ٣٥٧، ١٠)

صفات الأفعال

- زعموا (المعتزلة) أنّ ما يوصف به البارئ لنفسه كالقول قادرٌ حيٌّ وما أشبه ذلك لم يجز أنْ يوصف بضدّه ولا بالقدرة على ضدّه، لأنّه لمّا وُصف بأنّه عالم لم يجز أنْ يوصف بأنّه جاهلٌ ولا بالقدرة على أنْ يجهل، وما وُصف البارئ بضدّه أو بالقدرة على ضدّه فهو من صفات الأفعال، وذلك أنّه لمّا وُصف بالإرادة وُصف بضدّها من الكراهة، وزعموا أنّه لمّا وُصف بالإرادة وُصف بضدّها من الكراهة، وزعموا أنّه لمّا وُصف بالبغض وُصف بضدّه من الحبّ ولمّا وُصف بالعدل وُصف بالقدرة على ضدّه من الجور. (مقا، ١٨٦، ٨)

صفات الذات

- كان يقول (النظّام) إنّ الصفات للذات إنّما اختلفت لاختلاف ما يُنفى عنه من العجز والموت وسائر المتضادّات من العَمى والصمم وغير ذلك لا لاختلاف ذلك في نفسه - وقال غيره من المعتزلة: إنّما

اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف فيه. (مقا، ١٦٧، ٣)

- إختلفت المعتزلة هل يقال لله علمٌ وقدرةٌ أم لا وهم أربع فرق: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنّا نقول للباريء علمًا ونرجع إلى إنّه عالم ونقول له قدرة ونرجع إلى أنّه قادر لأنّ الله سبحانه أطلق العلم فقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ (النساء: ١٦٦) وأطلق القدرة فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ (فصلت: ١٥)، ولم يطلقوا هذا في شيء من صفات الذات ولم يقولوا حياةٌ بمعنى حيّ ولا سميعٌ بمعنى سميع وإنّما أطلقوا ذلك في العلم والقدرة من صفات الذات فقط، والقائل بهذا "النظّام" وأكثر معتزلة البصريين وأكثر معتزلة البغداديين. والفرقة الثانية منهم يقولون: لله علمٌ بمعنى معلوم وله قدرة بمعنى مقدور وذلك أنّ الله قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ (البقرة: ٢٥٥) أراد: من معلومه، والمسلمون إذا رأوا المطر قالوا: هذه قدرة الله أي مقدوره، ولم يقولوا ذلك في شيء من صفات الذات إلّا في العلم والقدرة. والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن لله علمًا هو هو وقدرةً هي هو وحياةً هي هو وسمعًا هو هو، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذا القول "أبو الهذيل" وأصحابه. والفرقة الرابعة منهم يزعمون أنّه لا يقال لله علمٌ ولا يقال قدرة ولا يقال سمع ولا بصر ولا يقال لا علم له ولا لا قدرة له وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذه المقالة "العبّادية" أصحاب "عبّاد بن سليمْن". (مقا، ١٨٨، ٤)

- المعتزلة تفرّق بين صفات الذات وصفات الأفعال بأنّ صفات الذات لا يجوز أنْ يوصف الباريء بأضدّادها ولا بالقدرة على أضدّادها، كالقول عالمٌ لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل. (مقا، ٥٠٨، ١١)

صفات الفعل

- قال "محمد بن عبد الوهّاب الجُبّائي": الوصف لله بأنّه كريم على وجهين: فالوصف له بأنه كريم بمعنى عزيز من صفات الله لنفسه، والوصف له بأنّه كريم بمعنى أنّه جوادٌ معطٍ من صفات الفعل. (مقا، ١٧٩، ٣)

- إختلفوا المعتزلة في صفات الفعل عندهم من الإحسان والعدل وما أشبه ذلك هل يقال لم يزل الله غير محسن إذ كان للإحسان فاعلًا غير عادل إذ كان للعدل فاعلًا على مقالتين: فمنهم من كان إذا قيل له: إذا قلتَ أنّ الإحسان فعلٌ وقلتَ أنّ العدل فعلٌ فقُلْ إنّ الله لم يزل غير مُحسِن ولا عادل! قال: نقول أنّه لم يزل غير مُحسِن ولا مُسِيء وغير عادلَ ولا جائر حتى يزول الإيهام ولم يزل غير صادق ولا كاذب، وهذا قول "الجُبّائي" وكان "عبّاد" إذا قيل له: أتقول إنّ الله لم يزل مُحسِنًا عادلًا؟ قالك لا أقول ذلك، فإنْ

قيل له فلم يزل غير محسنٍ ولا عادل؟ قال: لا أقول ذلك، وكذلك إذا قيل له: لم يزل خالقًا؟ أنكر ذلك، وإذا قيل له: لم يزل غير خالق؟ أنكر ذلك. وجميع المعتزلة لا يُنكر أنْ يكون الله لم يزل غير خالقٍ ولا رازق ولا فاعل، وكذلك كل ما ليس في نعته إيهامٌ من صفات الفعل لا يمتنعون منه كالقول مُحيٍ مميتٌ باعثٌ وارثٌ وما أشبه ذلك. (مقا، ١٧٩، ٥)

- صفات الأفعال يجوز أن يوصف البارئ سبحانه بأضدّادها وبالقدرة على أضدّادها كالإرادة يوصف البارئ بضدّها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره، وكذلك الحبّ يوصف البارئ بضدّه من البغض وكذلك الرِضى والسخط والأمر والنهي والصدق قد يوصف البارئ بالقدرة على ضدّه من الكذب وإن لم يوصف بالكذب، وقد يوصف بالمتضادّ من كلامه كالأمر والنهي، وكل إسم اشتُقّ للبارئ من فعله كالقول متفضّل مُنعم مُحسن خالق رازق عادل جواد وما أشبه ذلك فهو من صفات الفعل. (مقا، ٥٠٩، ٦)

صفات النفس

- قال "أبو الحسين الصالحي": معنى قولي إنّ الله عالمٌ لا كالعلماء قادرٌ لا كالقادرين حيّ لا كالأحياء، إنّه شيء لا كالأشياء ولذلك كان قوله في سائر صفات النفس، وكان إذا قيل له: أفتقول أنّ معنى أنّه عالم لا كالعلماء معنى أنّه قادر لا كالقادرين؟ قال: نعم ومعنى ذلك أنّه شيء لا كالأشياء، وكذلك قوله في سائر صفات النفس، وكان يقول إن معنى شيء لا كالأشياء معنى عالم لا كالعلماء. (مقا، ١٦٨، ٧)

- قال "محمد بن عبد الوهّاب الجُبّائي": الوصف لله بأنّه كريم على وجهين: فالوصف له بأنه كريم بمعنى عزيز من صفات الله لنفسه، والوصف له بأنّه كريم بمعنى أنّه جوادٌ معطٍ من صفات الفعل. (مقا، ١٧٩، ٢)

صفة لنفس الشيء

- قد يوصف الشيء بصفةٍ لنفسه كقولنا سَوادٌ وبياضٌ وقد يوصف لعلّةٍ كقولنا مُتحرّكٌ ساكنٌ وقد يوصف لا لنفسه ولا لعلّة كقولنا مُحدَثٌ. (مقا، ٣٥٧، ١٢)

صلاح

- قال "أبو الهذيل": لما يقدر الله من الصلاح والخير كلٌّ وجميع، وكذلك سائر مقدوراته لها كلٌّ، ولا صلاح أصلح مما فعل. (مقا، ٢٤٩، ١٤)

- لا غايةَ لما يقدر الله عليه من الصلاح ولا كلّ لذلك، وقالوا أنّ الله يقدر على صلاحٍ لم يفعله إلّا أنّه مثل ما فعله. (مقا، ٢٥٠، ١)

صنائع

- لا يجوز أن تحدث الصنائع إلّا من قادر حَيّ، لأنّه لو جاز حدوثها مِمَّن ليس بقادر ولا حيّ لم ندر لعلّ سائر ما يظهر من

الناس يظهر منهم وهم عجزة مَوْتى، فلمّا استحال ذلك دلّت الصنائع على أنّ الله تعالى حيّ قادر. (الم، ١٠، ٢٠)

صنائع حكمية

- لمّا رأينا الإنسان على ما فيه من اتّساق الحكمة كالحياة التي ركبّها الله فيه والسمع والبصر ومجاري الطعام والشراب وانقسامه فيه وما هو عليه من كماله وتمامه والفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه ومجاريها، دلّ ذلك على أنّ الذي صنع ما ذكرناه لم يكن يصنعه إلّا وهو عالم بكيفيّته وكنهه. ولو جاز أن تحدث الصنائع الحكمية لا من عالم لم نَدْرِ لعلّ جميع ما يحدث من حكم الحيوان وتدابيرهم وصنائعهم يحدث منهم وهم غير عالمين، فلمّا استحال ذلك دلّ على أنّ الصنائع المحكمة لا تحدث إلّا من عالم. (الم، ١٠، ١٧)

صوت

- كلام الإنسان ليس بصوت وهو عَرض وكذلك الصوت عَرض ولا يوجب إلّا باللسان. (مقا، ٤٢٥، ٧)
- الصوت جسم لطيف وكلام الإنسان هو تقطيع الصوت وهو عَرض، وهذا قول "النظّام". (مقا، ٤٢٥، ٨)

ض

ضدّ

- الضدُّ هو الممانع المُفاسد لغيره مثل الحلاوة والمرارة والحرّ والبرد والخلاف مثل الحلاوة والبرودة والحموضة والبرد. (مقا، ٣٢٧، ٦)
- إنّ الضدّ هو التَرْك، وإنّ ضدّ الشيء هو تَرْكه. (مقا، ٣٧٧، ٣)

ضدّان

- إن الضدّين لا يجتمعان في محل واحد ولا في جهة واحدة ولا في الموجود في المحل، ولكنّه يصحّ وجودهما في محلّين على سبيل المجاورة فاحتجّ الله تعالى عليهم بأن قال ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ (يس: ٨٠) فردّهم الله عزّ وجلّ في ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرّها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها، فجعل جواز النشأة الأولى دليلًا على جواز النشأة الآخرة لأنّها دليل على جواز مجاورة الحياة التراب والعظام النخرة فجعلها خلقًا سويًا. وقال: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ (الأنبياء: ١٠٤). (إس، ٦، ١٢)
- إنّ الضدّين لا يجتمعان في محلّ واحد، ولا في جهة واحدة، ولا في الموجود في المحلّ، ولكنّه يصحّ وجودهما في محلّين على سبيل المجاورة. (الم، ٩١، ٧)
- الضدّان هما المتنافيان اللذان ينفي أحدهما الآخر، وأنكر "أبو الهذيل" هذا القول لأنّ الحرفين يتنافيان ولا يتضادّان. (مقا، ٣٧٦، ٤)
- الضدّان هما اللذان لا يجتمعان، فمعنى أنّ الشيئين ضدّان أنّهما لا يجتمعان، وهذا قول "عبّاد بن سليمان". (مقا، ٣٧٦، ١٠)

ضرورة

- إنّ الضرورة ما حُمل عليه الشيء وأُكرِه وجُبر عليه ولو جهد في التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ في ذلك مجهوده لم يجد منه انفكاكًا ولا إلى الخروج عنه سبيلًا. (الم، ٤١، ١٠)
- زعم بعضهم وهو "الشحّام" أنّ الله يقدر على ما أقدر عليه عباده، وأنّ حركةً واحدةً تكون مقدورةً لله وللإنسان، فإن فَعَلها الله كانت ضرورةً وإنْ فعلها الإنسان كانت كسبًا. (مقا، ١٩٩، ٩)

ضعف

- كذلك القول لو وقع من عباده ما لا يعلمه، فكذلك لا يجوز أن يقع من عباده ما لا يريده، لأنّ ذلك يوجب أن يقع عن سهو وغفلة، أو عن ضعف وتقصير عن بلوغ ما يريده، كما يجب ذلك لو وقع من فعله المُجْمَعِ على أنّه فعله ما لا يريده.

وأيضًا فلو كانت المعاصي وهو لا يشاء أن تكون لكان قد كَرِهَ أن تكون، وأبى أن تكون، وهذا يوجب أن تكون المعاصي كائنة شاء الله أم أبى، وهذه صفة الضعف، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. (إبا، ١٢٦، ١٦)

ضلال

- مسألة في الضلال: يقال لهم (المعتزلة): أضلّ الله تعالى الكافرين عن الإيمان أو عن الكفر؟ فإن قالوا عن الكفر قيل لهم: فكيف يكونون ضالّين عن الكفر ذاهبين عنه وهم كافرون؟ وإن قالوا أضلّهم عن الإيمان تركوا قولهم، وإن قالوا: نقول إنّ الله أضلّهم ولم يضلّهم عن شيء، قيل لهم: ما الفرق بينكم وبين من قال إن الله هدى المؤمنين لا إلى الإيمان، فبما أنكرتم من أنه محال أن يضلّ الكافرين لا إلى الإيمان. (توح، ٤١، ١٩)

ط

طبائع أربع

- قال قائلون من أصحاب الطبائع، أنّ الأجسام كلها من أربع طبائع حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، وأنّ الطبائع الأربع أجسام، ولم يُثبتوا أشياء إلّا هذه الطبائع الأربع، وأنكروا الحركات، وزعموا أنّ الألوان والطعوم والأراييح هي الطبائع الأربع. (مقا، ٣٤٨، ٦)

طَبْع

- القول في الختم والطبع. إختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين: فزعم بعضهم أنّ الختم من الله سبحانه والطبع على قلوب الكفّار هو الشهادة والحكم أنّهم لا يؤمنون، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان. وقال قائلون: الختم والطبع هو السواد في القلب كما يقال طَبِعَ السيفُ إذا صدئ من غير أن يكون ذلك مانعًا لهم عمّا أمرهم به. (مقا، ٢٥٩، ١)
- قال أهل الإثبات: قوّة الكفر طبعٌ، وقال بعضهم: معنى أنّ الله طبع على قلوب الكافرين أي خلق فيها الكفر. (مقا، ٢٥٩، ٩)
- إنّ الأشياء المتولِّدة فعل الله بإيجاب الطبع، وذلك أنّ الله سبحانه طبع الحجر طبعًا يذهب إذا دُفع، وطبع الحيوان طبعًا يألم إذا ضُرب وقُطع. (مقا، ٢٨٤، ١٣)
- قال "الجاحظ": ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيارٍ له، وليس يقع منه فعلٌ باختيار سوى الإرادة. (مقا، ٤٠٧، ١٢)

طريق البدل

- نبّه تعالى خلقه على أنّه واحد باتّساق أفعاله وترتيبها وأنّه تعالى لا شريك له فيها بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢). ووجه الفساد بذلك، لو كان الهين ما اتّسق أمرهما على نظام ولا يتمّ على أحكام، وكان لا بدّ أن يلحقهما العجز أو يلحق أحدهما عند التمانع في الأفعال والقدرة على ذلك. وذلك أنّ كل واحد منهما لا يخلو أن يكون قادرًا على ما يقدر عليه الآخر على طريق البدل من بدل الآخر. أو لا يكون كل واحد منهما قادرًا على ذلك. فإن كان كل واحد منهما قادرًا على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلًا منه لم يصحّ أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر إلّا بترك الآخر له. وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل إلّا بترك الآخر له جاز أن يمنع كل واحد منهما صاحبه من ذلك. ومن يجوز أن يمنع ولا يفعل إلّا بترك غيره له فهو مُدبَّر عاجز. وإن كان كل واحد منهما لا يقدر على فعل مثل مقدور الآخر بدلًا منه وجب عجزهما وحدوث قدرتهما والعاجز لا يكون إلهًا ولا ربًّا. (رس، ٨٤، ١٥)

طَفْر

- لا يُدرِك المُدرِك للشيء ببصره، إلّا أن يطفر البصر إلى المُدرَك فيداخله، وزعم صاحب هذا القول أنّ الإنسان لا يُدرِك المحسوس بحاسّته إلّا بالمداخلة والإتصال والمجاورة، وهذا قول "النظّام" وحكي عنه "زرقان" أنّه قال إنّ الأشياء تُدرَك (؟) على المداخلة الأصوات والألوان، وزعم أنّ الإنسان لا يُدرِك الصوت إلّا بأن يصاكّه وينتقل إلى سمعه فيسمعه، وكذلك قوله في المشموم والمذوق. (مقا، ٣٨٤، ٩)

طفرة

- زعم "النظّام" أنّه قد يجوز أنْ يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث، ولم يمرّ بالثاني على جهة الطفرة، واعتلّ في ذلك بأشياءَ منها الدُّوّامة يتحرّك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الحزّ أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها، وإنّما ذلك لأن أعلاها يماسَ أشياء لم يكن حاذى ما قبلها. (مقا، ٣٢١، ٧)

طول

- إذا انضمّ جزءٌ إلى جزءٍ حدث طول، وأنّ العرض يكون بانضمام جزءين إليهما، وأنّ العمق يحدث بأن يُطبق على أربعة أجزاء أربعةُ أجزاء، فتكون الثمانية الأجزاء جسمًا عريضًا طويلًا عميقًا. (مقا، ٣٠٣، ١٢)

ع

عالِم

- يقال لهم (للمعتزلة): وجدنا اسم عالِم مشتقّ من علم واسم قادر اشتقّ من قدرة، وكذلك اسم حي اشتقّ من حياة، واسم سميع اشتقّ من سمع، واسم بصير اشتقّ من بصر. ولا تخلو أسماء الله من أن تكون مشتقّة أو لإفادة معنى أو على طريق التلقين فلا يجوز أن يُسمّى الله تعالى على طريق التلقين باسم ليس فيه إفادة معنى وليس مشتقًّا من صفة، فإذا قلنا الله تعالى قادر فليس تلقينا كقولنا زيد وعمرو، وعلى هذا إجماع المسلمين. وإذا لم يكن كذلك تلقينا كان مشتقًّا من علم، فقد وجب إثبات العلم، وإن كان ذلك إفادة معنى فلا يختلف ما هو لإفادة معنى واجب أن يكون العالم منّا أن له علمًا أن يكون كل عالم فهو ذو علم كما إذا كان قولي موجود يفيد فينا الإثبات كان الباري تعالى واجبًا إثباته لأنّه سبحانه موجود. (توح، ٢٩، ٣١)
- إن قال قائل لِمَ قلتم أنّ الله تعالى عالم، قيل له لأنّ الأفعال المُحكمة لا تَتَّسِق في الحكمة إلّا من عالم وذلك أنّه لا يجوز أن يحوك الديباج بالنقاوير ويصنع دقائق الصناعة من لا يُحسن ذلك ولا يعلمه. (الم، ١٠، ١٠)
- إن معنى العالم عندي أَنّ له علمًا، ومن لم يعلم لزيد علمًا لم يعلمه عالمًا. (الم، ١٢، ١٧)
- القَول في أنّ الله عزَّ وجلّ عالم قادر. اختلفت الناس في ذلك فأنكر كثير من الروافض وغيرهم أن يكون البارئ لم يزل عالمًا قادرًا، وأجمعت المعتزلة على أنّ الله لم يزل عالمًا قادرًا حيًّا. (مقا، ١٥٧، ١٤)
- قال قائلون منهم "إبن الراوندي" أنّ الله سبحانه لم يزل عالمًا بالأشياء على معنى أنّه لم يزل عالمًا أنْ ستكون أشياء، وكذلك القول عنده في الأجسام والجواهر المخلوقات أن الله لم يزل عالمًا بأنْ ستكون الأجسام والجواهر المخلوقات. (مقا، ١٥٩، ١٤)
- قال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية أنّ الله عالمٌ قادرٌ حيٌّ بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة، وأطلقوا أنّ لله علمًا بمعنى أنّه عالمٌ، وله قدرة بمعنى أنّه قادرٌ، ولم يُطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا: له حياةٌ ولا قالوا سمعٌ ولا بصرٌ وإنّما قالوا قوّةٌ وعلمٌ لأنّ الله سبحانه أطلق ذلك. ومنهم من قال: له علمٌ بمعنى معلوم وله قدرةٌ بمعنى مقدور ولم يطلقوا غير ذلك. (مقا، ١٦٤، ١٤)
- قال "أبو الهذيل": هو عالمٌ بعلمٍ هو هو وهو قادرٌ بقدرة هي هو وهو حيّ بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزّته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته، وكان يقول: إذا قلتُ أنّ الله

عالم ثبّتُّ له علمًا هو الله ونفيت عن الله جهلًا ودللت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلتُ قادرٌ نفيتُ عن الله عجزًا وأثبتُّ له قدرةً هي الله سبحانه ودللتُ على مقدور، وإذا قلتُ لله حياةٌ أثبتُ له حياةً وهي الله ونفيت عن الله موتًا. (مقا، ١٦٥، ٥)

- قال "عبّاد": هو عالم قادر حيٌّ ولا أثبتُ له علمًا ولا قدرةً ولا حياةً ولا أثبت سمعًا ولا أثبت بصرًا وأقول: هو عالم لا بعلم وقادر لا بقدرة حيٌّ لا بحياة وسميعٌ لا بسمع وكذلك سائر ما يسمّى به من الأسماء التي يُسمّى بها لا لفعله ولا لفعل غيره. (مقا، ١٦٥، ١٤)

- قال "ضِرار": معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل ومعنى أنّه قادر أنه ليس بعاجز ومعنى أنّه حيٌّ أنّه ليس بميّت. (مقا، ١٦٦، ١٤)

- قال "النظّام": معنى قولي عالمٌ إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادرٌ إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حيٌّ إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب. (مقا، ١٦٧، ١)

- قال آخرون من المعتزلة: إنّما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التي تقع عندها وذلك إنّا إذا قلنا أنّ الله عالمٌ أفدناك علمًا به وبأنّه خلاف ما لا يجوز أن يُعلم وأفدناك إكذاب من زعم أنّه جاهل ودللنا لك على أنّ له معلومات، هذا معنى قولنا أنّ الله عالم. (مقا، ١٦٧، ١٣)

- حُكي عن "معمَّر" أنّه كان يقول أنّ البارئ عالم بعلم وأنّ علمه كان علمًا له لمعنًى، والمعنى كان لمعنًى لا إلى غاية، وكذلك كان قوله في سائر الصفات. (مقا، ١٦٨، ٩)

- قال قائلون من البغداديين: ليس معنى أنّ البارئ عالمٌ معنى قادر ولا معنى حيّ، ولكن معنى أنّ البارئ حيٌّ معنى أنّه قادر، ومعنى أنّه سميع معنى أنّه عالم بالمسموعات، ومعنى أنّه بصير معنى أنّه عالم بالمُبصِرات، وليس معنى قديم عند هؤلاء معنى حيّ ولا معنى عالم قادر، وكذلك ليس معنى القول في البارئ أنّه قديم معنى أنّه عالم ولا معنى أنّه حيٌّ قادر. (مقا، ١٦٨، ١٣)

- كان (عبدالله بن كلّاب) يقول: معنى أنّ الله عالم أنّ له علمًا. (مقا، ١٦٩، ١٠)

- إختلفت المعتزلة هل يقال لله علمٌ وقدرةٌ أم لا وهم أربع فرق: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنّا نقول للبارئ علمًا ونرجع إلى إنّه عالم ونقول له قدرة ونرجع إلى أنّه قادر لأنّ الله سبحانه أطلق العلم فقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ (النساء: ١٦٦) وأطلق القدرة فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ (فصلت: ١٥)، ولم يطلقوا هذا في شيء من صفات الذات ولم يقولوا حياةٌ بمعنى حيّ ولا سميعٌ بمعنى سميع وإنما أطلقوا ذلك في العلم والقدرة من صفات الذات فقط، والقائل بهذا "النظّام" وأكثر معتزلة البصريين وأكثر معتزلة البغداديين. والفرقة الثانية منهم

يقولون: لله علمٌ بمعنى معلوم وله قدرة بمعنى مقدور وذلك أنّ الله قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥) أراد: من معلومه، والمسلمون إذا رأوا المطر قالوا: هذه قدرة الله أي مقدوره، ولم يقولوا ذلك في شيءٍ من صفات الذات إلّا في العلم والقدرة. والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن لله علمًا هو هو وقدرةً هي هو وحياةً هي هو وسمعًا هو هو، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذا القول "أبو الهذيل" وأصحابه. والفرقة الرابعة منهم يزعمون أنّه لا يقال لله علمٌ ولا يقال قدرة ولا يقال سمع ولا بصر ولا يقال لا علم له ولا لا قدرة له وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذه المقالة "العبّادية" أصحاب "عبّاد بن سليمن". (مقا، ١٨٧، ١٥)

- قالت "السكّاكية" إنّ الله عالم في نفسه وأنّ الوصف له بالعلم من صفات ذاته، غير أنّه لا يوصف بأنّه عالم حتى يكون الشيء، فإذا كان قيل عالمٌ به وما لم يكن الشيء لم يوصف بأنّه عالم به، لأنّ الشيء ليس، وليس يصحّ العلم بما ليس. (مقا، ٢١٩، ٧)

- إنّ الله لم يزل عالمًا والعلم صفة له في ذاته ولا يوصف بأنّه عالم بالشيء حتى يكون، كما أنّ الإنسان موصوف بالبصر والسمع ولا يقال أنّه بصير بالشيء حتى يلاقيه، ولا سميع له حتى يرِد على سمعه كما يقال: الإنسان عاقلٌ ولا يقال: عقَلَ الشيءَ ما لم يَرِد عليه. (مقا، ٢١٩، ١٢)

- قال قائلون: لا يعلم الشيء حتى يحدث الإرادة، فإن أحدث الإرادة لأن يكون كان عالمًا بأنّه يكون، وإنْ أحدث الإرادة لأن لا يكون كان عالمًا بأنّه لا يكون، وإنْ لم يُحدث إرادةً لأن يكون ولا إرادةً لأن لا يكون لم يكن عالمًا بأنّه يكون ولا عالمًا بأنّه لا يكون. (مقا، ٢٢٠، ٦)

عالِمٌ بعلم

- مما يدل على أن الله تعالى عالم بعلم أنّه لا يخلو أنْ يكون الله عالمًا بنفسه أو بعلم يستحيل أنْ يكون هو نفسه. فإنْ كان عالمًا بنفسه كانت نفسه علمًا لأنّ قائلًا لو قال إنّ الله تعالى عالم بمعنى هو غيره لوجب عليه أن يكون ذلك المعنى علمًا، ويستحيل أن يكون العلم عالمًا أو العالِم علمًا أو يكون الله تعالى بمعنى الصفات. ألا ترى أن الطريق الذي (به) يُعلم أنّ العلم علمٌ، أنّ العالِم به عَلِمَ لأنّ قدرة الإنسان التي لا يعلم بها لا يجوز أن تكون علمًا، فلمّا إستحال أن يكون الباري تعالى علمًا استحال أن يكون عالمًا لنفسه، فإذا استحال ذلك صحّ أنّه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. (الم، ١٤، ٤)

عالِمٌ عالم

- لو جاز لزاعم أنْ يزعم أنّ الفعل الحكمي يدل على أن العالِم عالِم ثم يعلم علمه بعد

ذلك، لجاز لزاعم أن يزعم أن الفعل الحكمي يدل على أنّ العلم علم ثم يُعلم أنّه لعالِم بعد ذلك، وإذا لم يجز هذا وتكافأ القولان وجب أن تكون الدلالة على أن العالِم عالِم دلالة على العلم. (الم، ١٣، ٦)

عام

- إختلفوا في الخاصّ والعامّ فزعم زاعمون أنّ الخبر قد يكون خاصًا كالخبر عن الواحد من النوع المذكور اسمه في الخبر، أو بعضه فيكون عامًّا، والعامّ ما عمّ إثنين فصاعدًا، ويكون عامًّا خاصًّا وهو ما كان في إثنين من النوع المذكور اسمه في الخبر، أو فيما هو أكثر من ذلك بعد أن يكون دون الكل، وهذا قول "ابن الراوندي" و"المرجئة". (مقا، ٤٤٥، ١٥)
- الخبر الخاصّ لا يكون عامًّا والعامّ لا يكون خاصًّا، والخاصّ ما كان خبرًا عن الواحد والعامّ ما عمّ اثنين فصاعدًا، وهذا قول "عبّاد" بن سليمٰن" وغيره. (مقا، ٤٤٦، ٦)

عجز

- ليس العجز مضادًا للفعل وذلك أنّه ليس من جنس من أجناس الفعل من حركة وسكون وغيرهما من سائر الأعراض إلا وقد يجوز أن يخلقه الله مع العجز، فعلِمنا بذلك أنّ العجز لا يضادّ الفعل لِانّ الأجسام والجواهر من أفعال الله تعالى، فعلِمنا أنّ العجز لا يضادّ الفعل لِانّ عجزي لَوْ ضَادَّ فعلي للحركة، لكان تضاد وقوع الحركة من ربّي في جسمي. (الم، ١٩، ١٣)
- العجز عن الشيء أنّه يخرج عنه وعن ضدّه، فلذلك إستحال أنْ يعجز العاجز عن الشيء لتركه له. (الم، ٥٩، ٤)
- إن قالوا فيجوز أنْ يُكلّف الله تعالى الشيء مع عدم الجارحة ووجود العجز، قيل لهم (لا) لأنّ المأمور إنّما يؤمر ليقبل أو ليترك ومع عدم الجارحة لا يوجد أخذ ولا تَرْك. وكذلك العجز لا يوجد معه أخذٌ ولا ترْك لإ(نّه) عجز عن الشيء وعن ضدّه. وأيضًا فلو وجب إذا أمر الله تعالى الإنسان بالشيء مع عدم قدرته أن يأمر به مع عدم القدرة كلها، لوجب إذا أمر الله تعالى الإنسان مع عدم بعض العلوم وهو العلم بالله تعالى وبأنّه آمر، أن يأمره بالفعل مع عدم العلوم كلّها. فإن لم يجب هذا لم يجب إذا أمر الإنسان مع عدم القدرة على ما أمره به، أن يأمر مع عدم الجارحة التي إذا عدمت، عدمت القدرة كلّها، ومع وجود العجز الذي لم تعدم القدرة بوجوده. (الم، ٦٠، ١)
- اختلفت المعتزلة في العجز على ثلاث مقالات: فقال "الأصمّ": إنّما هو العاجز وليس له عجزٌ غيره يعجز به، وقال أكثر المعتزلة: العجز غير العاجز. وقال "عبّاد": العجز غير الإنسان، ولا أقول غير العاجز، لِانّ قولي عاجزٌ خبر عن إنسان وعجز. (مقا، ٢٤٢، ١)

- زعم "عبّاد" أنّ العجز لا يقال أنّه عجزٌ عن شيء وأنّ القوة لا تكون قوّةً لا على شيء، وقال أكثر المعتزلة: العجز عجزٌ عن الفعل. (مقا، ٢٤٢، ٧)

عدالة الرواة

- إنّما صار من أثبت حدوث العالم والمُحدِث له من الفلاسفة، إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم، وإذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجيئهم في المعقول وغلط من دَفَع ذلك، وبأنّ صدقهم بالآيات التي ظهرت عليهم لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه؟ أن يعدل عن طرقهم إلى طرق من دفعهم وأحال مجيئهم. فلما كان هذا واجبًا لما ذكرناه عند سلف الأمّة والخلف كان اجتهاد الخلف في طلب أخبار النبي صلّى الله عليه وسلّم والاحتياط في عدالة الرواة واجبًا عندهم، ليكونوا فيما يعتقدون من ذلك على يقين. ولذلك كان أحدهم يرحل إلى البلاد البعيدة في طلب كلمة تبلغه عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حرصًا على معرفة الحق من وجهه وطلبًا للأدلّة الصحيحة فيه حتى يثلج صدورهم بما يعتقدونه وتسكن نفوسهم إلى ما يتديّنون به ويقال رقوا بذلك من ذمّه الله في تقليده لمن يعظمه من ساداته بغير دلالة يقتضي ذلك. ولما كلّفهم الله عزّ وجلّ ذلك وجعل أخبار نبيّه صلّى الله عليه وسلّم طريقًا إلى المعارف بما كلّفهم إلى آخر الزمان حفظ أخباره عليه السلام في سائر الأزمنة ومنع من تطرّق الشبه عليها حتى لا يروم أحد تغيير شيء منها أو تبديل كلمة قالها، إلا كَشَف الله عزّ وجلّ ستره وأظهر في الأمة أمره. (رس، ٩١، ٩)

عداوة

- قالت المعتزلة إلّا "بشر بن المعتمر" وطوائف منهم أنّ الولاية من الله سبحانه للمؤمنين مع إيمانهم، وكذلك عداوته للكافرين مع كفرهم، والولاية عندهم الأحكام الشرعيّة والمدّح وإحداث الألطاف والعداوة ضدّ ذلك، وكذلك قالوا في الرضى والسخط. (مقا، ٢٦٥، ١٣)

عدل

- أجمعوا على أنّ الخلق لا يقدرون على الخروج من ما سبق في علم الله فيهم وإرادته لهم وعلى أنّ طاعته تعالى واجب عليهم فيما أمرهم به، والكفر واجب اجتنابه وإن كان السابق في علمه فيهم وإرادته لهم أنّهم لا يطعيونه. وإنّ ترك معصيته لازم لجميعهم وإن كان السابق في علمه وإرادته أنهم يعصونه، وإنه تعالى يطالبهم بالأمر والنهي ويحمدهم على الطاعة فيما أمروا به ويذمّهم على المعصية فيما نهوا عنه. وإن جميع ذلك عدل منه تعالى عليهم، كما أنّه عادل على من خلقه منهم مع علمه أنه يكفر إذا أمره وأعطاه القدرة التي يعلم أنها تصيّره إلى معصيته. وأنّه عدل في تبقية المؤمنين إلى الوقت

التي يعلم أنهم يكفرون فيه ويرتدّون عمّا كانوا عليه من إيمانهم وتعذيبه لهم على الخزام المنقطع بالعذاب الوابق، لأنّه عزّ وجلّ مالك لجميع ذلك فيهم غير محتاج في فعله إلى تمليك غيره له ذلك، حتى يكون جائرًا فيه قبل تملّكه، بل هو تعالى في فعل جميع ذلك عادل وله مالك. يفعل ما يشاء كما قال عزّ وجلّ: فعّال لما يريد. (رس، ١٠٠، ٦)

- إن قال قائل هل لله تعالى أن يُؤلم الأطفال في الآخرة، قيل له لله تعالى ذلك وهو عادل إنْ فعله. وكذلك كل ما يفعله على جرم متناهٍ بعقاب لا يتناهى وتسخير الحيوان بعضهم لبعض والإنعام على بعضهم دون بعض وخلقه إيّاهم مع علمه بأنهم يكفرون كل ذلك عدل منه. (الم، ٧١، ٩)

عَدَمُ القدرة

- إن قالوا أليس في عدم الجارحة عدم الفعل، قيل لهم في عدم الجارحة عدم القدرة، وفي عدم القدرة عدم الاكتساب، لأنّها إذا عدمت عدمت القدرة، فلعدم القدرة ما استحال الكسب إذا عدمت الجارحة، لا لعدم الجارحة، ولو عدمت الجارحة ووجدت القدْرة لكان الإكتساب واقعًا، ولو كان إنّما استحال الإكتساب لعدم الجارحة، لكان إذا وجدت وُجد الكسب. فلمّا كانت توجد ويقارنها العجز وتعدم القدرة فلا يكون كسب، عُلِمَ أنّ الإكتساب إنّما لم يقع لعدم الاستطاعة لا لعدم الجارحة. (الم، ٥٧، ٢)

عذاب القبر

- نؤمن بعذاب القبر، ومنكر ونكير عليهم الصلاة والسلام، ومسائلتهما المدفونين في القبور. (توح، ٦، ٣٠)
- إنّ عذاب القبر حق وأنّ الناس يقتلون في قبورهم بعد أن يحيون فيها ويسألون، فيثبت الله من أحب تثبيته. وأنهم لا يذوقون ألم الموت بعد ذلك كما قال تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ (الدخان: ٥٦) وعلى أنه ينفخ في الصور قبل يوم القيامة فيصعق من في السموات ومن شاء الله. ثم ينفخ في أخرى؟ فإذا هم قيام ينظرون، وعلى أن الله يبعثهم كما بدأهم عراة غرلًا، وأنّ الأجساد التي أطاعت وعصت هي التي تبعث يوم القيامة، وكذلك الجلود التي كانت في الدنيا والألسنة والأيدي والأرجل هي التي تشهد عليهم يوم القيامة. (رس، ١٠٥، ١٩)

عرش

- السماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال: أمنتم من في السماء لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات، وكل ما على فهو سماء، والعرش أعلا السماوات. (توح، ٢١، ٣٦)
- رأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا

دعوا نحو السماء لأنّ الله تعالى على العرش الذي هو فوق السماوات، استواء بمعنى القهر والغلبة. فلولا أنّ الله مستوٍ على العرش بالمعنى الذي أراده تعالى لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا إلى الأرض. (توح، ٢٢، ٢)

عَرَض

- إذا انضمّ جزءٌ إلى جزءٍ حدث طولُ، وأنّ العرض يكون بانضمام جزءين إليهما، وأنّ العمق يحدث بأن يُطبق على أربعة أجزاء أربعةُ أجزاء، فتكون الثمانية الأجزاء جسمًا عريضًا طويلًا عميقًا. (مقا، ٣٠٣، ١٢)
- لِمَ سُمّيت المعاني القائمة بالأجسام أعراضًا فقال قائلون: سُمّيت بذلك لأنّها تعترض في الأجسام وتقوم بها، وأنكر هؤلاء أن يوجد عَرَضَ لا في مكان أو يحدث عَرَضَ لا في جسم، وهذا قول "النظّام" وكثير من أهل النظر. (مقا، ٣٦٩، ١٢)
- سُمّي العَرض عَرَضًا لأنّه لا يقوم بنفسه وليس من جنس ما يقوم بنفسه. (مقا، ٣٧٠، ٥)

عصمة

- قال "الجُبّائي": التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله سبحانه أنّه إذا فعله وُفّق الإنسان للإيمان في الوقت، فيكون ذلك اللطف توفيقًا لأنْ يؤمن، وأنّ الكافر إذا فعل به اللطف الذي يوفّق للإيمان في الوقت الثاني فهو موفَّق لأن يؤمن في الثاني، ولو كان في هذا الوقت كافرًا، وكذلك العصمة عنده لطفٌ من ألطاف الله. (مقا، ٢٦٣، ٥)
- القول في العصمة. إختلفوا في العصمة فقال بعضهم: العصمة من الله سبحانه ثواب للمعتصمين. وقال بعضهم: العصمة لطفٌ من الله يفعله بالعبد فيكون به معتصمًا. وقال بعضهم: العصمة على وجهين: أحدهما هو الدعاء والبيان والزجر والوعد والوعيد وقد فعله بالكافرين، ولكن لا يُطلق أنّه معصوم، ويقال أنّ الله عصمه فلم يعتصم، والوجه الآخر ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألطاف والأحكام والتأييد، وقد يتفاضل الناس في العصمة ويكون ضرب من العصمة إذا آتاه بعض عبيده آمن طوعًا، وإذا أعطاه غيره ازداد كفرًا، وإذا منعه إيّاه أتى بكفر دون ذلك فيتفضّل به على من يعلم أنّه ينتفع، ويمنعه من يعلم أنّه يزداد كفرًا. (مقا، ٢٦٣، ٧)

عقل

- وصفوا العقل فقالوا: منه علم الإضطرار الذي يفرّق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار وبين السماء وبين الأرض وما أشبه ذلك، ومنه القوّة على اكتساب العلم، وزعموا أنّ العقل الحسُّ نسمّيه عقلًا بمعنى أنّه معقول، وهذا قول "أبي الهذيل". (مقا، ٤٨٠، ٦)
- البلوغ هو تكامل العقل، والعقل عندهم

هو العلم، وإنّما سُمّي عقلًا لأنّ الإنسان يمنع به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وأنّ ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنّما سُمّي عقاله عقالًا لأنه يُمنَع به. (مقا، ٤٨٠، ١١)

- معنى العقل إنّما هو المنع عنده (الجبائي) وهو مأخوذ من عقال البعير، وإنّما سمّي علمه عقلًا من هذا. (مقا، ٥٢٦، ١٠)

عقل على غير مثال

- علّم نبيّه صلّى الله عليه وآله وسلّم ولقّنه الحجاج عليهم في إنكارهم البعث من وجهين على طائفتين منهم، طائفة أقرّت بالخلق الأول وأنكرت الثاني، وطائفة جحدت ذلك بقِدَم العالم، فاحتجَّ على المقرّ منها بالخلق الأول بقوله ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس: ٧٩). وبقوله ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (الروم: ٢٧)، وبقوله ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٩)، فنبّههم بهذه الآيات على أن من قدر أن يفعل فعلًا على غير مثال سابق فهو أقدر أن يفعل فعلًا محدَثًا، فهو أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم. (إس، ٥، ٢١)

علّة

- قال بعضهم: علّة كل شيء قبله، ومحال أن تكون علّة الشيء معه، وجعل قائل هذا القول نفسه على أنّه إذا حمل شيئًا فعلُمُه بأنّه حامل له بعد حمله يكون بلا فصل، وعلى أنّ عداوة الله سبحانه للكافرين تكون بعد الكفر بلا فصل، وهذا قول "بشر بن المعتمر" والأول قول "الاسكافي". (مقا، ٣٨٩، ٨)

- قال بعضهم العلّة قبل المعلول حيث كانت، والعلّة علّتان، علّة موجبة، وهي قبل الموجَب، وهي التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرّفٌ في معناها، ولم يجز عنه تركٌ لها أرادَهُ بعد وجودها، وعلّةٌ قبل معلولها وقد يكون معها التصرّف والاختيار للشيء وخلافه وذلك لأنّي قد أقول: أطعتُ الله لأنّ الله أمرني، أعني لأجل الأمر، ورغبتُ في طاعة الله وآثرتها، وقد تمكنني مخالفة الأمر وتركُ المأمور به قد كان ذلك من كثير من الخلق، ومثله قوله: إنّما جئناك لأنّك دعوتنا وجئتُك لأنّك أرسلت إليّ. (مقا، ٣٨٩، ١٣)

- قال قائلون: العلّة علّتان: علّةٌ قبل المعلول وهي متقدّمة بوقت واحد، وما جاز أن يتقدّم الشيءَ أكثر من وقت واحد فليس بعلّة له، ولا يجوز أن يكون علّةً له، وعلّةٌ أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك، وهذا قول "الجُبّائي". (مقا، ٣٩٠، ٥)

- قال قائلون: العلّة لا تكون إلّا مع معلولها، وما تقدّم وجودُه وجودَ الشيء فليس بعلّة له، وزعم هؤلاء أنّ الاستطاعة علّة للفعل وأنّها لا تكون إلّا معه. (مقا، ٣٩٠، ٩)

- العلّة لا تكون إلّا مع معلولها، وأنكروا أن تكون الاستطاعة علّةً، وهذا قول "عبّاد بن سليمن". (مقا، ٣٩٠، ١٧)

علّة اختيار

- قال بعضهم: العلّة علّتان، فعلّةٌ مع المعلول وعلّةٌ قبل المعلول، فعلّة الاضطرار مع المعلول، وعلّة الاختيار قبل المعلول، فعلّة الاضطرار بمنزلة الضرب والألم إذا ضربت إنسانًا فألِمَ، فالألم مع الضرب وهو الاضطرار، وكذلك إذا دفعت حجرًا فذهب فالدفع علّة للذهاب والذهاب ضرورة وهي معه، وقالوا: الأمر علّة الاختيار وهو قبله والعلّة (؟) علّة الفعل وهي قبله. (مقا، ٣٨٩، ٦)

علّة الاضطرار

- قال بعضهم: العلّة علّتان، فعلّةٌ مع المعلول وعلّةٌ قبل المعلول، فعلّة الاضطرار مع المعلول، وعلّة الاختيار قبل المعلول، فعلّة الاضطرار بمنزلة الضرب والألم إذا ضربت إنسانًا فألِمَ، فالألم مع الضرب وهو الاضطرار، وكذلك إذا دفعت حجرًا فذهب فالدفع علّة للذهاب والذهاب ضرورة وهي معه، وقالوا: الأمر علّة الاختيار وهو قبله والعلّة (؟) علّة الفعل وهي قبله. (مقا، ٣٨٩، ٣)

علل

- العلل منها ما يتقدّم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك مما يتقدّم المعلول، وعلّةٌ يكون معلولها معها كحركة ساقي التي أَبْني عليها حركتي، وعلّة تكون بعد وهي الغرض كقول القائل: إنّما بنيتُ هذه السقيفة لأستظلّ بها، والإستظلال يكون فيما بعدُ، وهذا قول "النظّام". (مقا، ٣٩١، ١)

عِلْمٌ

- قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ (الرحمن: ١ - ٢ - ٣) ففرّق بين الإنسان وبين القرآن، فقال: عَلَّمَ، خلق، فجعل بعيدها، عَلَّمَ، خَلَقَ، أي فَرَّقَ بينهما. (إبا، ٧٠، ٢)
- أجمع المسلمون قبل حدوث الجهمية والمعتزلة والحرورية - على أنّ لله علمًا لم يزل، وقد قالوا: علم الله لم يزل، وعلم الله سابق في الأشياء، ولا يمنعون أن يقولوا في كل حادثة تحدث، ونازلة تنزل: كل هذا سابق في علم الله، فمن جحد أنّ لله علمًا، فقد خالف المسلمين، وخرج عن إتفاقهم. (إبا، ١٠٩، ٨)
- قالوا (المعتزلة): لا يجوز أن يكون علم الله محدثًا لأنّ ذلك يقتضي أن يكون حَدَث بعلم آخر، كذلك لا إلى غاية. (إبا، ١٢٠، ١)
- فلمّا كان الله عزّ وجلّ لم يزل عالمًا إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفًا استحال أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفًا، لأن خلاف الكلام الذي لا يكون معه كلام سكوت أو آفة، كما أن خلاف العلم الذي لا يكون معه علم جهل أو شك أو آفة ويستحيل أن يوصف ربنا جلّ وعلا بخلاف العلم، وكذلك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات، فوجب لذلك أن يكون لم يزل

متكلّمًا كما وجب أن يكون لم يزل عالمًا. (توح، ١٣، ٢٦)

- الدليل على أنّ لله تعالى قدرة وحياة كالدليل على أنّ لله تعالى علمًا. (الم، ١٣، ١٨)

- قال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية أنّ الله عالمٌ قادرٌ حيٌّ بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة، وأطلقوا أنّ لله علمًا بمعنى أنّه عالمٌ، وله قدرة بمعنى أنّه قادرٌ، ولم يُطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا: له حياةٌ ولا قالوا سمعٌ ولا بصرٌ وإنّما قالوا قوّةٌ وعلمٌ لأنّ الله سبحانه أطلق ذلك. ومنهم من قال: له علمٌ بمعنى معلوم وله قدرةٌ بمعنى مقدور ولم يطلقوا غير ذلك. (مقا، ١٦٥، ٣)

- من الروافض من يقول: معنى أن الله يعلم معنى أنّه يفعل، فإن قيل لهم فلم يزل عالمًا بنفسه؟ قال بعضهم: لم يكن يعلم نفسه حتى فعل العلم لأنّه قد كان ولمّا يفعل، وقال بعضهم: لم يزل يعلم نفسه، فإن قيل لهم: فلم يزل يفعل؟ قالوا: نعم ولم يقولوا بقدم الفعل. (مقا، ٢٢٠، ١٠)

- حُكي عن "هشام بن الحكم" أنّه قال إنّ العلم صفةٌ لله وليس هي هو ولا غيره ولا بعضه، وأنّه لا يجوز أنْ يقال [له] مُحدثٌ ولا يقال له قديمٌ، لأنّ الصفة لا توصف عنده، وكذلك قوله في سائر صفاته من القدرة والإرادة والحياة وسائر ذلك أنّها لا هي الله ولا هي غيره ولا هي قديمة ولا مُحدَثة. (مقا، ٢٢٢، ١)

- معنى يَعْلَمُ هو معنى يَفْعَلُ. (مقا، ٤٩٠، ٥)

- العلم صفةٌ لله سبحانه في ذاته وأنّه عالمٌ في نفسه غير أنّه لا يوصف بأنّه عالمٌ حتى يكون الشيء، فإذا كان قيل عالم به، وما لم يكن الشيء لم يوصف بأنّه عالم به، لأنّ الشيء ليس، وليس يصحّ العلم بما ليس، وهذا قولٌ يُحكى عن "السكّاكية". (مقا، ٤٩٠، ١٠)

- لم يزل الله عالمًا، والعلم صفة له في ذاته، ولا يوصف بأنّه عالم بالشيء حتى يكون. (مقا، ٤٩٠، ١٤)

- كان (الجبائي) لا يسمّي العلم علمًا قبل كونه لأنّه اعتقاد الشيء على ما هو به بضرورة أو بدليل. (مقا، ٥٢٣، ١٣)

عِلم الاضطرار

- "أبو الهذيل" وكان يقول أنّ الإدراك يحلّ في القلب لا في العين وهو علم الاضطرار. (مقا، ٣١٢، ٢)

عِلم الله على شرط

- علم الله على شرط على مقالتين: فقال كثير من المتكلمين من معتزلة البصريين والبغداديين إلّا "هشامًا" و"عبّادًا" أنّ الله يعلم أنّه يعذّب الكافر إنْ لم يتُبْ من كفره وأنّه لا يعذّبه إن تاب من كفره ومات تائبًا غير متجانف لِإثم وقال "هشام الفُوَطي" و"عبّاد": لا يجوز ذلك لما فيه من الشرط والله عزّ وجل لا يجوز أن يوصف بأنّه يعلم على شرطٍ ويُخبر على شرطٍ،

وجوّز مخالفوهم [أن يوصف الله بأنّه يخبر] على شرطٍ، والشرط في المُخْبَر عنه ويعلم على شرط والشرط في المعلوم. (مقا، ١٨٣، ٣)

عِلْمٌ به عَلِمَ

- إن قال قائل لمَ قلتم إنّ للباري تعالى علمًا به عَلِمَ، قيل له لأنّ الصنائع الحكميّة كما لا تقع مِنَّا إلّا من عالم كذلك لا تحدث منا إلّا من ذي علم، فلو لم تدلَّ الصنائع على علم من ظهرت منه منا لم تدل على أن مَنْ ظهرت منه منا فهو عالم. فلو دلّت على أنّ الباري تعالى عالم قياسًا على دلالتها على أنَّا علماء ولم تدل على أنّ له علمًا قياسًا على دلالتها على أنّ لنا علمًا لجاز لزاعم أن يزعم أنّها تدل على علمنا، ولا تدل على أنّا علماء. وإذا لم يجز هذا لم يجز ما قاله هذا القائل. (الم، ١٢، ٤)

عين

- أجمعت المعتزلة بأسرها على إنكار العين واليد وافترقوا في ذلك على مقالتين: فمنهم من أنكر أن يقال: لله يدان وأنكر أن يقال إنّه ذو عين وأن له عينين، ومنهم من زعم أنّ لله يدًا وأنّ له يدين وذهب في معنى ذلك إلى أن اليد نعمة، وذهب في معنى العين إلى أنّه أراد العلم وأنّه عالم، وتأوّل قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ (طه: ٣٩) أي بعلمي. (مقا، ١٩٥، ١٠)

غ

غير متكلّم

- مما يدلُّ من القياس على أنّ الله تعالى لَمْ يَزَلْ متكلمًا، أنّه لو كان لم يزل غير متكلّم وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام، لكان موصوفًا بضدٍّ من أضدّاد الكلام من السكوت أو الآفة. ولو كان لم يزل موصوفًا بضد الكلام، لكان ضد الكلام قديمًا. ولو كان ضدّ الكلام قديمًا لاستحال أن يَعْدَمَ وأن يتكلّم الباري، لأنّ القديم لا يجوز عدمه كما لا يجوز حدوثه، فكان يجب أن لا يكون الباري تعالى قائلًا ولا آمرًا ولا ناهيًا على وجه من الوجوه، وهذا فاسد عندنا وعندهم. وإذا فسد هذا، صَحَّ وثبت أنّ الباري لم يزل متكلمًا قائلًا. (الم، ١٧، ٧)

غيرية

- إنّ معنى الغيريّة جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه، فلمًا دلّت الدلالة على قِدَم الباري تعالى وعلمه، إستحال أن يكونا غيرَيْن. (الم، ١٢، ٢١)

ف

فاسق

- حدِّثونا عن الفاسق من أهل القبلة أمؤمن هو، قيل له نعم مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه وكبيرته. (الم، ٧٥، ١١)
- لو كان الفاسق لا مؤمنًا ولا كافرًا لم يكن منه كفر ولا إيمان ولا كان موحِّدًا ولا ملحدًا ولا وليًّا ولا عدوًّا، فلمّا استحال ذلك إستحال أنْ يكون الفاسق لا مؤمنًا ولا كافرًا كما قالت المعتزلة. (الم، ٧٥، ١٥)
- من المرجئة من يقول الفاسق من أهل القبلة لا يسمّى بعد تقضّي فعله فاسقًا، ومنهم من يسمّيه بعد تقضّي فعله فاسقًا، ومنهم من يقول: لا أقول لمرتكب الكبائر فاسقٌ على الإطلاق دون أن يقال فاسقٌ في كذا. (مقا، ١٤١، ١٠)
- إنّ الفاسق الملّيّ مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الإيمان. (مقا، ٢٦٩، ٩)
- إنّ الأسماء على ضربين: منها أسماء اللغة، ومنها أسماء الدين، فأسماء اللغة المشتقّة من الأفعال تتقضّى مع تقضّي الأفعال، وأسماء الدين يسمّى بها الإنسان بعد تقضّي فعله وفي حالة فعله، فالفاسق الملّيّ مؤمن من أسماء اللغة يتقضّى الإسم عنه مع تقضّي فعله للإيمان، وليس يُسمّى بالإيمان من أسماء الدين، وكان يزعم أن في اليهوديّ إيمانًا نسمّيه به مؤمنًا مسلمًا من أسماء اللغة. (مقا، ٢٦٩، ١٢)
- المعتزلة بأسرها إلّا "الأصمّ" تنكر أن يكون الفاسق مؤمنًا، وتقول إنّ الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر، وتسمّيه منزلةً بين المنزلتين وتقول: في الفاسق إيمان لا نسمّيه به مؤمنًا، وفي اليهوديّ إيمانٌ لا نسمّيه به مؤمنًا. (مقا، ٢٦٩، ١٦)

فاعل

- إن قال قائل فهل شاهدتم مرئيًّا إلّا جوهرًا أو عرضًا محدودًا أو حالًّا في محدود، قيل له لا ولم يكن المرئيّ مرئيًّا لأنّه محدود ولا لأنّه حالّ في محدود ولا لأنّه جوهر ولا لأنّه عَرضَ. فلمّا لم يكن ذلك كذلك لم يجب القضاء بذلك على الغائب، كما لم يجب إذا لم نجد فاعلًا إلّا جسمًا ولا شيئًا إلّا جوهرًا أو عَرَضًا ولا عالمًا قادرًا حيًّا إلا بعلم وحياة وقدرة مُحدَثة أنْ نقضي بذلك على الغائب. إذ لم يكن الفاعل فاعلًا لأنّه جسم ولا الشيء شيئًا لأنّه جوهر أو عَرَض. (الم، ٣٦، ١٩)
- إنّ معنى فاعل وخالق واحدٌ وأنّا لا نطلق ذلك في الإنسان لأنّا مُنعنا منه. وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة وهذا يستحيل منه. وقال بعضهم: معنى خالق أنّه وقع منه الفعل مقدّرًا فكل من وقع فعله مقدّرًا فهو خالق له قديمًا كان أو مُحدَثًا. (مقا، ٢٢٨، ٧)

- إنّه لا فِعْل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده هو الفاعل، وأنّ الناس إنّما تُنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تَحرّكت الشجرةُ ودارَ الفلكُ وزالت الشمسُ. (مقا، ٢٧٩، ٤)
- الذي فارق "ضرّار بن عمرو" به المعتزلة قوله إنّ أعمال العباد مخلوقة، وأنّ فعلًا واحدًا لفاعلين أحدُهما خَلَقَه وهو الله، والآخر اكتسبه وهو العبد، وأنّ الله عزّ وجلّ فاعل لأفعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة. (مقا، ٢٨١، ٤)
- قالت المعتزلة كلها إلا "الناشي" أنّ الإنسان فاعل مُحدِث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز. (مقا، ٥٣٩، ١٢)
- كثير من "أهل الإثبات" يقولون إنّ الإنسان فاعل في الحقيقة بمعنى مُكتسِب ويمنعون أنّه يُحدِثُ، وبلغني أن بعضهم أطلق في الإنسان أنه مُحدِث في الحقيقة بمعنى مُكتسِب. (مقا، ٥٤٠، ١)
- من "أهل الإثبات" من يقول إنّ الله يفعل في الحقيقة بمعنى يخلق، وأنّ الإنسان لا يفعل في الحقيقة وإنّما يكتسب في التحقيق لأنّه لا يفعل إلّا من يخلق، إذ كان معنى فاعل في اللغة معنى خالق، ولو جاز أن يخلقِ الإنسان بعض كسبه لجاز أنْ يخلق كل كسبه، كما أنّ القديم لمّا خلق بعض فعله خلَق كل فعله. (مقا، ٥٤١، ٨)

فرائض

- حكى حاكٍ عن الخوارج أنّهم لا يرون على الناس فرَضًا ما لم يأتهم الرُسل وأنّ الفرائض تلزم بالرسل واعتلّوا بقول الله عزّ وجل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥). (مقا، ١٢٧، ٥)

فضل

- يقال لهم (المعتزلة): أخبرونا عن قوة الإيمان، أليست فضلًا من الله تعالى؟ فلا بدّ من نعم، يقال لهم: فالتفضُّل أليس هو منّة؟ للمتفضِّل أن لا يتفضّل به وله أن يتفضّل به، فلا بدّ من الإجابة إلى ذلك لأن ذلك هو الفرق بين الفضل وبين الاستحقاق، فيقال لهم: وللمتفضِّل إذا أمر بالإيمان أن يرفع التفضُّل ولا يتفضَّل به فيأمرهم بالإيمان وإن لم يعطهم قدرة الإيمان وخذلهم، وهذا هو قولنا ومذهبنا. (توح، ٣٦، ٦)

فِعْل

- إذا كان وصف الباري عزّ وجلّ بسائر ما ذكرناه من كونه حيًّا وقادرًا وعالمًا ومتكلّمًا ومريدًا وسميعًا وبصيرًا في الحقيقة دون المجاز والتلقيب وجب إثبات هذه الصفات التي اتّفق له عزّ وجلّ الأوصاف من أخصّ أسمائها. وقد أوضح ذلك بقوله عزّ وجلّ ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ (الذاريات: ٥٨) وقال ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ (النساء: ١٦٦)، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، ولا يجب، إذا بنينا هذه الصفات له عزّ وجلّ على ما دلّه العقول واللغة والإجماع عليها، أن تكون مُحْدثة. لأنّه تعالى لم يزل موصوفًا بها. ولا يجب

أن تكون أعراضًا لأنّه عزّ وجلّ ليس بجسم وإنّما توجد الأعراض في الأجسام ويستدلّ بعروضها فيها وتعاقبها عليها على حدوثها ولا يجب أن تكون غيره عزّ وجلّ لأنّ غير الشيء مفارقه على وجه من الوجوه، والباري عزّ وجلّ لا يجوز مفارقة صفاته له من قبل أن مفارقتها يوجب حدوثه وخروجه عن الإلهية. وكذا يستحيل أن يكون تفسير الباري؟ عزّ وجلّ جسمًا أو جوهرًا أو محدودًا أو في مكان دون مكان أو غير ذلك لما يجوز عليه من صفاتنا مفارقتها. فلذلك لا يجوز على صفاته ما يجوز على صفاتنا. ولا يجب إذا لم يكن هذه الصفات غيره أن تكون نفسه لاستحالة كونه حياة أو علمًا أو قدرة. لأن من كان كذلك لم يتأتّى منه الفعل. وذلك أنّ الفعل إنّما يتأتّى من الحي القادر العالم دون الحياة والعلم والقدرة. (رس، ٩٦، ٧)

- إن قال قائل لِمَ قلتم إذا كان من لم يزل غير متكلّم ولا مريد وجب أن يكون موصوفًا بضدّ الإرادة والكلام إذا كان ممن لا يستحيل عليه الكلام والإرادة، فَمَا أنكرتم من أنَّ من لم يزل غير فاعل وجب أن يكون موصوفًا بضدّ الفعل وأنْ يكون تاركًا فيما لم يزل، قيل له لا يجب ما قلته وذلك أنّ لِلكلام ضدًّا ليس بكلام، وللإرادة ضدٌّ ليس بإرادة، فوجب لو كان الباري تعالى حَيًّا غير متكلّم ولا مُريد أن يكون موصوفًا بضدّ الكلام والإرادة. وليس لِلْفِعْل ضد ليس بفعل، فيجب بنفي الفعل عن الفاعل وجود ضدّه لأنّ الموجود إذا لم يكن مُحدَثًا كان قديمًا والقديم لا يضادُّ المُحدَثات. فلمّا لم يكن للفعل ضدٌّ ليس بفعل، لم يجب بنفي الفعل عن الله تعالى في أزله إثبات ضدٍّ. ولما كان للكلام ضدٌّ ليس بكلام، وجب بنفي الكلام عن الله تعالى في أزله إثبات ذلك الضدّ لا محالة. (الم، ١٩، ٧)

- الدليل من القياس على خلق أعمال الناس أنّا وجدنا الكفر قبيحًا فاسدًا باطلًا متناقضًا خلافًا لما خالف، ووجدنا الإيمان حسنًا مُتْعِبًا مُؤْلِمًا. ووجدنا الكافر يقصد ويجهد نفسه إلى أن يكون الكفر حسنًا حقًّا فيكون بخلاف قصده. ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعبًا مُؤْلِمًا ولا مُرمضًا، لم يكن ذلك كائنًا على حسب مشيئته وإرادته. وقد علمنا أن الفعل لا يحدُث على حقيقته إلّا من مُحْدِث أَحْدَثَهُ عليها لأنّه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من مُحدِث أحدَثه على ما هو عليه لجاز أن يَحدُث الشيء فعلًا لا من مُحدِث أحدثه فِعلًا. فلمّا لم يجز ذلك صَحَّ أنّه لم يَحدُث على حقيقته إلّا من مُحدِث أحدثه على ما هو عليه وهو قاصد إلى ذلك، لأنّه لو جاز حدوث فعل على حقيقته لا من قاصد لم يؤمن أن تكون الأفعال كلّها كذلك، كما أنّه لو جاز حدوث فعل لا من فاعل لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك. وإذا كان هذا هكذا فقد وجب أن يكون لِلكفر مُحدِث أحدثه كفرًا باطلًا قبيحًا وهو قاصد إلى ذلك، ولن يجوز أن يكون المُحدِث له هو الكافر الذي يريد أن

يكون الكفر حسنًا صوابًا حقًّا فيكون على خلاف ذلك. وكذلك لِلإيمان محدِث أحدثه على حقيقته متعبًا مؤلِمًا مرمضًا غير المؤمن الذي لو جهد أن يقع الإيمان خلاف ما وقع من إيلامه وإتعابه وإرماضه لم يكن له إلى ذلك سبيل. وإذا لم يجز أن يكون المُحدِث للكفر على حقيقته الكافر ولا المُحدِث للإيمان على حقيقته المؤمن فقد وجب، أن يكون مُحدِث ذلك هو الله تعالى رب العالمين القاصد إلى ذلك، لأنّه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسمٌ من الأجسام، لإنّ الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئًا. (الم، ٣٨، ١٤)

- الأفعال لا بُدّ لها من فاعل على حقيقتها لأنّ الفعل لا يستغني عن فاعل، فإذا لم يكن فاعله على حقيقته الجسم وجب أن يكون الله تعالى هو الفاعل له على حقيقته. وليس لا بدّ للفعل من مُكتسِب يكتسبه على حقيقته، كما لا بد من فاعل يفعله على حقيقته، فيجب إذا كان الفعل كسبًا كان الله تعالى هو المُكتسِب له على حقيقته. (الم، ٣٩، ١٦)

- إنّ في كون الإستطاعة كون الفعل فإذا كان قادرًا على إقدارهم على الإيمان فهو قادر على أن يفعل ما لو فعله بهم لآمنوا. (الم، ٧٠، ١٠)

- قال "أبو الهذيل" الإنسان قادر أن يفعل في الأوّل وهو يفعل في الأوّل، والفعل واقع في الثاني لأنّ الوقت الأوّل وقت يَفْعَل والوقت الثاني وقت فَعَل. وحُكي عن "بشر بن المعتمر" أنّه كان يقول: لا أقول يَفْعَلُ في الأوّل ولا أقول يفعل في الثاني، ولا أقول قادرٌ أن يفعل في الأوّل ولا أقول قادرٌ أن يفعل في الثاني، وذِكْر القدرة مُضْمَر مقدور (؟) عليه يستحيل (؟) كونه مع القدرة عليه وذكر العجز مُضمَر معجوز (؟) عنه يستحيل كونه مع العجز عنه، ولسنا نقول أيضًا عاجزٌ في الأوّل أن يفعل في الأوّل أو أن يفعل في الثاني. (مقا، ٢٣٣، ١٠)

- قال "النظّام" وأكثر المعتزلة أنّ الإنسان قادر في الوقت الأوّل أن يَفعَل في الوقت الثاني، وأنّه يقال قبل كون الوقت الثاني أنّ الفعل يُفعَلُ في الوقت الثاني، فإذا كان الوقت الثاني قد (؟) فُعِل فالذي قيل يَفعَل في الثاني قبل كون الثاني هو الذي قيل فَعَلَ في الثاني إذا حدَثَ الوقت الثاني. (مقا، ٢٣٤، ٥)

- قال أكثرهم (المعتزلة) أنّ الإنسان قادر أن يَفعَل في الحال الثانية حَلَّ فيها العجز أو لم يحلّ، وخلْقُ (؟) العجز في الوقت الثاني لا يُخرِج القدرة أن تكون قدرةً عليه إن لم يعجز فهو قادر أن يَفعَل في الحال الثانية، وإن حلّ العجز فيها على شرطٍ، والشرط هو أنّه قادر عليه إن لم يَعجَز. (مقا، ٢٣٤، ١٢)

- قال قائلون: هو قادر في الحال الأولى أن يَفعَل في الحال الثانية، إنْ عجز في الحال الثانية فالفعل واقع مع العجز وليس بعجزٍ عنه، ولم يقل هؤلاء على الشرط الذي قاله الذين حكينا قولهم قبل. (مقا، ٢٣٥، ١)

- إختلفت المعتزلة هل الفعل واقعٌ بالاستطاعة أم لا على مقالتين: فقال "عبّاد": القدرة لا أقول إنّي أفعل بها أو أستعملها. وقال أكثر المعتزلة الذين ثبّتوا قدرة الإنسان غيره: بل الفعل واقعٌ بها. (مقا، ٢٣٥، ٨)
- قال "الجبّائي": الخلق هو المخلوق والإرادة من الله غير المراد، وفعل الإنسان هو مفعوله، وإراداته غير مراده، وكان يزعم أنّ إرادة الله سبحانه للإيمان، غير أمره به وغير الإيمان، وإرادته لتكوين الشيء غيره. (مقا، ٣٦٥، ٩)
- أمّا اللذّة والألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجُبن والشجاعة والجوع والشبع والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله فذلك أجمع عنده (أبو الهذيل) فعل الله سبحانه، وكان "بشر بن المعتمر" يجعل ذلك أجمع فعلًا للإنسان إذا كان سببه منه. (مقا، ٤٠٢، ١٦)
- لا يقع الفعل من القديم على طريق التولّد ولا يقع منه عن سببٍ ولا يقع منه إلّا على طريق الاختراع، وقال قائلون: قد يفعل القديم على طريق التولّد، فأمّا الأجسام فلا تقع منه متولّدةً. (مقا، ٤١٤، ١٠)
- الإنسان لا يفعل في الحقيقة ولا يُحدث في الحقيقة، وكان لا يقول أنّ البارئ يُحدث كسب الإنسان، فلزمه مُحدَثٌ لا لمُحدِثٍ في الحقيقة ومفعول لا لفاعل في الحقيقة. (مقا، ٥٣٩، ١٤)
- إنّ "بُرغوثًا" قيل له مرّةً: أتزعم أنّ البارئ فاعل؟ فقال: لا أقول ذلك لأن يَفعَلُ تهجين في الاستعمال، يقال للإنسان بئس ما فعلتَ، فألزم أنْ لا يكون البارئ خالقًا، لأنّ خالقًا تهجين في نصّ القرآن، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: ١٧). (مقا، ٥٤٠، ١٤)
- من "أهل الإثبات" من يقول إنّ الله يفعل في الحقيقة بمعنى يخلق، وأنّ الإنسان لا يفعل في الحقيقة وإنّما يكتسب في التحقيق لأنّه لا يفعل إلّا من يخلق، إذ كان معنى فاعل في اللغة معنى خالق، ولو جاز أن يخلقِ الإنسان بعض كسبه لجاز أنْ يخلق كل كسبه، كما أنّ القديم لمّا خلق بعض فعله خلَق كل فعله. (مقا، ٥٤١، ٦)

فِعْل الجوارح

- اختلفوا (المعتزلة) في فعل الجوارح في أيّ وقت يحدث بعد حدوث الاستطاعة على ثلثة أقاويل: فقال قوم: الإنسان يقدر على الحركة في حال حدوث القدرة والحركة تقع في الحال الثانية. وقال بعضهم: هو يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة، وهي لا تقع إلّا في الحال الثالثة لأنّه لا بدّ من توسّط الإرادة. وقال قوم: هو يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة ولم (؟) تقع إلّا في الحال الرابعة لأنّه لا بدّ بعد حال الاستطاعة من حال الإرادة وحال التمثيل ثم توجد الحركة. (مقا، ٢٣٨، ١٠)

فِعْلٌ حكمي

- إن قال قائل فما أنكرتم من أن يدل الفعل

الحكمي على أنّ للإنسان علمًا هو غيره كما قلتم أنّه يدل على علم، قيل له ليس إذا دلَّ الفعل الحكميّ على أنّ للإنسان علمًا دلّ على أنّه غيره، كما ليس إذا دلّ على أنّه عالم دلَّ على أنّه متغاير على وجه من الوجوه. (الم، ١٢، ١٨)

- لو جاز لزاعم أنْ يزعم أنّ الفعل الحكمي يدل على أن العالِم عالِم ثم يعلم علمه بعد ذلك، لجاز لزاعم أن يزعم أن الفعل الحكمي يدلّ على أنّ العلم علم ثم يُعلم أنّه لعالِم بعد ذلك، وإذا لم يجز هذا وتكافأ القولان وجب أن تكون الدلالة على أنّ العالِم عالِم دلالة على العلم. (الم، ١٣، ٣)

فِعْل الشيء

- قال "عباد بن سليمان" (معتزلي): لم يزل الله عالمًا بالمعلومات ولم يزل عالمًا بالأشياء ولم يزل عالمًا بالجواهر والأعراض ولم يزل عالمًا بالأفعال ولم يزل عالمًا بالخلق، ولم يقل أنّه لم يزل عالمًا بالأجسام ولم يقل أنّه لم يزل عالمًا بالمفعولات ولم يقل أنّه لم يزل عالمًا بالمخلوقات، وقال في أجناس الأعراض كالألوان والحركات والطعوم أنّه لم يزل عالمًا بألوانٍ وحركاتٍ وطعوم وأجرى هذا القول في سائر أجناس الأعْراض، وكان يقول: المعلومات معلوماتٌ لله قبل كونها وأنّ المقدورات مقدوراتٌ قبل كونها وأنّ الأشياء أشياء قبل أن تكون وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون والأفعال أفعال قبل أنْ تكون، ويُحيل أن تكون الأجسام أجسامًا قبل كونها والمخلوقات مخلوقاتٍ قبل أن تكون والمفعولات مفعولاتٍ قبل أن تكون، وفِعْلُ الشيء عنده غيره وكذلك خلقه غيره، وكان إذا قيل له: أتقول إنّ هذا الشيء الموجود هو الذي لم يكن موجودًا؟ قال: لا أقول ذلك، وإذا قيل له: أتقول أنه غيره؟ قال: لا أقول ذلك. (مقا، ١٥٩، ١١)

فِعْلٌ مباشر

- إختلفت المعتزلة في الاستطاعة هل تبقى أم لا على مقالتين: فقال أكثر المعتزلة إنّها تبقى، وهذا قول "أبي الهذيل" و"هشام" و"عبّاد" و"جعفر بن حرب" و"جعفر بن مبشّر" و"الاسكافي" وأكثر المعتزلة. وقال قائلون: لا تبقى وقتين وأنّه يستحيل بقاؤها وأنّ الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدّمة المعدومة، ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرةً، فيكون الفعل واقعًا بالقدرة المتقدّمة، وهذا قول "أبي القاسم البلخي" وغيره من المعتزلة. وهذا قولهم في الفعل المباشر، فأمّا المتولّد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرة معدومةٍ وأسبابٍ معدومةٍ ويكون الإنسان في حال حدوثه ميّتًا أو عاجزًا. (مقا، ٢٣٠، ٩)

- قال قائلون: جائزٌ وقوع الفعل المباشر بقوّة معدومة لأنّ القدرة لا تبقى ولكن لا توجد في جارحة ميّتة ولا عاجزة، وهذا

قول "أبي القاسم البلخي" وغيره. (مقا، ٢٣٢، ١٤)

فِعْلٌ متولّد

- كان "الإسكافي" يُنكر كل الفعل المباشر الذي يحلُّ في الإنسان بقوّة معدومة، وأن يكون مجامعًا لعجز الإنسان، ويجيز أن يجامع الفعل المتولّد العجز والموت، ويجوّز اجتماع النار والحطب أوقاتًا من غير أن يُحدث الله سبحانه إحراقًا. (مقا، ٣١٣، ٨)

فِعْلٌ محدَث

- علّم نبيّه صلّى الله عليه وآله وسلّم ولقّنه الحجاج عليهم في إنكارهم البعث من وجهين على طائفتين منهم، طائفة أقرّت بالخلق الأول وأنكرت الثاني، وطائفة جحدت ذلك بقِدَم العالم، فاحتجَّ على المقرّ منها بالخلق الأول بقوله ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس: ٧٩). وبقوله ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (الروم: ٢٧)، وبقوله ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٩)، فنبّههم بهذه الآيات على أن من قدر أن يفعل فعلًا على غير مثال سابق فهو أقدر أن يفعل فعلًا محدَثًا، فهو أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم. (إس، ٥، ٢١)

فناء

- لو كانت البحار مِدادًا كُتِبت لنفدت البحار وتكسّرت الأقلام، ولم يلحق الفناءُ كلماتِ ربي، كما لا يلحق الفناء علمَ الله عزّ وجلّ، ومن فنيَ كلامه لحقته الآفات وجرى عليه السكوت، فلمّا لم يجز ذلك على ربنا عزّ وجلّ صحّ أنّه لم يزل متكلمًا، لأنه لو لم يكن متكلّمًا، وجب السكوت والآفات، تعالى ربنا عن قول الجهمية علوًّا كبيرًا. (إبا، ٥٤، ١١)

ق

قادر

- يقال لهم (للمعتزلة): وجدنا اسم عالِم مشتقّ من علم واسم قادر اشتقّ من قدرة، وكذلك اسم حي اشتقّ من حياة، واسم سميع اشتقّ من سمع، واسم بصير اشتقّ من بصر. ولا تخلو أسماء الله من أن تكون مشتقّة أو لإفادة معنى أو على طريق التلقين فلا يجوز أن يُسمّى الله تعالى على طريق التلقين باسم ليس فيه إفادة معنى وليس مشتقًّا من صفة، فإذا قلنا الله تعالى قادر فليس تلقينا كقولنا زيد وعمرو، وعلى هذا إجماع المسلمين. وإذا لم يكن كذلك تلقينا كان مشتقًّا من علم، فقد وجب إثبات العلم، وإن كان ذلك إفادة معنى فلا يختلف ما هو لإفادة معنى واجب أن يكون العالم منّا أن له علمًا أن يكون كل عالم فهو ذو علم كما إذا كان قولي موجود يفيد فينا الإثبات كان الباري تعالى واجبًا إثباته لأنّه سبحانه موجود. (توح، ٢٩، ٣١)
- لا يجوز أن تحدث الصنائع إلّا من قادر حَيّ، لأنّه لو جاز حدوثها مِمَّن ليس بقادر ولا حيّ لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة مَوْتى، فلمّا استحال ذلك دلّت الصنائع على أنّ الله تعالى حيّ قادر. (الم، ١١، ١)
- إنّ القادر منّا على الكلام في حال قدرته عليه متكلمٌ لا محالة. (الم، ٢١، ٢٠)
- إن قال: ما أنكرت أن يكون القادر على الشيء قادرًا على ضدّه كما كان العاجز عن الشيء عاجزًا عن ضدّه، قيل له لو كانت القوّة على الشيء قوة على ضدّه قياسًا على العجز للزم أن يكون العون على الشيء عونًا على ضدّه قياسًا على أنّ العجز عن الشيء عجز عن ضدّه. وأيضًا فلو كانت القدرة على الشيء قدرةً على ضدّه قياسًا على العجز لأنّ العجز عن الشيء عجز عن ضدّه، لوجب في القدرة ما وجب في العجز من أنّه يتأتّى بها الشيء وضدّه، كما يتعذّر بالعجز الشيء وضدّه، ولكان العجز إذا (وُجد) عدم الشيء وضدّه المعجوز عنهما مع وجوده فلم يكن الإنسان مكتسبًا لهما (و)لكان يلزم في القدْرة مثله إذا وُجِدت وهي قدْرة على الشيء وضدّه، أن يوجد الشيء وضدّه معها، لأنّه يجب من وجود الضدين مع وجودها بخلاف ما يُحكم به في العجز، لأنّ العجز يحكم فيه بعدم المعجوز عنه وضدّه مع وجوده. (الم، ٥٩، ٦)
- إنّ في كون الإستطاعة كون الفعل فإذا كان قادرًا على إقدارهم على الإيمان فهو قادر على أن يفعل ما لو فعله بهم لآمنوا. (الم، ٧٠، ١١)
- قال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية أنّ الله عالمٌ قادرٌ حيٌّ بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة، وأطلقوا أنّ لله علمًا بمعنى أنّه عالمٌ، وله قدرة

بمعنى أنّه قادرٌ، ولم يُطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا: له حياةٌ ولا قالوا سمعٌ ولا بصرٌ وإنّما قالوا قوّةٌ وعلمٌ لأنّ الله سبحانه أطلق ذلك. ومنهم من قال: له علمٌ بمعنى معلوم وله قدرةٌ بمعنى مقدور ولم يطلقوا غير ذلك. (مقا، ١٦٤، ١٤)

- قال "أبو الهذيل": هو عالمٌ بعلمٍ هو هو وهو قادرٌ بقدرة هي هو وهو حيّ بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزّته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته، وكان يقول: إذا قلتُ أنّ الله عالم ثبّتُّ له علمًا هو الله ونفيت عن الله جهلًا ودللت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلتُ قادرٌ نفيتُ عن الله عجزًا وأثبتُّ له قدرةً هي الله سبحانه ودللتُ على مقدور، وإذا قلتُ لله حياةٌ أثبتُ له حياةً وهي الله ونفيت عن الله موتًا. (مقا، ١٦٥، ٥)

- قال "عبّاد": هو عالم قادر حيّ ولا أثبتُ له علمًا ولا قدرةً ولا حياةً ولا أثبت سمعًا ولا أثبت بصرًا وأقول: هو عالم لا بعلم وقادر لا بقدرة حيٌّ لا بحياة وسميعٌ لا بسمع وكذلك سائر ما يسمّى به من الأسماء التي يُسمّى بها لا لفعله ولا لفعل غيره. (مقا، ١٦٥، ١٤)

- قال "ضِرار": معنى أنّ الله عالم أنّه ليس بجاهل ومعنى أنّه قادر أنه ليس بعاجز ومعنى أنّه حيٌّ أنّه ليس بميّت. (مقا، ١٦٦، ١٤)

- قال آخرون من المعتزلة: إنّما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التي تقع عندها، وذلك إنّا إذا قلنا أنّ الله عالمٌ أفدناك علمًا به وبأنّه خلاف ما لا يجوز أن يُعلم، وأفدناك إكذاب من زعم أنّه جاهل ودللنا ك على أنّ له معلومات، هذا معنى قولنا أنّ الله عالِم، فإذا قلنا إنّ الله قادرٌ أفدناك علمًا بأنّه خلاف ما لا يجوز أن يقدر وإكذابَ من زعم أنّه عاجزٌ ودللناك على أنّ له مقدورات، ... وهذا قول "الجُبّائي" قاله لي. (مقا، ١٦٧، ١٤)

- كان (عبدالله بن كلّاب) يقول: معنى أنّ الله عالم أنّ له علمًا ومعنى أنّه قادر أنّ له قدرةً ومعنى أنّه حيٌّ أنّ له حياةً وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته. (مقا، ١٦٩، ١١)

- إختلفت المعتزلة هل يقال لله علمٌ وقدرةٌ أم لا. وهم أربع فرق: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنّا نقول للبارئ علمًا ونرجع إلى إنّه عالم ونقول له قدرة ونرجع إلى أنّه قادر لأنّ الله سبحانه أطلق العلم فقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ (النساء: ١٦٦) وأطلق القدرة فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ (فصلت: ١٥)، ولم يطلقوا هذا في شيء من صفات الذات ولم يقولوا حياةٌ بمعنى حيّ ولا سميعٌ بمعنى سميع وإنما أطلقوا ذلك في العلم والقدرة من صفات الذات فقط، والقائل بهذا "النظّام" وأكثر معتزلة البصريين وأكثر معتزلة البغداديين. والفرقة الثانية منهم يقولون: لله علمٌ بمعنى معلوم وله قدرة بمعنى مقدور وذلك أنّ الله قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٥٥)

أراد: من معلومه، والمسلمون إذا رأوا المطر قالوا: هذه قدرة الله أي مقدوره، ولم يقولوا ذلك في شيءٍ من صفات الذات إلّا في العلم والقدرة. والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن لله علمًا هو هو وقدرةً هي هو وحياةً هي هو وسمعًا هو هو، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذا القول "أبو الهذيل" وأصحابه. والفرقة الرابعة منهم يزعمون أنّه لا يقال لله علمٌ ولا يقال قدرة ولا يقال سمع ولا بصر ولا يقال لا علم له ولا لا قدرة له وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذه المقالة "العبّادية" أصحاب "عبّاد بن سليمٰن". (مقا، ١٨٧، ١٥)

- قال أكثر المعتزلة: قد يكون الإنسان قادرًا على أشياء عاجزًا عن أشياء. (مقا، ٢٤٠، ٣)

- إختلفت المعتزلة هل تكون القدرة في الإنسان ولا يقال إنّه قادر: فزعم "عبّاد" إنّ حال المعاينة فيه قدرة ولا يقال إنّه قادر، وأنكر أكثر المعتزلة أنْ توجد قدرة لا بقادر. (مقا، ٢٤٠، ٤)

- قادرٌ أن يفعل إخبارٌ أنّه قادر وأنّه يفعل كالقول عالم أنه يفعل. (مقا، ٥٥٣، ١٤)

قبيح

- أجمعوا على أنّ القبيح من أفعال خلقه، كل ما نهى عنه وزجرهم عن فعله، وأنّ الحَسَن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم. وقد دلّ الله عزّ وجلّ على ذلك بقوله ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ (الحشر: ٧). (رس، ٩٨، ٢٦)

- الشيء إنّما يقبح منّا لأنّا تجاوزنا ما حُدّ ورُسِم لنا وآتينا ما لم نملك إتيانه. فلمّا لم يكن الباري مُملكًا ولا تحت آمر لم يقبح منه شيء. (الم، ٧١، ١٦)

قبيح للنهي

- كل معصية كان يجوز أنْ يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز أن لا يأمر الله سبحانه فهو حسن للأمر به وكل ما لم يجز إلّا أن يأمر به فهو حسن لنفسه، وهذا قول "النظّام". (مقا، ٣٥٦، ٧)

قبيح لنفسه

- كل معصية كان يجوز أنْ يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز أن لا يأمر الله سبحانه فهو حسن للأمر به وكل ما لم يجز إلّا أن يأمر به فهو حسن لنفسه، وهذا قول "النظّام". (مقا، ٣٥٦، ٨)

- قال "الاسكافي" في الحسن من الطاعات حَسَنٌ لنفسه والقبيح أيضًا قبيح لنفسه لا لعلّة، وأظنّه كان يقول في الطاعة إنّها

طاعة لنفسها وفي المعصية إنّها معصية لنفسها. (مقا، ٣٥٦، ١٢)

قَتْل

- القتل هو الحركة التي تكون من الضارب كنحو الوجبة والرمية وما أشبه ذلك التي يكون بعدها خروجُ الروح، وأنّها لا تُسمّى قتلًا ما لم تخرج الروح، فإذا خرجت الروح سُمّيت قتلًا. (مقا، ٤٢١، ١٢)
- الحركة التي تخرج بعدها الروح عند الله قتلٌ، لأنّه يعلم أنّ الروح بعدها تخرج، وهي قتلٌ في الحقيقة، ولكن لا يعلم أنّه قتل حتى تخرج، وأبى هذا القول أصحابُ القول الأوّل، وزعم الفريقان أنّ القتل قائم بالقاتل، وأنّ المقتول مقتولٌ بقتلٍ في غيره. (مقا، ٤٢٢، ٨)
- القتل هو خروج الروح عن سبب من الإنسان، وخروج الروح لا عن سببٍ يكون من الإنسان موتٌ وليس بقتل، وزعم هؤلاء إنّ القتل يحلّ في المقتول لا في القاتل. (مقا، ٤٢٢، ٩)
- القتل إبطال البنية، وهو كل فعل لا تكون الحياة في الجسم إذا وُجد، كنحو قطع الرأس وفلق الحنجرة، وكل فعل لا يكون الإنسان حيًّا مع وجوده وهو يحلّ في المقتول. (مقا، ٤٢٢، ١٢)

قَدَر

- يقال للقَدَريّة: هل يجوز أن يُعَلِّم الله عزّ وجلّ عباده شيئًا لا يعلمه؟ فإنْ قالوا: لا يُعلِّم الله عباده شيئًا إلّا وهو به عالم. قيل لهم: فكذلك لا يُقْدِرْهم على شيء إلّا وهو عليه قادر، فلا بدّ من الإجابة إلى ذلك. فيقال لهم: فإذا أقدَرَهم على الكفر فهو قادر على أن يخلق الكفر لهم، وإذا قَدِر على خلق الكفر لهم فَلِمَ أثبتم خلق كفرهم فاسدًا متناقضًا باطلًا، وقد قال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود: ١٠٧ والبروج: ١٦) وإذا كان الكفر مما أراد فقد فعله وقَدَّرَهُ. (إبا، ١٣٣، ١٢)
- يقال لهم (للقدرية): إذا كان من أثبت التقدير لله عزّ وجلّ قَدَريًا، فيلزمكم إذا زعمتم أنّ الله عزّ وجلّ قدَّر السموات والأرض وقدَّر الطاعات أن تكونوا قَدَريّة، فإذا لم يلزم هذا فقد بطل قولكم وانتقض كلامكم. (إبا، ١٤٦، ١٣)
- قال الله عزّ وجلّ: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ (الكهف: ١٧) وقال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦) فأخبر أنّه يُضِلُّ ويهدي، وقال: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّـٰلِمِينَ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ (إبراهيم: ٢٧) فأخبرنا أنّه فعّال لما يريد، وإذا كان الكفر مما أراده فقد فعله وقدَّره وأحدَثه وأنشأه واخترعه، وقد بيّن ذلك بقوله: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٥ - ٩٦) فلو كانت عبادتهم للأصنام من أعمالهم كان ذلك مخلوقًا لله، وقد قال الله تعالى: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (الأحقاف: ١٤) يريد أنّه يجازيهم على أعمالهم، فكذلك إذا ذكر عبادتهم للأصنام وكفرهم بالرحمن، ولو

كان مما قدَّروه وفعلوه لأنفسهم لكانوا قد فعلوا وقدَّروا ما خرج عن تقدير ربِّهم وفعله، وكيف يجوز أن يكون لهم من التقدير والفعل والقدرة ما ليس لربهم؟ من زعم ذلك فقد عَجَّز الله عزّ وجلّ، تعالى عن قول المعجِّزين له علوًا كبيرًا. (إبا، ١٧٥، ٥)

- إن قال قائل فهل قضى الله تعالى المعاصي وقدّرها، قيل له نعم بأن خلقها وبأن كتبها وأخبر عن كَوْنها كما قال ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الإسراء: ٤) يعني أخبرناهم وأعلمناهم وكما قال ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ (النمل: ٥٧) يريد كتبناها وأخبرنا أنها من الغابرين. ولا نقول قضاها وقدَّرها بأن أمر بها. (الم، ٤٥، ١١)

- إن قال قائل أفترضون بقضاء الله وقدره الكفر، قيل له نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحًا وقدّره فاسدًا، ولا نرضى بأنْ كان الكافر به كافرًا، لأنّ الله تعالى نهانا عن ذلك، وليس إذا أطلقنا الرضى بلفظ القضاء وجب أن نُطلقه بلفظ الكفر. (الم، ٤٦، ١٥)

قَدَر

- زعمت القَدَريّة أنّا نستحق اسم القَدَر، لأنّا نقول: إنّ الله عزّ وجلّ قدَّر الشر والكفر، فمن يثبت القَدَر كان قَدَريًا دون من لم يثبته. (إبا، ١٤٥، ١٤)

- الفرقة السادسة من العجاردة "الخازميّة" والذي تفرّدوا به أنّهم قالوا في القَدَر بالإثبات وبأنّ الولاية والعداوة صفتان لله عزّ وجلّ في ذاته، وأنّ الله يتولّى العباد على ما هم صائرون إليه وإن كانوا في أكثر أحوالهم مؤمنين. (مقا، ٩٦، ٤)

- هذا شرح قول المعتزلة في القَدَر: أجمعت المعتزلة على أنّ الله سبحانه لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئًا من أفعال غيره، إلّا رجلًا منهم فإنّه زعم أنّ الله خلقها بأنْ خلق أسماءها وأحكامها، حُكي ذلك عن "صالح قُبّة". وأجمعت المعتزلة إلّا "عبّادًا" أنّ الله جعل الإيمان حَسَنًا والكفر قبيحًا، ومعنى ذلك أنّه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنّه حسن والتسمية للكفر والحكم بأنّه قبيح وأنّ الله خلق الكافر لا كافرًا ثم إنّه كَفَر وكذلك المؤمن. وأنكر "عبّاد" أن يكون الله جعل الكفر على وجه من الوجوه أو خلق الكافر والمؤمن. (مقا، ٢٢٧، ٩)

قَدِرَ

- إنّه يلزم القَدَرية إذا كان من قَدِرَ أن يؤمن قَدِر أن يكفر، أن لا يكون الباري تعالى موصوفًا بالقدرة على الأمر الذي لو فعله لكانوا مؤمنين لا محالة، لأنّهم يقدرون عندهم على أن (لا) يكفروا عند نزول الآيات الملجيات إلى الإيمان، كما يقدرون أن يؤمنوا قبل ذلك، ومن قَدِر على الكفر عند نزول الآية لم يؤمن وقوعه عنه. (الم، ٢٧، ١٦)

- إنّ من قَدِر أن يفعل فعلًا على غير مثال سابق، فهو أقدَر أن يفعل فعلًا محدَثًا فهو

أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم، وأمّا الباري جل ثناؤه وتقدّست أسماؤه فليس خلق شيء بأهون عليه من الآخر. (الم، ٩٠، ١٢)

قُدَر

- دليل في القُدَر: ومما يدلّ على بطلان قول القدرية قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيَ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، وجاءت الرواية عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّ الله عزّ وجلّ مسح ظهر آدم وأخرج ذريّته من ظهره كأمثال الذرّ ثم قدرهم بوحدانيته وأدام الحجّة عليهم لأنه قال تعالى: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، قال الله تعالى: ﴿أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، فجعل تقريرهم بوحدانيته لما أخرجهم من ظهر آدم صلّى الله عليه وسلّم حجّة عليهم إذا أنكروا في الدنيا ما كانوا عرفوه في الذر الأول، ثم من بعد الإقرار تجدوه. وروي عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه سبحانه وتعالى قبض قبضة للجنّة وقبض قبضة للنار ميّز بعضها من بعض فغلبت الشقوة على أهل الشقوة والسعادة على أهل السعادة. قال الله تعالى مخبرًا عن أهل النار أعاذنا الله منها أنهم قالوا ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَآلِّينَ﴾ (المؤمنون: ١٠٦)، فكل ذلك أمر قد سبق في علم الله تعالى ونفدت فيه إرادته ونفدت فيه مشيئته. (توح، ٤٥، ١٢)

- لا يجب إذا كلّفوا ما هم غير قادرين على ما كلّفوه من الإيمان لتشاغلهم عنه بالكفر الذي نهوا عنه، أن يكلّفوا الأفعال مع عدم جميع القُدَر، من قبل أن خروجهم عن جميع القُدَر يصيّرهم إلى العجز وفساد الأبدان والآلات التي لا يصحّ منهم الفعل مع عدمها، كما لا يصحّ تكليفهم الاستدلال مع عدم جميع العلوم من قبل أن عدم جميع العلوم يصيّرهم إلى فساد آلات الاستدلال التي لا يتأتّى لهم الاستدلال مع فسادها، وإنّما يصحّ تكليفهم الأفعال مع صحّة عقولهم وأبدانهم التي يتأتّى لهم الأفعال معها. وكونهم غير قادرين على ما تركوا من الأفعال وتشاغلوا عنه، لا يخرجهم عن صحّة أبدانهم ولا يصيّرهم إلى العجز الذي لا يصحّ معه فعلهم. كما أن كونهم غير عالمين ما دعوا إلى معرفته وتشاغلهم بالأعراض عن الاستدلال عليه، لا يخرجهم عن صحة عقولهم ولا يصيّرهم إلى الجنون الذي لا يصحّ معه تكليفهم. (رس، ١٠٢، ١٥)

قدرة

- إنّ من مذاهب القدرية أنّهم لا يقولون إنّ الله يقدر أنْ يخلق الكفر، فقد أثبتوا القدرة أخص من العلم، فينبغي لهم أنْ يقولوا على اعتلالهم إنّ لله قدرة. (إبا، ١١١، ٢)
- الدليل على أنّ لله تعالى قدرة وحياة كالدليل على أنّ لله تعالى علمًا. (الم، ١٣، ١٨)
- إن قال: وَلِمَ زعمتم أنّ القدْرة لا تبقى،

قيل له لأنّها لو بقيت لكانت لا تخلو أن تبقى لنفسها أو لبقاء يقوم بها. فإنْ كانت تبقى لنفسها وجب أن تكون نفسها بقاءً لها وأن لا توجد إلّا باقية وفي هذا ما يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها. وإن كانت تبقى ببقاء يقوم بها والبقاء صفة فقد قامت الصفة بالصفة والعرض بالعرض وذلك فاسد. (الم، ٥٥، ٤)

- إنّ القدرة لا تكون قدرة إلّا على ما يوجد معها في مَحَلّها، فلو كانت قدْرة واحدة على حركتين لم تخل أن تكون قدرة على حركتين أن توجدا معها في حال حدوثها أو على حركتين أن تكون واحدة بعد أخرى. فإنْ كانت قدرة على حركتين أنْ تكونا معًا، فقد وُجدت حركتان في موضع واحد في وقت واحد. ولو جاز هذا لجاز ارتفاع إحدى الحركتين إلى ضدِّها من السكون فيكون الجوهر متحرِّكًا عن المكان ساكنًا فيه في وقت واحد، وهذا محال. (الم، ٥٦، ٧)

- قال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية أنّ الله عالمٌ قادرٌ حيٌّ بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة، وأطلقوا أنّ لله علمًا بمعنى أنّه عالمٌ، وله قدرة بمعنى أنّه قادرٌ، ولم يُطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا: له حياةٌ ولا قالوا سمعٌ ولا بصرٌ وإنّما قالوا قوّةٌ وعلمٌ لأنّ الله سبحانه أطلق ذلك. ومنهم من قال: له علمٌ بمعنى معلوم وله قدرةٌ بمعنى مقدور ولم يطلقوا غير ذلك. (مقا، ١٦٥، ٣)

- القدرة مع الفعل وهي تصلح للشيء وتركه في حال حدوثها، وجائز كون الشيء في حال وجود تركه بأن لا يكون كان فتركه (؟)، وهذا قول "ابن الراوندي". (مقا، ٢٣٠، ١٥)

- إختلفوا (المعتزلة) هل يوصف الإنسان بالقدرة على ما يكون في الوقت الثالث أو إنما يوصف بالقدرة على ما يكون في الثاني على مقالتين: فقال قائلون: الإنسان قادرٌ بقدرته على أن يفعل في الثاني، ولا يوصف بالقدرة في حال حدوثها أنّه قادر بها على ما يكون في الثالث، وقال قائلون: هو قادر بقدرته على الفعل في الثاني والثالث وعلى ما لا يتناهى من الأفعال أن يأتي به في أوقات لا تتناهى إن بقيت قدرته، وأحال هؤلاء أن يكون ما يقدر عليه في الثالث يفعله في الثاني، وما يَقدِر عليه في الرابع يَفعَله في الثالث. (مقا، ٢٣٦، ١)

- قال قوم: القدرة التي يكون بها الكلام باللسان هي التي بها يكون المشي بالرجل ومحلّهما واحد، وإنّما إمتنع الكلام بالرجل لاختلاف الموانع. وقال قوم: القدرة على الكلام غير القدرة على المشي، ومحلّ كل قدرة غير محلّ القدرة الأخرى، فقدرة المشي في الرِجْل وقدرة الإرادة في القلب وقدرة النظر في العين. (مقا، ٢٣٧، ١٠)

- إختلف الذين قالوا بتغاير القدرة على الإرادة والمشي والكلام، هل القدرة على ذلك جنس واحد أم لا على مقالتين: فقال قائلون: كلّها من جنس واحد، وقد يجوز

أن تكون قدرة الكلام من جنس قدرة المشي وإن لم يتجانس المقدور عليه. وقال قائلون: لا يجوز أن تكون قدرة الكلام من جنس قدرة المشي. (مقا، ٢٣٨، ٢)

قدرة على الضد

- إختلفوا (المعتزلة) إذا فعل الإنسان أحد الضدَّين اللذين كان يقدر عليهما قبل كون أحدهما هل يوصف بالقدرة على الضدّ الذي لم يفعله أم لا على مقالتين: فقال أكثر المعتزلة: إذا وُجد أحد الضدَّين إستحال أن يوصف الإنسان بالقدرة عليه أو على الضدّ الآخر. وقال رجل منهم وهو "الإسكافي": إذا وُجد أحد الضدَّين لم يوصف الإنسان بالقدرة عليه ولكن يوصف بالقدرة على ضدّه الآخر. (مقا، ٢٣١، ٨)

قدرة محدَثة

- إن قال: فما أنكرتم أنْ تكون القُدْرة على الشيء قدرة عليه وعلى ضدِّه، قيل له لأنّ من شرط القُدْرة المُحدَثة أن يكون في وجودها وجود مقدورها. لأنّ ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتًا ولا مقدور لجاز وجودها وقتين وأكثر من ذلك، إذ لا فرق بين وقت ووقتين وأكثر. (الم، ٥٥، ١١)

قدرة واحدة على مقدورين

- إنّ الإنسان لا يقدر بقدرة واحدة على مقدورين، كما أنّه لا يعلم بعلم واحد يكتبه شيئًا من تصرّفه إلّا بقدرة تخصّه في حال وجوده. لأنّ التصرّف لا يصحّ وجوده إلّا بها. فلو وجد تصرّفه مع عدم القدرة عليه لاستغنى في وجوده عنها. كما أنه لو وجدت الحركة مع عدم محلّها لاستغنت في الوجود عنه ولم يحتج إليه. (رس، ١٠١، ٢١)

قَدَرِيّ

- القَدَري هو من يُثبِت القُدَر لنفسه دون ربِّه عزّ وجلّ، وأنّه يُقدِّر أفعاله دون خالقه، وكذلك هو في اللغة، لأنّ الصائغ هو من زعم أنّه يصوغ دون من يقول إنّه يصاغ له، والنَّجار هو من يضيف النجارة إلى نفسه دون من يزعم أنّه ينجر له، فلمّا كنتم تزعمون أنكم تُقدِّرون أعمالكم وتفعلونها دون ربكم وجب أن تكونوا قَدَرية، ولم نكن نحن قَدَرية، لأنّا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا عزّ وجلّ، ولم نقل: إنّا نُقدِّرها دونه، وقلنا: إنها تُقدَّر لنا. (إبا، ١٤٦، ٣)
- زعمت القدرية أنّا نستحقّ اسم القدَرية لأنّا (الأشعرية) نقول إنّ الله تعالى قدّر الشرّ والكفر، فمن يثبت القدَر كان قدريًّا دون من لم يثبته. يقال لهم: القدَري هو من يثبت القدَر لنفسه دون ربِّه وأنّه يقدّر أفعاله دون خالقه، وكذلك هو في اللغة، لأن الصائغ هو من زعم أنه يصوغ دون من يزعم أنه يُصَاغ له والنحار هو من يضيف النحارة إلى نفسه دون من يزعم أنه يُنجَر

له، فلما كنتم تزعمون أنكم تقدّرون أعمالكم وتفعونها دون ربكم وجب أن تكون قدرية، ولم نكن نحن قدرية لأنّا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا، ولم نقل أنّا نقدّرها دونه وظنّنا أنها تُقدَّر لنا، ويقال لهم: إذا كان من أثبت التقدير لله قدريًّا فيلزمكم إذا زعمتم أنّ الله تعالى قدّر السماوات والأرض وقدّر الطاعات أن تكونوا قَدَرية، فإذا لم يلزم هذا فقد بطل قولكم وانتقض قولكم. (توح، ٣٨، ٨)

- القَدَريّ من يدعي أنّه يفعل أفعاله مقدّرة دون رَبِّهِ ويزعم أنّ ربّه لا يفعل من اكتسابه شيئًا. (الم، ٥٣، ١)

قَدَريّة

- زعمت القدرية أن الله يخلق الخير والشيطان يخلق الشرّ، وزعموا أن الله تعالى يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء خلافًا لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. (توح، ٣، ١٠)

- زعمت القدرية أنّا نستحقّ اسم القدَرية لأنّا (الأشعرية) نقول إنّ الله تعالى قدّر الشرّ والكفر، فمن يثبت القدَر كان قدريًّا دون من لم يثبته. يقال لهم: القدَري هو من يثبت القدَر لنفسه دون ربّه وأنّه يقدّر أفعاله دون خالقه، وكذلك هو في اللغة، لأن الصائغ هو من زعم أنه يصوغ دون من يزعم أنه يُصَاغ له والنحار هو من يضيف النحارة إلى نفسه دون من يزعم أنه يُنجَر له، فلما كنتم تزعمون أنكم تقدّرون أعمالكم وتفعونها دون ربكم وجب أن تكون قدرية، ولم نكن نحن قدرية لأنّا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا، ولم نقل أنّا نقدّرها دونه وظنّنا أنها تُقدَّر لنا، ويقال لهم: إذا كان من أثبت التقدير لله قدريًّا فيلزمكم إذا زعمتم أنّ الله تعالى قدّر السماوات والأرض وقدّر الطاعات أن تكونوا قَدَرية، فإذا لم يلزم هذا فقد بطل قولكم وانتقض قولكم. (توح، ٣٨، ٧)

- إنّه يلزم القَدَريّة إذا كان من قَدِرَ أن يؤمن قَدِرَ أن يكفر، أن لا يكون الباري تعالى موصوفًا بالقدرة على الأمر الذي لو فعله لكانوا مؤمنين لا محالة، لأنّهم يقدرون عندهم على أن (لا) يكفروا عند نزول الآيات الملجيات إلى الإيمان، كما يقدرون أن يؤمنوا قبل ذلك، ومن قَدِر على الكفر عند نزول الآية لم يؤمن وقوعه عنه. (الم، ٢٧، ١٣)

- إنْ قالوا لِمَ سَمَّيْتمونا قَدَريّة، قيل لهم لأنّكم تزعمون في أكسابكم أنّكم تقدّرونها وتفعلونها مقدَّرة لكم دون خالقكم. والقدْري هو من ينسب ذلك لنفسه، كما أنّ الصائغ هو من يعترف بأنّه يصوغ دون من يزعم أنه يُصاغ له، والنجّار هو من يدّعي أنّه ينجر دون من يعترف بأنّه يُنجز له ولا ينجر شيئًا. (الم، ٥٢، ١٨)

- إن قال يلزمكم أن تكونوا قَدَرية لأنّكم تُثبتون القُدَر، قيل لهم نحن نثبت أنّ الله تعالى قدَّر أعمالنا وخلقها مُقدّرة لنا ولا نثبت ذلك لأنفسنا. فمن أثبت القُدَر لِلّه تعالى وزعم أنّ الأفعال مقدّرة لربّه لا

يكون قدْريًا، كما أنّ من أثبت الصياغة والنجارة لغيره لا يكون صائغًا ولا نجارًا. ولو كنّا قدْريّة بقولنا أنّ الله فعل أفعالنا مُقدّرة (لنا) لكانوا قدْرية بقولهم إنّ الله تعالى فعل أفعاله كلها مُقدّرة له. ولو كنا بقولنا إنّ الله قدّر المعاصي وقَدْرية لكانوا بقولهم إنّ الله قدّر الطاعات قدْريّة. فلمّا لم يكن ذلك كذلك بطل ما قالوه. (الم، ٥٣، ٣)

قديم

- إنّ العلم قد أحاط بأنّ كل متغيّر لا يكون قديمًا. وذلك، أنّ تغيّره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيّره، وكونه قديمًا ينفي تلك الحال. فإذا حصل متغيّر بما ذكرناه من الهيئات التي لم تكن قبل تغيّره، وكونه قديمًا ينفي تلك الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها، إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أنّ القديم لا يجوز عدمه. (رس، ٨٢، ١٤)
- إنّ القديم لا يجوز انتقاله وتغيّره وأن يجري عليه سِمات الحَدَث، لإنّ ما جرى ذلك عليه ولزمته الضعة لم ينفكّ من سمات الحَدَث، وما لم يسبق المُحدَث كان محدَثًا مصنوعًا، فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الأجسام. (الم، ٧، ١٠)
- إختلف المتكلمون في معنى القول في الله إنّه قديم فقال بعضهم: معنى القول إنّ الله قديم أنّه لم يزل كائنًا لا إلى أول وأنّه المتقدّم لجميع المُحدَثات لا إلى غاية. وقال "عبّاد بن سليمن": معنى قولنا في الله إنّه قديم أنّه لم يزل ومعنى لم يزل هو أنّه قديم، وأنكر "عبّاد" القول بأنّ الله كائنٌ متقدّمٌ للمُحدَثات وقال: لا يجوز أن يقال ذلك، وقال بعض البغداديين: معنى قديم أنّه إلهٌ، وقال "عبدالله بن كلّاب": معنى قديم أنّ له قِدَمًا، وقال "أبو الهذيل": معنى أنّ الله قديم إثبات قِدم لله هو الله، وحُكي عن "معمّر" أنّه قال: لا أقول أن البارئ قديم إلا إذا حَدَث المُحدَث. وحُكي عن بعض المتقدّمين أنه قال: لا أقول أن البارئ قديم على وجه من الوجوه. (مقا، ١٨٠، ٤)
- معنى أنّ الله قديم أنّه لم يزل كائنًا لا إلى أوّلٍ وأنّه المتقدّم لجميع المُحدَثات لا إلى غاية، وهذا قول "الجُبّائي". (مقا، ٥١٧، ١٠)
- معنى قديم أنّه لم يزل، ومعنى لم يزل أنّه قديم وقال بعضهم: معنى قديم إله. (مقا، ٥١٧، ١٢)
- معنى أنّ الله قديم إثباتُ قدمٍ لله كان به قديمًا، وكذلك معنى عالم عندهم إثبات علم وكذلك القول في سائر الصفات. (مقا، ٥١٧، ١٤)

قراءة

- إنّ مع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلامًا غيرهما، وزعمت فرقة أخرى منهم (المعتزلة) أنّ القراءة هي الكلام. (مقا، ١٩٣، ١٤)
- إنّ القراءة كلامٌ لأنّ القارئ يُلَحِنُ في

قراءته وليس يجوز اللحن إلّا في كلام وهو أيضًا متكلّم وإن قرأ كلام غيره، ومحالٌ أنْ يكون متكلّمًا بكلام غيره فلا بدّ من أن تكون قراءته هي كلامه. (مقا، ١٩٤، ١)

- القراءة صوتٌ والكلام حروفٌ والصوت غير الحروف. (مقا، ١٩٤، ٥)

- القراءة كلام لأنّ القارئ يلحن في قراءته، وليس يجوز اللحن إلّا في كلام، وهو أيضًا متكلّم وإنْ قرأ كلام غيره، ومحال أن يكون متكلّمًا بكلام غيره، ولا بدّ من أن تكون قراءته هي كلامه. (مقا، ٦٠١، ٧)

- الكلام حروف، والقراءة صوت، والصوت عندهم غير الحروف، وقد أنكر هذا القولَ جماعةٌ من أهل النظر وزعموا أن الكلام ليس بحروف. (مقا، ٦٠١، ١٠)

- قالت "المعتزلة": القراءة غير المقروء وهي فِعْلُنا والمقروء فعل الله سبحانه. (مقا، ٦٠٢، ٣)

- حكى "البلخي" إنّ قومًا قالوا: القراءة هي المقروء كما أنّ التكلّم هو الكلام. (مقا، ٦٠٢، ٥)

القرآن

- إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، وإن من قال بخلق القرآن فهو كافر. (إبا، ٢١، ١١)

- إنْ سأل سائل عن الدليل على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق. قيل له: الدليل على ذلك قوله عزّ وجل: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ (الروم: ٢٥) وأمر الله هو كلامه، وقوله فلمّا أمَرَهما بِالقِيامِ فقامتا لا يهويان؟ كان قيامهما بأمره، وقال عزّ وجلّ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) فالخلق جميع ما خلق داخل فيه، لأنّ الكلام إذا كان لفظه لفظًا عامًّا فحقيقته أنّه عام، ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجّة ولا برهان. فلمّا قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ﴾ (الأعراف: ٥٤) كان هذا في جميع الخلق، ولما قال: ﴿وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) ذكر أمرًا غير جميع الخلق، فدلّ ما وصفناه على أن أمر الله غير مخلوق. (إبا، ٥١، ٣)

- القرآن العزيز في ظاهر، وليس لنا أن نزيله على ظاهره إلّا بحجّة، وإلّا فهو على ظاهره. (توح، ٨، ٦)

- إن سأل سائل عن الدليل على أن القرآن كلام الله غير مخلوق قيل له: الدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ (الروم: ٢٥)، وأمر الله هو كلامه. وقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤)، فالخلق جميع ما خلق أصل منه لأنّ الكلام إذا كان لفظه عامًّا فحقيقته أنّه عام ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجّة ولا برهان. فلما قال: إلّا له الخلق، كان هذا في جميع الخلق. ولمّا قال: والأمر، ذكر أمرًا غير جميع الخلق فدلّ على ما وصفنا على أن أمر الله غير مخلوق. (توح، ١٢، ٣١)

- مما يدلّ على بطلان قول الجهمية، وأنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، أنّ أسماء الله

من القرآن، وقد قال الله سبحانه: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ○ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ (الأعلى: ١-٢)، ولا يجوز أن يكون اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوّى مخلوقًا. (توح، ١٥، ١٢)

- القرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة، كما قال تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٦). (توح، ٢٠، ٣٢)

- إنّ القرآن مخلوق لله وهو عَرضٌ وأبوا أن يكون جسمًا وزعموا أنّه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد: إذا تلاه تالٍ فهو يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتبٌ وُجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وُجد مع حفظه فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ولا يجوز عليه الانتقال والزوال، وهذا قول "أبي الهذيل" وأصحابه، وكذلك قوله في كلام الخلق إنّه جائزٌ وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد. (مقا، ١٩٢، ١)

- أصحاب "معمّر" يزعمون أنّ القرآن عَرضٌ. والأعراض عندهم قسمان: قسمٌ منها يفعله الأحياء وقسمٌ منها يفعله الأموات، محالٌ أنْ يكون ما يفعله الأموات فعلًا للأحياء، والقرآن مفعول وهو عَرضٌ ومحالٌ أن يكون الله فَعَلَه في الحقيقة لأنّهم يحيلون أنْ تكون الأعراض فعلًا لله، وزعموا أنّ القرآن فعلٌ للمكان الذي يُسمَع منه إن سُمع من شجرة فهو فعلٌ لها وحيثما سُمع فهو فعلٌ للمحلّ الذي حلّ فيه. (مقا، ١٩٢، ١٢)

- إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، والكلام في الوقف واللفظ. من قال باللفظ أو بالوقف فهو مُبتَدِع عندهم، لا يقال اللفظ بالقرآن مخلوق، ولا يقال غير مخلوق. (مقا، ٢٩٢، ٩)

- إنّ القرآن كلام الله محدَثٌ غير مخلوق، وأنّ القرآن يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد. (مقا، ٢٩٩، ٩)

- الذي كان يقول به "أبو الهذيل" إنّ الله عزّ وجلّ خلق القرآن في اللوح المحفوظ وهو عَرضٌ، وأنّ القرآن يوجد في ثلثة أماكن: في مكانٍ هو محفوظ فيه، وفي مكانٍ هو مكتوب فيه، وفي مكانٍ هو فيه متلوٌّ ومسموعٌ. (مقا، ٥٩٨، ١٠)

قرآن مخلوق

- لو كان القرآن مخلوقًا لوجب أن يكون مقولًا له: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)، ولو كان الله عزّ وجل قائلًا للقول ﴿كُن﴾ (النحل: ٤٠) لكان للقول قولًا، وهذا يوجب أحد أمرين: إمّا أن يؤول الأمر إلى أنّ قول الله غير مخلوق. أو يكون كل قول واقع بقول لا إلى غاية، وذلك محال، وإذا استحال ذلك صحّ وثبت أنّ لله عزّ وجل قولًا غير مخلوق. (إبا، ٥٢، ١٥)

- من زعم أنّ القرآن مخلوق فقد جعله قولًا للبشر، وهذا ما أنكره الله على المشركين، وأيضًا فلو لم يكن الله متكلمًا حتى خَلَقَ

الخَلْقَ ثم تكلّم بعد ذلك، لكانت الأشياء قد كانت لا عن أمره، ولا عن قوله، ولم يكن قائلًا لها "كوني"، وهذا ردٌّ للقرآن والخروج عمّا عليه جمهور أهل الإسلام. (إبا، ٥٦، ٨)

قرآن منزَل

- الحديد جسم موات، وليس يجب إذا كان القرآن منزلًا، أن يكون جسمًا مواتًا، ولذلك لا يجب إذا كان القرآن منزلًا أن يكون مخلوقًا، وإن كان الحديد مخلوقًا. (إبا، ٨٣، ١٢)

قرب

- إنّ الله عزّ وجلّ يَقْرُب من عباده كيف شاء، كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦) وكما قال: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم: ٨ - ٩). (إبا، ٢٦، ٢)

قصد

- أجمعت المعتزلة إلّا "الجُبّائي" أنّ الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل، وأنّ إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده، ولا تكون إلّا متقدّمةً للمراد. (مقا، ٤١٨، ٥)

- زعم "الجُبّائي" أنّ الإنسان إنّما يقصد الفعل في حال كونه، وأنّ القصد لكون الفعل لا يتقدّم الفعل، وأنّ الإنسان لا يوصف بأنّه في الحقيقة مريد أن يفعل، وزعم أنّ إرادة البارئ مع مراده. (مقا، ٤١٨، ٨)

- زعم "الجُبّائي" أنّ الإرادة التي هي قصدٌ للفعل مع الفعل لا قبله. (مقا، ٤١٨، ١٦)

قضاء

- من قضاء الله تعالى الذي هو خلق ما هو حقّ كالطاعات وما لم يَنْهَ عنه. ومن قضاء الله تعالى الذي هو خلق ما هو جور كالكفر والمعاصي لأنّ الخلق منه حق ومنه باطل. وأمّا القضاء الذي هو أمر والقضاء الذي هو إعلام وإخبار وكتاب، فحقّ لأنّه غير المقْضِيّ. (الم، ٤٥، ١٦)

- الكفر قضاء الله تعالى بمعنى أنّه خلْقُ الله ولا نقول قضاء الله باطل لأنّه يوهم أنْ لا حقيقة لقضاء الله تعالى. وهذا كما نقول الكافر مُؤْمن بالجبت والطاغوت ولا نقول مؤمن ونسكت لما فيه من الإبهام. (الم، ٤٦، ٨)

قضاء وقدر

- إنّ الخير والشرّ بقضاء الله وقدره. وإنّا نؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشرّه، حلوه ومرّه. ونعلم أنّ ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأنّ ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرًا ولا نفعًا إلّا ما شاء الله كما قال عزّ وجلّ: ﴿قُل لَّا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الأعراف: ١٨٨). وأنّا نَلْجأُ في

أمورنا إلى الله، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه. (إبا، ٢١، ٤)

- إنّ الخير والشرّ بقضاء الله وقدره. وأنّا نؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشرّه، حلوه ومرّه. ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا. وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرًّا ولا نفعًا إلّا بإذن الله. (توح، ٥، ١٣)

قضى

- إن قال قائل: فهل قضى الله تعالى المعاصي وقدّرها، قيل له: نعم بأن خلقها وبأن كتبها وأخبر عن كَوْنها كما قال ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الإسراء: ٤) يعني أخبرناهم وأعلمناهم وكما قال ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ (النمل: ٥٧) يريد كتبناها وأخبرنا أنها من الغابرين. ولا نقول قضاها وقدّرها بأن أمر بها. (الم، ٤٥، ١١)

- إن قال قائل: أفترضون بقضاء الله وقدره الكفر، قيل له: نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحًا وقدّره فاسدًا، ولا نرضى بأنْ كان الكافر به كافرًا، لأنّ الله تعالى نهانا عن ذلك، وليس إذا أطلقنا الرضى بلفظ القضاء وجب أن نُطلقه بلفظ الكفر. (الم، ٤٦، ١٥)

قلب

- قال أكثر أهل النظر بإنكار قلب الأعراض أجسامًا، والأجسام أعراضًا وقال: ذلك محال لأنّ القلب إنّما هو رفع الأعراض وإحداث أعراض، والأعراض لا تحتمل أعراضًا. (مقا، ٣٧١، ٧)

قوة

- قال قائلون: لا يجوز وقوع الفعل بقوّة معدومة، وأنّ القوّة يُحتاج إليها في حال الفعل للفعل، وأنّها إنْ كانت قوّة عليه قبله وعلى تركه فهي قوّة عليه في حال كون تركه، وأنكر قائل هذا أن يكون الإنسان يفعل فعلًا على طريق التولّد، وهذا قول "أبي الحسين الصالحي" وقال بعض من مال إلى هذا القول أنّ الإنسان قادر عليه في حاله وعلى تركه بدلًا منه. (مقا، ٢٣٣، ١)

ك

كافر

- ندين بأن لا نُكَفِّر أحدًا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقة وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج وزعمت أنّهم كافرون. ونقول: إنّ من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقة وما أشبههما مستحِلًا لها غير مُعتقِد لتحريمها كان كافرًا. (إبا، ٢٢، ٩)
- نقول (الأشعري) إنّ كلام الله غير مخلوق، وإنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر. (توح، ٥، ١٧)
- زعمت الأزارقة أنّ من أقام في دار الكفر فكافرٌ لا يسعه إلا الخروج. (مقا، ٨٩، ١٢)
- الفرقة الخامسة عشرة من العجاردة (خوارج) وهي الخامسة من الثعالبة "المكرَميّة" أصحاب "أبي مُكْرَم" ومما تفرّدوا به أنّهم زعموا أنّ تارك الصلاة كافر وليس هو من قبل تركه الصلاة كَفَرَ ولكن من قبل جهله بالله، وكذلك قالوا في سائر الكبائر، وزعموا أنّ من أتى كبيرةً فقد جهل الله سبحانه وبتلك الجهالة كَفَر لا بركوبه المعصية، وقالوا بالموافاة وهي أنّ الله سبحانه إنّما يتولّى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون إليه لا على أعمالهم التي هم فيها فبرئت منهم الثعالبة. (مقا، ١٠٠، ٩)
- من الخوارج طائفة يقولون: ما كان من الأعمال عليه حدٌّ واقع فلا يُتعدّى بأهله الإسم الذي لزمهم به الحدّ، وليس يكفر بشيء ليس أهله به كافرًا كالزنا والقذف، وهم قَذَفَةٌ زناةٌ، وما كان من الأعمال ليس عليه حدٌّ كترك الصلاة والصيام فهو كافر، وأزالوا إسم الإيمان في الوجهين جميعًا. (مقا، ١٠٢، ١)
- من الخوارج "الإباضيّة" الفرقة الأولى منهم يقال لهم "الحفصيّة" كان إمامهم "حفص بن أبي المقدام" زعم أنّ بين الشرك والإيمان معرفة الله وحده، فمن عرف الله سبحانه ثم كَفَرَ بما سواه من رسول أو جنّة أو نار أو عملَ بجميع الخبائث، من قتل النفس واستحلال الزنا وسائر ما حرّم الله سبحانه من فروج النساء فهو كافرٌ بريءٌ من الشرك، وكذلك من اشتغل بسائر ما حرّم الله سبحانه مما يؤكل ويُشرَب فهو كافر بريءٌ من الشرك، ومن جهل الله سبحانه وأنكره فهو مشرك، فبرئ منه جلّ الاباضية إلا من صدّقه منهم. (مقا، ١٠٢، ٧)

كبائر

- نقول إنّ من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقة وما أشبههما مستحلًّا لها غير معتقد لتحريمها كان كافرًا. (توح، ٥، ٢٥)
- جمهور "الإباضيّة" قالوا إنّ كل طاعة

إيمانٌ ودينٌ وأنّ مرتكبي الكبائر موحّدون وليسوا بمؤمنين. (مقا، ١٠٥، ٤)

- اختلفت المرجئة في الصغائر والكبائر على مقالتين. فقالت الفرقة الأولى: كل معصية فهي كبيرة، وقالت الفرقة الثانية: المعاصي منها كبائر ومنها صغائر. (مقا، ١٥٠، ١٠)

- إنّ المعاصي على ضربين: منها صغائر ومنها كبائر، وأنّ الكبائر على ضربين منها ما هو كفرٌ ومنها ما ليس بكفر، وأنّ الناس يكفرون من ثلثة أوجه: رجُلٌ شبّه الله سبحانه بخلقه، ورجل جوّره في حكمه أو كذّبه في خبره، ورجلٌ ردّ ما أجمع المسلمون عليه عن نبيّهم صلى الله عليه وسلم نصًّا وتوقيفًا. (مقا، ٢٦٦، ١٤)

كبير

- كل ما أتى فيه الوعيد فهو كبير، وكل ما لم يأتِ فيه الوعيد فهو صغير. (مقا، ٢٧٠، ١٥)

كبيرة

- أجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب رضوان الله عليه أنْ حكّم وهم مختلفون هل كفرُه شركٌ أم لا، وأجمعوا على أنّ كل كبيرة كفرٌ إلّا "النجدات" فإنها لا تقول ذلك، وأجمعوا على أنّ الله سبحانه يعذّب أصحاب الكبائر عذابًا دائمًا إلّا "النجدات" أصحاب "نجدة". (مقا، ٨٦، ٤)

- الإباضيّة يقولون إنّ جميع ما افترض الله سبحانه على خلقه إيمانٌ، وأنّ كل كبيرة فهي كفرُ نعمةٍ لا كفرُ شركٍ، وأنّ مرتكبي الكبائر في النار خالدون مخلّدون فيها. (مقا، ١١٠، ١٤)

- قال "جعفر بن مبشر": كل عمْدٍ كبير وكل مرتكب لمعصية متعمّدًا لها فهو مرتكب لكبيرة. (مقا، ٢٧١، ٦)

كذب

- الكذب الإخبار عنه (الشيء) بخلاف حقيقته بعلمٍ وقع أم بغير علم. (مقا، ٤٤٥، ٣)

- الكذب هو الإخبار عنه (الشيء) بخلاف حقيقته، وزاد سائرهم في الكذب الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه بغير علم. (مقا، ٤٤٥، ٧)

- الكذب ذو شروط أيضًا منها علم الحقيقة والعلم باعتماد نفيها ومنها النهي من الله عنه، فأمّا ما وقع بغير علم فهو خبرٌ عاثر لا يسمّى صدقًا ولا كذبًا. (مقا، ٤٤٥، ١٠)

كَسْب

- إن قال قائل فَلِمَ لا دَلَّ وقوع الفعل الذي هو كَسْب على أنّه لا فاعل له إلّا الله، كما دَلَّ على أنّه لا خالق (له) إلّا الله تعالى، قيل له كذلك نقول. فإنْ قال فَلِمَ لا دلّ على أنّه لا قادر عليه إلّا الله عز وجل، قيل له لا فاعل له على حقيقته إلّا الله تعالى، ولا قادر عليه أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يخترعه إلّا الله تعالى. (الم، ٣٩، ١٠)

- الأفعال لا بُدّ لها من فاعل على حقيقتها لأنّ الفعل لا يستغني عن فاعل، فإذا لم يكن فاعله على حقيقته الجسم، وجب أن يكون الله تعالى هو الفاعل له على حقيقته. وليس لا بدّ للفعل من مُكتسِب يكتسبه على حقيقته، كما لا بدَّ من فاعل يفعله على حقيقته، فيجب إذا كان الفعل كسبًا كان الله تعالى هو المُكتسِب له على حقيقته. (الم، ٣٩، ١٩)

- إذا كان الكسب دالًّا على فاعل فعله على حقيقته، لَمْ يجب أنْ يدل على أنّ الفاعل له على حقيقته هو المُكتسِب له، ولا على أنّ المُكتسِب له على الحقيقة هو الفاعل له على حقيقته، إذ كان المُكتسِب مكتَسِبًا للشيء لأنّه وقع بقدرة له عليه مُحدَثة، ولم يجز أن يكون ربّ العالمين قادرًا على لاشيء بقدرة مُحدِثة، فلم يجز أن يكون مكتسبًا للكَسْب وإن كان فاعلًا له في الحقيقة. (الم، ٤٠، ٥)

- إنّ حقيقة الكسب أنّ الشيء وقع من المُكتسِب له بقوّة مُحدِثة لافتراق الحالين في الحركتين، ولأنّ إحداهما بمعنى الضرورة وجب أن تكون ضرورة، ولأنّ الأخرى بمعنى الكسْب، وجب أن تكون كسبًا، ودليل الخلق في حركة الاضطرار وحركة الاكتساب واحد، فلذلك وجب إذا كانت إحداهما خلقًا أن تكون الأخرى خلقًا. (الم، ٤٢، ١)

- إنّ الإستطاعة مع الفعل للفعل، إنّ من لم يخلق الله تعالى له إستطاعة مُحَال أن يكتسب شيئًا. فلمّا استحال أن يكتسب الفعل إذا لم تكن استطاعة، صحّ أنّ الكَسْبَ إنّما يوجد لوجودها، وفي ذلك إثبات وجودها مع الفعل للفعل. (الم، ٥٦، ١٩)

- إنّ الحياة إذا عدمت، عدمت القدرة. فلعدْم القدرة ما استحال الكسب لا لعدم الحياة. ألا ترون أنّ الحياة تكون موجودة وثم عجز فلا يكون الإنسان مكتسبًا، فعُلِم إنّ الكسب لم يعدم لعدمها ولا يوجد لوجودها. (الم، ٥٧، ١١)

- زعم بعضهم وهو "الشحّام" أنّ الله يقدر على ما أقدر عليه عباده، وأن حركةً واحدةً تكون مقدورةً لله وللإنسان، فإن فَعَلها الله كانت ضرورةً وإنْ فعلها الإنسان كانت كسبًا. (مقا، ١٩٩، ٩)

- كان "ضرّار بن عمرو" يزعم أنّ الإنسان يفعل في غير حيّزه وأنّ ما تولّد عن فعله في غيره من حركة أو سكون فهو كسبٌ له خلقٌ لله عزّ وجل، وكل أهل الإثبات غير "ضرّار" يقولون: لا فعل للإنسان في غيره ويحيلون ذلك. (مقا، ٤٠٨، ٥)

- معنى الكسب أنْ يكون الفعل بقدرة مُحدَثة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسبٌ. (مقا، ٥٣٩، ١)

- من "أهل الإثبات" من يقول إنّ الله يفعل في الحقيقة بمعنى يخلق، وأنّ الإنسان لا يفعل في الحقيقة وإنّما يكتسب في التحقيق لأنّه لا يفعل إلّا من يخلق، إذ كان معنى فاعل في اللغة معنى خالق، ولو جاز أن

يخلقِ الإنسان بعض كسبه لجاز أنْ يخلق كل كسبه، كما أنّ القديم لمّا خلق بعض فعله خلَق كل فعله. (مقا، ٥٤١، ٧)

كُفر

- زعموا أنّ الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قولٌ يُحكى عن "جهم بن صفوان"، وزعمت "الجهمية" أنّ الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنّه لا يكفر بجحده وأنّ الإيمان لا يتبعّض ولا يتفاضل أهله فيه، وأنّ الإيمان والكفر لا يكونان إلّا في القلب دون غيره من الجوارح. (مقا، ١٣٢، ٨)
- الفرقة الثانية من المرجئة يزعمون أنّ الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط، فلا إيمان بالله إلّا المعرفة به ولا كفر بالله إلّا الجهل به. (مقا، ١٣٢، ١٤)
- الفرقة السادسة من المرجئة يزعمون أنّ الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله وفرائضه المُجتَمع عليها والخضوع له بجميع ذلك، والإقرار باللسان، فمن جهل شيئًا من ذلك فقامت به عليه حجّة أو عرفه ولم يقرّ به كَفَر. (مقا، ١٣٥، ١٠)
- الفرقة الأولى منهم يزعمون أنّ الكفر خصلة واحدة وبالقلب يكون وهو الجهل بالله، وهؤلاء هم "الجهمية". (مقا، ١٤١، ١٥)
- الفرقة الثانية منهم (المرجئة) يزعمون أنّ الكفر خصال كثيرة ويكون بالقلب وبغير القلب. (مقا، ١٤٢، ١)
- الفرقة الرابعة منهم (المرجئة) يزعمون أنّ الكُفرَ بالله هو التكذيب والجحد له والإنكار له باللسان، وأنّ الكفر لا يكون إلّا باللسان دون غيره من الجوارح، وهذا قول "محمد بن كرّام" وأصحابه. (مقا، ١٤٣، ١)
- الفرقة الخامسة منهم (المرجئة) يزعمون أنّ الكفر هو الجحود والإنكار والستر والتغطية وأن الكفر يكون بالقلب واللسان. (مقا، ١٤٣، ٤)
- إنّ المعاصي على ضربين: منها صغائر ومنها كبائر، وأنّ الكبائر على ضربين منها ما هو كفرٌ ومنها ما ليس بكفر، وأنّ الناس يكفرون من ثلاثة أوجه: رجُلٌ شبّه الله سبحانه بخلقه ورجل جوّره في حكمه أو كذّبه في خبره ورجلٌ ردّ ما أجمع المسلمون عليه عن نبيّهم صلى الله عليه وسلم نصًّا وتوقيفًا. (مقا، ٢٦٦، ١٥)
- قال "عبّاد بن سليمن": الإيمان هو جميع ما أمر الله سبحانه به من الفرض وما رغّب فيه من النفل، والإيمان على وجهين: إيمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافرًا كالملّة والتوحيد، والإيمان لله إذا ترك تارك لم يكفر ومن ذلك ما يكون تَرْكُه ضلالًا وفسقًا ومنه ما يكون تركه صغيرًا، وكل أفعال الجاهل بالله عنده كفرٌ بالله. (مقا، ٢٦٨، ١٢)
- الذي تفرّد به "جهم" القول بأنّ الجنّة والنار تبيدان وتفنيان، وأنّ الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط. (مقا، ٢٧٩، ٣)

كلام

- اختلفت المعتزلة في الكلام هل هو حروف أم لا على مقالتين: فزعمت فرقة منهم أنّ كلام الله سبحانه حروفٌ، وزعم آخرون منهم أنّ كلام الله سبحانه ليس بحروف. (مقا، ١٩٤، ٨)
- إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، والكلام في الوقف واللفظ. من قال باللفظ أو بالوقف فهو مُبتَدِع عندهم، لا يقال اللفظ بالقرآن مخلوق، ولا يقال غير مخلوق. (مقا، ٢٩٢، ٩)
- الكلام حروف، والقراءة صوت، والصوت عندهم غير الحروف، وقد أنكر هذا القولَ جماعةٌ من أهل النظر وزعموا أن الكلام ليس بحروف. (مقا، ٦٠١، ١٠)

كلام الله

- إنّ كلام الله غير مخلوق، وإنّه لم يخلق شيئًا إلّا وقد قال له: كن فيكون، كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). (إبا، ١٩، ١٠)
- إنْ سأل سائل عن الدليل على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق. قيل له: الدليل على ذلك قوله عزّ وجل: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ (الروم: ٢٥) وأمر الله هو كلامه، وقوله فلمّا أمَرَهما بالقِيام فقامتا لا يهويان؟ كان قيامهما بأمره، وقالَ عزّ وجلّ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) فالخلق جميع ما خلق داخل فيه، لأنّ الكلام إذا كان لفظه لفظًا عامًا فحقيقته أنّه عام، ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجّة ولا برهان. فلمّا قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ﴾ (الأعراف: ٥٤) كان هذا في جميع الخلق، ولما قال: ﴿وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) ذكر أمرًا غير جميع الخلق، فدلّ ما وصفناه على أنّ أمر الله غير مخلوق. (إبا، ٥١، ٣)
- زعمت الجهمية ... أنّ كلام الله مخلوق حلّ في شجرة، وكانت الشجرة حاوية له. (إبا، ٥٥، ٢)
- نقول إنّ كلام الله غير مخلوق، وإنّ سبحانه لم يخلق شيئًا إلّا وقال له: كُن كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). وأنه لا يكون في الإرض شيء من خير أو شرّ إلّا ما شاء الله، وأنّ الأشياء تكون بمشيئة الله عزّ وجلّ. (توح، ٤، ٣١)
- نقول (الأشعري) إنّ كلام الله غير مخلوق، وإنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر. (توح، ٥، ١٧)
- فقد وجب أن يكون كلام الله لا يجوز عليه الفناء وأنه غير مخلوق، لأن المخلوقات يجوز عليها العَدم، فإذا لم يجز ذلك على كلام الله فهو غير مخلوق. (توح، ١٦، ٣٠)
- إنّ الشيء المخلوق إمّا أن يكون بدنًا من الأبدان أو شخصًا من الأشخاص، أو يكون نعتًا من نعوت الأشخاص. فلا يجوز أن يكون كلام الله شخصًا لأنّ الأشخاص يجوز عليها الأكل والشرب

والنكاح ولا يجوز ذلك على كلام الله تعالى، ولا يجوز أن يكون كلام الله نعتًا لشخص مخلوق، لأنّ النعوت لا تبقى طرفة عين، لأنّها لا تحتمل البقاء وهذا يوجب أن يكون كلام الله قد فنا ومضى. فلمّا لم يجز أن يكون شخصًا ولا نعتًا لشخص لم يجز أن يكون مخلوقًا، على أن الأشخاص يجوز أن تموت، فمن يثبت كلام الله شخصًا مخلوقًا لزمه أن يجوّز الموت على كلام الله عزّ وجلّ وذلك ما لا يجوز. (توح، ١٧، ١٩)

- إن قال قائل لِمَ قلتم أنّ الله تعالى لم يزل متكلّمًا وأنّ كلام الله تعالى غير مخلوق، قيل له قلنا ذلك لأنّ الله تعالى قال ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). فلو كان القرآن مخلوقًا لكان الله تعالى قائلًا له كن، والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولًا له لأنّ هذا يُوجب قولًا ثانيًا، والقول في القول الثاني وفي تعلّقه بقول ثالث كالقول في القول الأول وتعلّقه بقول ثانٍ، وهذا يقتضي ما لا نهاية له من الأقوال وذلك فاسد، وإذا فسد ذلك فسد أن يكون القرآن مخلوقًا. (الم، ١٥، ٤)

- إنّ كلام الله جسمٌ وأنّه مخلوق وأنّه لا شيءَ إلّا جسم. (مقا، ١٩١، ٨)

- إنّ كلام الله عرضٌ وأنّه مخلوقٌ وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد، وزعموا أنّ المكان الذي خلقه الله فيه محالٌ إنتقاله وزواله منه ووجوده في غيره، وهذا قول "جعفر بن حرب" وأكثر البغداديين. (مقا، ١٩٢، ٨)

- إنّ كلام الله عَرَضٌ مخلوق وأنّه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، وهذا قول "الاسكافي". (مقا، ١٩٣، ٣)

كلام الله غير مخلوق

- إن سأل سائل عن الدليل على أن القرآن كلام الله غير مخلوق قيل له: الدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ (الروم: ٢٥)، وأمر الله هو كلامه. وقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤)، فالخلق جميع ما خلق أصل منه لأنّ الكلام إذا كان لفظه عامًّا فحقيقته أنّه عام ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجّة ولا برهان. فلما قال: إلّا له الخلق، كان هذا في جميع الخلق. ولمّا قال: والأمر، ذكر أمرًا غير جميع الخلق فدلّ على ما وصفنا على أن أمر الله غير مخلوق. (توح، ١٢، ٣١)

كلام الإنسان

- كلام الإنسان صوت وهو عَرَض وقد يكون باللسان مسموعًا وفي القرطاس مكتوبًا وفي القلوب محفوظًا، فهو حالٌ في هذه الأماكن بالكتابة والحفظ والتلاوة. (مقا، ٤٢٥، ٣)

- كلام الإنسان ليس بصوت وهو عَرض وكذلك الصوت عَرض ولا يوجب إلّا باللسان. (مقا، ٤٢٥، ٦)

- الصوت جسم لطيف وكلام الإنسان هو تقطيع الصوت وهو عَرض، وهذا قول "النظّام". (مقا، ٤٢٥، ٨)
- هو معنًى قائم بالنفس لا يحلّ في اللسان وهو عَرض وهو غير الصوت. (مقا، ٤٢٥، ١٠)

كلام الخالق

- إنّ كلام الخالق جسمٌ وأنّ ذلك الجسم صوتٌ مُقطَّعٌ مؤلَّفٌ مسموعٌ وهو فعل الله وخلقه، وإنّما يفعل الإنسان القراءة، والقراءة الحركة وهي غير القرآن، وهذا قول "النظّام" وأصحابه، وأحال "النظّام" أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقتٍ واحدٍ وزعم أنّه في المكان الذي خلقه الله فيه. (مقا، ١٩١، ١١)

كلام الخلق

- إنّ كلام الخلق عرَضٌ وهو حركةٌ لأنّه لا عرَضَ عندهم إلّا الحركة. (مقا، ١٩١، ١٠)

كلام المخلوقين

- كلام المخلوقين إعتمادهم على الصوت لإظهاره وتقطيعه، والاعتماد عندهم حركة، وقال بعضهم: هو إرادة لتقطيع الصوت وليست الإرادة عندهم حركة. (مقا، ٦٠٣، ١٤)

كلّف

- يقال لهم (للمعتزلة): أليس قد كلّف الله عزّ وجلّ الكافرين أن يستمعوا الحق ويقبلوه؛ ويؤمنوا بالله؟ فلا بدّ من نعم. فيُقال لهم: فقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ (هود: ٢٠) وقال: ﴿وَكَانُواْ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ (الكهف: ١٠١) وقد كلّفهم إستماع الحق. (إبا، ١٤٢، ٢)
- إنْ قال قائل أليس قد كلّف الله تعالى الكافرَ الإيمانَ، قلنا له نعم. فإنْ قال فيستطيع الإيمان، قيل له لو استطاعه لآمَنَ، فإنْ قال فكلّفه ما لا يستطيع، قيل له هذا كلام على أمرين. إنْ أردتَ بقولك أنّه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا. وإنْ أردتَ أنّه لا يستطيعه لتركه واشتغاله بضدّه فنعم. (الم، ٥٨، ١٧)
- إن قالوا فيجوز أنْ يُكلِّف الله تعالى الشيء مع عدم الجارحة ووجود العجز، قيل لهم (لا) لأنّ المأمور إنّما يؤمر ليقبل أو ليترك ومع عدم الجارحة لا يوجد أخذ ولا ترك. وكذلك العجز لا يوجد معه أخذٌ ولا ترْك إلا(نّه) عجز عن الشيء وعن ضدّه. وأيضًا فلو وجب إذا أمر الله تعالى الإنسان بالشيء مع عدم قدرته أن يأمر به مع عدم القدرة كلّها، لوجب إذا أمر الله تعالى الإنسان مع عدم بعض العلوم وهو العلم بالله تعالى وبأنّه آمر، أن يأمره بالفعل مع عدم العلوم كلها. فإن لم يجب هذا لم يجب إذا أمر الإنسان مع عدم القدرة على ما أمره به، أن يأمر مع عدم الجارحة التي إذا عدمت، عدمت القدرة كلها، ومع

وجود العجز الذي لم تعدم القدرة بوجوده. (الم، ٥٩، ١٩)

- قال بعضهم بل جُلّهم (الإباضيّة من الخوارج): الإستطاعة والتكليف مع الفعل وأنّ الإستطاعة هي التخلية، وقال كثير منهم: ليس الإستطاعة هي التخلية بل هي معنًى في كونه كون الفعل وبه يكون الفعل، وأنّ الاستطاعة لا تبقى وقتين، وأنّ استطاعة كل شيء غير استطاعة ضدّه. وأنّ الله كلّف العباد ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجزهم عنه، وأنّ قوّة الطاعة توفيقٌ وتسديدٌ وفضلٌ ونعمةٌ وإحسانٌ ولطفٌ، وأنّ إستطاعة الكفر ضلالٌ وخذلانٌ وطبعٌ وبلاءٌ وشرٌّ. (مقا، ١٠٨، ٢)

- إختلفوا (المعتزلة) هل كان يجوز أن يبتدئ الله الخلق في الجنّة ويتفضّل عليهم باللّذات دون الأذوات، ولا يكلّفهم شيئًا على مقالتين: فقال أكثر المعتزلة لن يجوز ذلك لأنّ الله سبحانه لا يجوز عليه في حكمته أن يعرّض عباده إلّا لأعلى المنازل، وأعلى المنازل منزلة الثواب وقال: لا يجوز أن لا يكلّفهم الله المعرفة ويستحيل أن يكونوا إليها مضطرّين، فلو لم يكونوا بها مأمورين لكان الله قد أباح لهم الجهل به وذلك خروج من الحكمة. وقال قائلون: كان جائزًا أنْ يبتدئ الله سبحانه الخلق في الجنّة ويبتدئهم بالتفضّل، ولا يعرّضهم لمنزلة الثواب ولا يكلّفهم شيئًا من المعرفة ويضطرّهم إلى معرفته، وهذا قول "الجُبّائي" وغيره. (مقا، ٢٤٨، ١٣)

- منع صاحب هذا القول (الجبّائي) أنْ تكون القوّة على اكتساب العلم عقلًا، غير أنّه وإن لم تكن عنده عقلًا، فليس بجائز أن يكلّف الإنسان حتى يتكامل عقله، ويكون مع تكامل عقله قويًّا على اكتساب العلم بالله. (مقا، ٤٨١، ٧)

كلَّم

- أنّ معنى أنّ الله عزّ وجلّ كَلّم موسى أنّه خلق كلامًا كَلّمه به في الشجرة. (إبا، ٦١، ١٦)

كُنْ

- لا يجوز أنْ يكون قول الله للأشياء كلّها كوني هو الأشياء، لأنّ هذا يوجب أنْ تكون الأشياء كلّها كلام الله عزّ وجل، ومن قال ذلك فقد أعظم الفريّة، لأنّه يلزمه أنْ يكون كل شيء في العالم من إنسان وفرس وحمار وغير ذلك كلام الله، وفي هذا ما فيه. فلمّا استحال ذلك صحّ أنّ قول الله للأشياء كوني غيرها، وإذا كان غير المخلوقات فقد خرج كلام الله عزّ وجَلّ عن أن يكون مخلوقًا. (إبا، ٥٣، ١٢)

- إن قال قائل لِمَ قلتم أنّ الله تعالى لم يزل متكلّمًا وأنّ كلام الله تعالى غير مخلوق، قيل له قلنا ذلك لأنّ الله تعالى قال ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). فلو كان القرآن مخلوقًا لكان الله تعالى قائلًا له كن، والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولًا له

لأنّ هذا يُوجب قولًا ثانيًا، والقول في القول الثاني وفي تعلّقه بقول ثالث كالقول في القول الأول وتعلّقه بقول ثانٍ، وهذا يقتضي ما لا نهاية له من الأقوال وذلك فاسد، وإذا فسد ذلك فسد أن يكون القرآن مخلوقًا. (الم، ١٥، ٦)

كوامن

- "ضرار بن عمرو" قال: الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن، فأمّا اللواتي هنّ كوامن فمثل الزيت في الزيتون والدهن في السمسم والعصير في العنب، وكل هذا على غير المداخلة التي ثبّتها إبراهيم، وأمّا اللواتي ليست بكوامن فالنار في الحجر وما أشبه ذلك ومحال أن تكون النار في الحجر إلّا وهي مُحرقِة له، فلمّا رأيناها غير محرقة له علمنا أنّه لا نار فيه. (مقا، ٣٢٨، ٦)

كون

- إن قال قائل أليس قد قال الله تعالى ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ (الكهف: ٧٧) ولا إرادة للجدار في الحقيقة، وإنّما قال يريد تَوَسُّعًا والمعنى أنّه ينقضّ. قيل له نعم، فإن قال فما أنكرتم أن يكون معنى "أن نقول له كن" أي نُكوِّنه فيكون، قيل له الفرق بين ذلك أنّ الجماد يستحيل مع جماديته أن يكون مريدًا والباري تعالى في الحقيقة لا يستحيل عليه أن يريد أو يقول، فلذلك لم يكن قوله ﴿أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠) بمعنى نكوّنه. (الم، ١٦، ١١)
- كان يُنكر (أبو علي الجبّائي) قول من قال الأشياء أشياءُ قبل كونها ويقول: هذه عبارة فاسدة لأنّ كونها هو وجودها ليس غيرها فإذا قال القائل: الأشياء أشياءُ قبل كونها فكأنه قال: أشياءُ قبل أنفسها. (مقا، ١٦٢، ٦)

ل

لطف

- إنّ الله يَقْدِر أنْ يُصْلِح الكافرين، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنّه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وأنّه خَذَلهم وطبع على قلوبهم. (إبا، ٢١، ١)

- في اللطف. يقال لهم: أليس الله عزّ وجلّ قادرًا على أنْ يفعل بخلقِه من بسْط الرزق ما لو فعله بهم لبغوا؟ وأن يفعل بهم ما لو فعله بالكفّار لكفروا؟ كما قال: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (الشورى: ٢٧) وكما قال: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ﴾ (الزخرف: ٣٣). فلا بدّ من نعم. فيقال لهم: فما أنكرتم من أنّه قادر على أنْ يفعل بهم لطفًا لو فعله بهم لآمنوا أجمعون، كما أنّه قادر على أن يفعل بهم أمرًا لو فعله بهم لكفروا كلّهم. (إبا، ١٣٣، ١٤)

- إنّ الله لو لطف للكافرين لآمنوا، وأنّ عنده لطفًا لو فعله بهم لآمنوا طوعًا، وأنّ الله لم ينظر لهم في حال خلقه إيّاهم ولا فعل بهم أصلح الأشياء لهم، ولا فعل بهم صلاحًا في الدين وأنّه أضلّهم وطبع على قلوبهم، وهذا قول "يحيى بن كامل" و"محمد بن حرب" و"إدريس الاباضيّ". (مقا، ١٠٨، ٥)

- قال "بشر بن المعتمر" ومن قال بقول: عند الله سبحانه لطفٌ لو فعله بمن يعلم أنّه لا يؤمن لآمن، وليس يجب على الله سبحانه فعل ذلك، ولو فعل الله سبحانه ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقّون من الثواب على الإيمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقّونه لو فعلوه مع عدمه. (مقا، ٢٤٦، ٥)

- قال جمهور المعتزلة: ليس في مقدور الله سبحانه لطفٌ لو فعله بمن علم أنّه لا يؤمن آمن عنده، وأنّه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا، فيقالُ يقدر على ذلك ولا يقدر عليه، وأنّه لا يفعل بالعباد كلّهم إلّا ما هو أصلح لهم في دينهم وادّعى لهم إلى العمل بما أمرهم به، وأنّه لا يَدّخِر عنهم شيئًا يعلم أنّهم يحتاجون إليه في أداء ما كلّفهم اداءه إذا فُعل بهم أتوا بالطاعة التي يستحقّون عليها ثوابه الذي وعدهم. (مقا، ٢٤٧، ٣)

لفظ

- إن قال: حدِّثونا عن اللفظ بالقرآن كيف تقولون فيه؟ قيل له: القرآن يُقرأ في الحقيقة ويُتلى، ولا يجوز أنْ يقال يُلفظ به، لأنّ القائل لا يجوز له أنْ يقول إنّه كلام ملفوظ به، لأنّ العرب إذا قال قائلهم: لَفَظْتُ باللقمة من فمي، معناه: رميت بها، وكلام الله عزّ وجلّ لا يقال يلفظ به، وإنما يقال: يقرأ ويتلى ويكتب

ويحفظ. وإنّما قال قوم: لفظنا بالقرآن ليُثبتوا أنّه مخلوق، ويزيّنوا بدعتهم. (إبا، ٨١، ١٤)

لفظ بالقرآن

- إن قال (قائل): حدّثونا عن اللفظ بالقرآن، كيف تقولون فيه؟ قيل لهم: القرآن يُقرأ في الحقيقة، ويُتلى، ولا يجوز أن يقال: يُلفظ به، لأنّ القائل لا يجوز له أن يقول: إن كلام الله ملفوظ به، لأن العرب إذا قال قائلهم: لفظت اللقمة من فمي، فمعناه رميت بها، وكلام الله تعالى لا يقال يلفظ به، وإنما يقال: يقرأ، ويتلى، ويكتب، ويحفظ. وإنما قال قوم: لفظنا بالقرآن، ليثبتوا أنه مخلوق، ويزيّنوا بدعتهم وقولهم بخلقه، ويدلسوا كفرهم على من لم يقف على معناه. فلما وقفنا على معناهم أنكرنا قولهم. وكذلك لا يجوز أن يقال أن شيئًا من القرآن مخلوق، لأن القرآن بكماله غير مخلوق. (توح، ٢٠، ٣٥)

لوح محفوظ

- إنْ قال قائل: حدِّثونا، أتقولون إنّ كلام الله في اللوح المحفوظ؟ قيل له: كذلك نقول لأن الله عزّ وجلّ، قال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ (البروج: ٢١ - ٢٢) فالقرآن في اللوح المحفوظ، وهو في صدور الذين أُوتوا العلم، قال الله عزّ وجل: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ (العنكبوت: ٤٩) وهو متلوٌّ بالألسنة، قال الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ﴾ (القيامة: ١٦) والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة؛ محفوظٌ في صدورنا في الحقيقة؛ متلوٌّ بألسنتنا في الحقيقة؛ مسموعٌ لنا في الحقيقة؛ كما قال عزّ وجل: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٦). (إبا، ٨١، ٦)

م

مأمور

- إن قالوا فيجوز أنْ يُكلِّف الله تعالى الشيء مع عدم الجارحة ووجود العجز، قيل لهم (لا) لأنّ المأمور إنّما يؤمر ليقبل أو ليترك ومع عدم الجارحة لا يوجد أخذ ولا ترك. وكذلك العجز لا يوجد معه أخذٌ ولا ترْك لإ(نّه) عجز عن الشيء وعن ضدّه. وأيضًا فلو وجب إذا أمر الله تعالى الإنسان بالشيء مع عدم قدرته أن يأمر به مع عدم القدرة كلها، لوجب إذا أمر الله تعالى الإنسان مع عدم بعض العلوم وهو العلم بالله تعالى وبأنّه آمر، أن يأمره بالفعل مع عدم العلوم كلّها. فإن لم يجب هذا لم يجب إذا أمر الإنسان مع عدم القدرة على ما أمره به، أن يأمر مع عدم الجارحة التي إذا عدمت، عدمت القدرة كلّها، ومع وجود العجز الذي لم تعدم القدرة بوجوده. (الم، ٥٩، ٢٠)
- العلوم كثيرة منها اضطرار، وأنّه قد يمكن أن يُدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه بامتحان الأشياء واختبارها والنظر فيها وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل، كنحو تفكّر الإنسان إذا شاهد الفيل أنّه لا يدخل في خرق إبرةٍ بحضرته، فنظر في ذلك وفكّر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبرة وإن لم يكن بحضرته، فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغًا، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمّل الله سبحانه له العقل ويخلقه فيه ضرورةً، فيكون بالغًا كامل العقل مأمورًا مكلّفًا. (مقا، ٤٨١، ٥)

ماهية

- أجمعت المعتزلة على إنكار القول بالماهيّة وأنّ لله ماهِيَّةً لا يعلمها العباد وقالوا: إعتقاد ذلك في الله سبحانه خطأٌ وباطل. (مقا، ٢٠٦، ١٦)
- كان يزعم (ضرّار بن عمرو) أنّ الله سبحانه يخلق حاسّةً سادسةً يوم القيامة للمؤمنين يرون بها ماهيّته أي ما هو وقد تابعه على ذلك "حفص الفرد" وغيره. (مقا، ٢٨٢، ٧)

مباشر

- قال بعضهم: من الإقدام ما يحتاج إلى خاطر وهو المباشر وكثير من المتولّدات، وأكثر المتولّدات يستغني عن الخاطر، ولكن قد أترُكُ لا لخاطر يدعو إلى الترك، وزعموا أيضًا أنّهم يتركون ما لا يعرفونه قط ولم يذكروه. (مقا، ٣٨٠، ١٣)
- قال "الاسكافي": كل فعل يتهيّأ وقوعه على الخطإِ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولّد، وكل فعل يتهيّأ إلّا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له، فهو خارج من حدّ التولّد داخل في حدّ المباشر. (مقا، ٤٠٩، ٦)

متحرّك

- إنّ حركة الاضطرار تدل على أنّ الله تعالى هو الفاعل لها على حقيقتها، ولا تدل على أنّ المتحرّك بها في الحقيقة هو الله تعالى إذا كانت حركة، كما كان هو الفاعل لها في الحقيقة، ولا يجب أن يكون المُتحرِّك المضطر إليها فاعلًا لها على حقيقتها إذا كان متحرِّكًا بها على الحقيقة، إذ كان معنى المُتحرِّك أنّ الحركة حلّته ولم يكن جائزًا على ربنا تعالى. (الم، ٤٠، ٤)

متشابهات

- متشابهاتٌ وهو كنحو ما أنزل الله من أنّه يبعث الأموات ويأتي بالساعة وينتقم ممن عصاه أو ترك آية أو نسخها مما لا يُدركونه إلّا بالنظر فيتركون هذا ويقولون: ﴿ٱئۡتِنَا بِعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ (العنكبوت: ٢٩)، في كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر فيعلمون أنّ لله أنْ يعذّبهم متى شاء وينقلهم إلى ما شاء. (مقا، ٢٢٣، ١٠)
- مُتَشابِهاتٌ وهي الآيات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة. (مقا، ٢٢٤، ٣)

متغيّر

- إنّ العلم قد أحاط بأنّ كل متغيِّر لا يكون قديمًا. وذلك، أنّ تغيّره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيّره، وكونه قديمًا ينفي تلك الحال. فإذا حصل متغيّر بما ذكرناه من الهيئات التي لم تكن قبل تغيّره، وكونه قديمًا ينفي تلك الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها، إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أنّ القديم لا يجوز عدمه. (رس، ٨٢، ١١)

متكلِّم

- مما يدل من القياس على أنّ الله تعالى لَمْ يَزَلْ متكلِّمًا، أنّه لو كان لم يزل غير متكلِّم وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام، لكان موصوفًا بضدٍّ من أضداد الكلام من السكوت أو الآفة. ولو كان لم يزل موصوفًا بضدِّ الكلام، لكان ضدُّ الكلام قديمًا. ولو كان ضدّ الكلام قديمًا لاستحال أن يَعْدَمَ وأن يتكلّم الباري، لأنّ القديم لا يجوز عدمه كما لا يجوز حدوثه، فكان يجب أن لا يكون الباري تعالى قائلًا ولا آمرًا ولا ناهيًا على وجه من الوجوه، وهذا فاسد عندنا وعندهم. وإذا فسد هذا، صَحَّ وثبت أنّ الباري لم يزل متكلِّمًا قائلًا. (الم، ١٧، ١٢)
- إختلفت المعتزلة في ذلك فمنهم من أثبت البارئ متكلّمًا، ومنهم من امتنع أن يُثبّت البارئ متكلّمًا وقال: لو ثبّته متكلّمًا لثبّته متفعّلًا والقائل بهذا "الاسكافي" و"عبّاد بن سليمن". (مقا، ١٨٥، ١٢)

متولّد

- إختلفت المعتزلة في الاستطاعة هل تبقى أم لا على مقالتين: فقال أكثر المعتزلة إنّها تبقى، وهذا قول "أبي الهذيل" و"هشام" و"عبّاد" و"جعفر بن حرب" و"جعفر بن

مبشّر" و"الاسكافي" وأكثر المعتزلة. وقال قائلون: لا تبقى وقتين وأنّه يستحيل بقاؤها وأنّ الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدّمة المعدومة، ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرةً، فيكون الفعل واقعًا بالقدرة المتقدّمة، وهذا قول "أبي القاسم البلخي" وغيره من المعتزلة. وهذا قولهم في الفعل المباشر، فأمّا المتولّد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرة معدومةٍ وأسبابٍ معدومةٍ ويكون الإنسان في حال حدوثه ميّتًا أو عاجزًا. (مقا، ٢٣٠، ٩)

- إختلفت المعتزلة في المتولّد ما هو. فقال بعضهم: هو الفعل الذي يكون بسببٍ منّي ويحلّ في غيري، وقال بعضهم: هو الفعل الذي أوجبتُ سببه فخرَج من أنْ يمكنني تركُه وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري. وقال بعضهم: هو الفعل الثالث الذي يلي مرادي، مثل الألم الذي يلي الضربة، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة. (مقا، ٤٠٨، ١٣)

- قال "الاسكافي" كل فعل يتهيّأ وقوعه على الخطإ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولّد، وكل فعل يتهيّأ إلّا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له، فهو خارج من حدّ التولّد داخل في حدّ المباشر. (مقا، ٤٠٩، ٤)

- أجمعوا (المعتزلة) أنّ الإرادات لا تقع متولّدةً، واختلفوا فيما بعدها. فقال قوم: قد يجوز أن تكون كلّها متولّدةً، وقال قوم: المتولّد منها ما حلّ في الفاعل، وما فعل في نفسه فليس بمتولّد، وقال قوم إنّ المتولّد هو ما جاز أنْ يقع على طريق السهو والخطإ وما سوى ذلك فليس بمتولّد، وقال قوم: قد تحدث في الإنسان أفعال غير الإرادة متولّدة وأفعالٌ غير متولّدة. (مقا، ٤١٤، ٤)

متولّدات

- إنّ المتولّدات وما يحلّ في الأجسام من حركةٍ وسكونٍ ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعلٌ للجسم الذي حلّ فيه بطبعه، وأنّ الموات يفعل الأعراض التي حلّت فيه بطبعه، وأنّ الحياة فعل الحيّ، وكذلك القدرة فعل القادر، وكذلك الموت فعل الميّت (معمّر). (مقا، ٤٠٥، ٦)

مثبَت

- إنّ المُثبَت هو الكائن الثابت الغابر. (مقا، ٣٩٨، ٧)

مجاورة

- قال "ضرّار" إنّ الجسم من أشياء مُجتمعة على المجاورة فتجاورت ألطفَ المجاورة، وأنكر المداخلة وأن يكون شيئان في مكان واحد عرضان أو جسمان. (مقا، ٣٢٨، ١)

مُجتمع

- إنّ المُجتمِع لا يكون شيئًا واحدًا لأنّ أقلَّ قليل الإجتماع لا يكون إلّا بين شَيْئَين،

لإنّ الشيء الواحد لا يكون لنفسه مجامعًا. (الم، ١٠، ٣)

مجهول

- إختلف الناس في المعلوم والمجهول. فقال قائلون: الإنسان إذا علم شيئًا - قديمًا كان ذلك الشيء أو مُحدَثًا - لم يجز أن يجهله في حال علمه على وجه من الوجوه. وقال آخرون: كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أنْ يجهله في حال علمه من وجه من الوجوه. (مقا، ٣٩١، ٦)

مجوس

- قول المجوس الذين أثبتوا خالِقيْن؛ أحدهما يخلق الخير والآخر يخلق الشرّ. (توح، ٣، ٨)

محال

- المحال ما هو: فقال قائلون: هو معنًى تحت القول لا يمكن وجوده، ثم اختلف هؤلاء، فقال قائلون: هو اجتماع الضدَّين، وكل مذكور لا يتهيّأ كونه، وقال بعضهم: هو الضدّان يجتمعان، وقال قوم سوى هؤلاء: هو القول المتناقض. (مقا، ٣٨٧، ٧)
- كل كلام لا معنى له فهو محال. (مقا، ٣٨٨، ٣)
- كل قوم أُزيل عن منهاجه واتّسق على غير سبيله وأُحيل عن جهته وضُمّ إليه ما يُبطله ووُصِل به ما لا يتصل به مما يغيّره ويفسده ويقصر به عن موقعه وإفهامِ معناه فهو محال، وذلك كقول القائل أتيتُك غدًا وسآتيك أمس، وهذا قول "ابن الراوندي". (مقا، ٣٨٨، ٦)
- قال قائلون: المُحَال لا يكون كذبًا والكذب لا يكون مُحالًا. (مقا، ٣٨٨، ٩)
- قال قائلون: كل كذب محال وكل محال كذب، وقال قائلون: من الكذب ما ليس بمحال والمحال كله كذبٌ، ومنهم من يقول: إذا قال: العاجز قادرٌ فلم يُحِل ولكنّه كَذَبَ، إلّا أن يكون قد وصفه بالقدرة على ما لا يجوز أنْ يقدر عليه، فإذا قال: الغائب حاضرٌ فكذلك وإذا قال: القديم مُحدَثٌ فهذا محال لأنّ هذا مما لا يجوز أنْ يكون، وقد كان يمكن أن يكون العاجز قادرًا والغائب حاضرًا. (مقا، ٣٨٨، ١٠)

مُحبِل

- إنّ الباريء بخلق الحبل مُحبِلٌ، والقائل بهذا القول "الجُبّائي" ومن قال بقوله، وزعمت فرقة أخرى منهم أنّ الباريء لا يجوز أن يكون مُحبلًا بخلق الحبل كما لا يكون والدًا بخلق الولد. (مقا، ١٩٤، ١٦)

مُحْدَث

- يستحيل أن يكون المُحدَث لم يَزَلْ قديمًا. (الم، ٧، ١٨)
- يقال لأهل القَدَر أليس قول الله تعالى ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٩) يدلّ على أنّه لا معلوم إلّا والله به عالم، فإذا قالوا

نعم، قيل لهم فما أنكرتم أنْ يدلَّ قوله تعالى ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠) على أنّه لا مقدور إلّا والله عليه قادر، وأن يدل قوله تعالى ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦) على أنّه لا مُحدَث مفعول إلّا والله مُحدِثٌ له فاعل خالق. (الم، ٥١، ٢)

- معنى الباقي أنّه كائنٌ لا بحدوث، وأنّ القديم لم يزل باقيًا لأنّه لم يزل كائنًا لا بحدوث، والمُحدَث في حال كونه بالحدوث ليس بباقٍ، وفي الوقت الثاني هو باقٍ لأنّه كائن في الوقت الثاني لا بحدوث. (مقا، ٣٦٨، ١٢)
- إتفق "أهل الإثبات" على أنّ معنى مخلوق معنى مُحدَث ومعنى مُحدَث معنى مخلوق. (مقا، ٥٤١، ١٢)

مُحْدِث

- إنّ المُحدِث يجب أنْ يتأتّى له الفعل نحو قصده واختياره وتنتفي عنه كراهيته. (الم، ٩٣، ٣)
- قالت المعتزلة كلها إلا "الناشي" أنّ الإنسان فاعل مُحدِث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز. (مقا، ٥٣٩، ١٢)

محدَثات

- دلّت الدلالة على أنّ كل المُحدَثات مخلوقات لله تعالى. (الم، ٢٥، ١٥)
- إنّ للمُحدثات أمثالًا ونظائر وأنّها من جنسٍ ونوعٍ وجهاتٍ مختلفةٍ كالبياض الذي هو نوع من أنواع الألوان وله أمثال ونظائر، فقد يجوز أن يعرفه لونًا مَن لا يدري من أيّ أنواع الألوان هو. (مقا، ٣٩٢، ٥)

مُحْكَمات

- قال "واصل بن عطاء" و"عمرو بن عبيد": المُحكَمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفسّاق كقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ (النساء: ٩٣) وما أشبه ذلك من آي الوعيد، وقولُه: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ (آل عمران: ٧) نقول (؟) أخفى الله عن العباد عقابه عليها ولم يبيّن أنّه يعذّب عليها كما بيّن في المُحكَم منه. (مقا، ٢٢٢، ١٣)
- قال "أبو بكر الأصمّ": محكماتٌ تعني حججًا واضحةً لا حاجة لمن يتعمّد إلى طلب معانيها كنحو ما أخبر الله سبحانه عن الأمم التي مضت ممن عاقبها وما يثبت عقابها، وكنحو ما أخبر عن مشركي العرب أنّه خلقهم من النطفة وأنّه أخرج لهم من الماء ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ (عبس: ٣١) وما اشبه ذلك فهذا محكم كله، فقال: قال الله سبحانه: ﴿ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (آل عمران: ٧) أي الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أنّ كل شيء جاءكم به محمد صلى الله عليه وسلم حقٌّ من عند الله سبحانه. (مقا، ٢٢٣، ٣)
- قال "الإسكافي" في قول الله تعالى: آياتٌ مُحكماتٌ قال هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة. (مقا، ٢٢٤، ١)

مختار

- ما كان من أفعال الله له تَرْكٌ كالأعراض فهو مُختَار، وما لا ترْكَ له كالأجسام فهو اختيار وليس بمُختار. (مقا، ٤٢٠، ٧)
- كل ما يريده الإنسان من غير أن يُلجأ إليه فهو مختار له كما يكون مختارًا للأكل والشرب، ولا يكون مصطفيًا لذلك. (مقا، ٥٤٤، ١٤)

مُختَرِع

- قالت المعتزلة كلها إلا "الناشي" أن الإنسان فاعل مُحدِث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز. (مقا، ٥٣٩، ١٢)

مخلوق

- زعمت الجهمية ... أنّ كلام الله مخلوق حلّ في شجرة، وكانت الشجرة حاوية له. (إبا، ٥٥، ٢)
- إنّ الشيء المخلوق إمّا أنْ يكون بدنًا من الأبدان شخصًا من الأشخاص، أو يكون نعتًا من نعوت الأشخاص، فلا يجوز أن يكون كلام الله شخصًا، لأنّ الأشخاص يجوز عليها الأكل والشرب والنكاح، ولا يجوز ذلك على كلام الله عزَّ وجلَّ، ولا يجوز أن يكون كلام الله نعتًا لشخص مخلوق لأنّ النعوت لا تبقى طرفة عين، لأنّها لا تحتمل البقاء، وهذا يوجب أن يكون كلام الله قد فني ومضى، فلمّا لم يجز أن يكون شخصًا ولا نعتًا لشخص، لم يجز أن يكون مخلوقًا. (إبا، ٦٧، ٤)
- قول "الشحّام": ... إنّ الجسم في حال كونه موجود مخلوق. (مقا، ١٦٢، ١٦)
- كان "عبّاد بن سليمان" إذا قيل له: أتقول إنّ الخلق غير المخلوق؟ قال: خطأٌ أن يقال ذلك، لأنّ المخلوق عبارة عن شيءٍ وخَلْقٍ، وكان يقول: خَلْق الشيء غير الشيء ولا يقول الخلْق غير المخلوق، وكان يقول إنّ خلق الشيء قولٌ، كما كان يقول أبو الهذيل ولا يقول إنّ الله قال له كُنْ، كما كان أبو الهذيل يقول. (مقا، ٣٦٤، ٨)
- إنّ الخلق الذي هو إرادةٌ وقولٌ لا يقال أنّه مخلوق إلّا على المجاز، وخلق الله سبحانه للشيء مؤلّفًا الذي هو تأليفٌ، وخلقه للشيء ملوّنًا الذي هو لون، وخلقه للشيء طويلًا الذي هو طولٌ، مخلوقٌ في الحقيقة. (مقا، ٥١١، ٤)
- إتفق "أهل الإثبات" على أنّ معنى مخلوق معنى مُحدَث، ومعنى مُحدَث معنى مخلوق. (مقا، ٥٤١، ١١)
- معنى مخلوق أنّه وقع عن إرادةٍ من الله وقولٍ له كُنْ، وقال كثير من المعتزلة بذلك منهم "أبو الهذيل". (مقا، ٥٤١، ١٣)
- معنى المخلوق أنّ له خلقًا، ولم يجعلوا الخلق قولًا على وجه من الوجوه، منهم "أبو موسى" و"بشر بن المعتمر". (مقا، ٥٤١، ١٦)

مخلوقات

- فقد وجب أن يكون كلام الله لا يجوز عليه الفناء وأنه غير مخلوق، لأن المخلوقات

يجوز عليها العَدم، فإذا لم يجز ذلك على كلام الله فهو غير مخلوق. (توح، ١٦، ٣١)

مداخلة

- معنى المداخلة أنْ يكون حيّز أحد الجسمين حيّز الآخر وأنْ يكون أحد الشيئين في الآخر. (مقا، ٣٢٧، ١١)

مرئي

- إن قال قائل: فهل شاهدتم مرئيًّا إلّا جوهرًا أو عرضًا محدودًا أو حالًّا في محدود، قيل له لا ولم يكن المرئيّ مرئيًّا لأنّه محدود ولا لأنّه حالّ في محدود ولا لأنّه جوهر ولا لأنّه عَرضَ. فلمّا لم يكن ذلك كذلك لم يجب القضاء بذلك على الغائب، كما لم يجب إذا لم نجد فاعلًا إلّا جسمًا ولا شيئًا إلّا جوهرًا أو عَرَضًا ولا عالمًا قادرًا حيًّا إلا بعلم وحياة وقدرة مُحدَثة أنْ نقضي بذلك على الغائب. إذ لم يكن الفاعل فاعلًا لأنّه جسم ولا الشيء شيئًا لأنّه جوهر أو عَرَض. (الم، ٣٦، ١٥)

مراد

- كان يقول (ابن الراوندي) إنّ المعلومات معلوماتٌ لله قبل كونها وأنّ إثباتها معلوماتٍ لله قبل كونها رجوع إلى أنّ الله يعلمها قبل كونها، وإثبات المعلوم معلومًا لزيدٍ قبل كونه رجوع إلى علم زيدٍ به قبل كونه، وأن المقدورات مقدورات لله قبل كونها على سبيل ما حكينا عنه أنّه قاله في المعلومات، وكذلك كل ما تعلّق بغيره كالمأمور به إنّما هو مأمور به لوجود الأمر، والمنهيّ عنه لوجود النهي كان منهيًّا عنه، وكذلك المراد لوجود إرادته كان مرادًا فهو مرادٌ قبل كونه ويرجع في ذلك إلى إثبات الإرادة قبل كونه، وكذلك القول في المأمور والمنهيّ وسائر ما يتعلّق بغيره. (مقا، ١٦٠، ٦)

مريد

- قالوا (المعتزلة): لا نقول: إنّ الله لم يزل مريدًا، لأنّ الله مريد بإرادة مخلوقة. (إبا، ١١٩، ٩)
- إنّ الله عزّ وجل خلق الكفر والمعاصي - وسنبين ذلك بعد هذا الموضع من كتابنا - وإذا وجب أنّ الله سبحانه خالق لذلك، فقد وجب أنّه مريدٌ له لأنّه لا يجوز أن يخلق ما لا يريده. (إبا، ١٢٦، ٥)
- يقال لهم (المعتزلة): إذا كان مريدًا فله إرادة، فإن قالوا: لا، قيل لهم: فإذا أثبتم مريدًا لا إرادة له، فثبتوا أن قائلًا لا قول له، وإن أثبتوا الإرادة قيل لهم: فإذا كان المريد لا يكون مريدًا إلّا بإرادة فبما أنكرتم أن لا يكون العالم عالمًا إلّا بعلم، وأن يكون لله علم كما أثبتم له الإرادة؟ (توح، ٢٨، ٢٧)
- إنّ الحجّة قد وضّحت أنّ الله تعالى خلق الكفر والمعاصي وسنبيِّن ذلك بعد هذا الموضع من كتابنا، وإذا وجب أنّ الله خليق لذلك فقد وجب أنه مريد له لأنّه لا

يجوز أن يخلق ما لا يريده، وجواب آخر: أنّه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى من اكتساب العباد ما لا يريده كما لا يجوز أن يكون من فعله المجتمع على أنه فعل ما لا يريده، لأنّه لو وقع من فعله ما لا يعلمه لكان في ذلك إثبات النقصان، وكذلك القصد لو وقع من عباده ما لا يعلمه فكذلك لا يجوز أن يقع من عباده ما لا يريده، لأنّ ذلك يوجب أن يقع عن سهو وغفلة أو عن ضعف وتقصير على بلوغ ما يريده، وأيضًا فلو كانت المعاصي وهو لا يشاء أن تكون لكان قد كره أن يكون وأبى أن يكون وهذا يوجب أن تكون المعاصي كائنة شاء الله أم أبى، وهذا صفة الضعف تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. وقد أوضحنا أن الله سبحانه لم يزل مريدًا على حقيقته التي علمه عليها، فإذا كان الكفر مما يكون وقد علم ذلك فقد أراد أن يكون. (توح، ٣٣، ٦)

- الدليل على أنّ الله تعالى لم يزل مريدًا وذلك أن الحيّ إذا كان غير مُريد لشيء أصلًا وجب أن يكون موصوفًا بضدٍّ من أضداد الإرادات من الآفات كالسهو والكراهة والإباء والآفات، كما وجب أن [يكون] الحيّ إذا كان غير عالم بشيء أصلًا موصوفًا بضدٍّ من أضداد العلوم من الآفات كالجهل والسهو والغفلة أو الموت أو ما شابه ذلك من الآفات. فلمّا استحال أن يكون الباري تعالى لم يزل موصوفًا بضد الإرادة لإنّ هذا يوجب أن لا يريد شيئًا على وجه من الوجوه، وذلك أنّ ضدَّ الإرادة إذا كان الباري تعالى لم يزل موصوفًا به يوجب قِدمُه، ومحال عدم القديم كما محال حدوث القديم، فإذا استحال عدمه وجب أن لا يريد الباري شيئًا ويقصد فعله على وجه من الوجوه وذلك فاسد. وإذا فسد هذا صَحَّ وثبت أنّ الباري تعالى لم يزل مريدًا. (الم، ١٨، ١٠)

- إن قال قائل لِمَ قلتم أنّ الله تعالى مريد لكل شيء يجوز أن يُراد، قيل له قلنا ذلك لإنّ الإرادة إذا كانت من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها وجب أن تكون عامّة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقة، كما إذا كان العلم من صفات الذات وجب عموم بكل ما يجوز أنْ يُعلم على حقيقة. وأيضًا فقد دلت الدلالة على أنّ الله تعالى خالق كل شيء. حادث (و) لا يجوز أن يخلق ما لا يريده، وقد قال الله تعالى ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود: ١٠٧). وأيضًا فإنّه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده لأنّه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد أمْرَيْن إمّا إثبات سهو وغفلة أو إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده، فلمّا لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أنْ يكون في سلطانه ما لا يريده. (الم، ٢٤، ٣)

- إنّ الله تعالى مريد لكل شيء يجوز أنْ يراد قول الله تعالى ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠) فأخبر أنّا لا نشاء إلا ما شاء أنْ نشاءه وقال تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ

لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس: ٩٩) وقال تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ (السجدة: ١٣) وقال ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ (الأنعام: ١١٢) وقال ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة: ٢٥٣). فأخبر أنّه لو لم يرد القتال لم يكن وأن ما أراد من ذلك فقد فعله. (الم، ٣١، ١)

- أصحاب "النظّام" يزعمون أنّ الوصف لله بأنّه مريد لتكوين الأشياء معناه أنّه كوّنها، وإرادته للتكوين هي التكوين، والوصف له بأنّه مريد لأفعال عباده معناه أنّه آمر بها، والأمر بها غيرها، قال وقد نقول أنّه مريدٌ الساعة أن يقيم القيامة ومعنى ذلك أنّه حاكم بذلك مُخبِر به، وإلى هذا القول يميل البغداديون من المعتزلة. (مقا، ١٩٠، ١٥)

- إنّ الله سبحانه لم يزل مريدًا أن يكون في وقته ما عُلِم أنّه يكون في وقته، مريدًا أنْ لا يكون ما علم أنّه لا يكون. (مقا، ٢٨٣، ٥)

- زعم جماعة من "البغداديين" من المعتزلة أنّ الوصف لله بأنّه مريد قد يكون بمعنى أنّه كوّن الشيء، والإرادة لتكوين الشيء هي الشيء، وقد يكون الوصف لله بأنه مريد للشيء بمعنى أنّه آمر بالشيء كنحو (؟) الوصف له بأنّه مريد بمعنى أنه حاكم بالشيء مُخبر عنه وكنحو (؟) إرادته الساعة أن تقوم القيامة في وقتها، ومعنى ذلك أنّه حاكم بذلك مُخبِر به، وهذا قول "إبرهيم النظّام". (مقا، ٥٠٩، ١٣)

مسبَّب

- إختلفوا (المعتزلة) هل يجوز أن يُترك المتولّد إذا ترك سببه أم لا على مقالتين: فقال قائلون: إنّما يُترك السَبب فأمّا المُسبَّب فمحال أن يكون الترك لسببه تركًا له، وهذا قول "عبّاد" و"الجُبّائي". وقال قائلون: قد نترك المسبَّب بتركنا للسبب. (مقا، ٤٠٩، ١٥)

مستطيع

- إن قال قائل لِمَ قلتم أنّ الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره، قيل له لأنّه يكون تارةً مستطيعًا وتارةً عاجزًا، كما يكون تارة عالمًا وتارة غير عالم، وتارة متحرِّكًا وتارة غير متحرِّك، فوجب أن يكون مستطيعًا بمعنى هو غيره. (الم، ٥٤، ٣)

- زعم "النظّام" و"علي الاسواري" أنّ الإنسان حيٌّ مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره. (مقا، ٢٢٩، ٣)

- إنّ الإنسان حيٌّ مستطيع والحياة والاستطاعة هما غيره، وهذا قول "أبي الهذيل" و"معمّر" و"هشام الفوطي" وأكثر المعتزلة. (مقا، ٢٢٩، ٩)

مستوٍ

- كل ذلك يدلّ على أنّه تعالى ليس في خلقه ولا خلقه فيه، وأنّه مستوٍ على عرشه بلا كيفيّة ولا استقرار. (توح، ٢٣، ٣٣)

مسموع

- المسموع هو الكلام أو الصوت، وكلام

البشر يُسمَع في الحقيقة، وكذلك كلام الله نسمعه في الحقيقة إذا كان متلوًّا، وأنّه هذه الحروف التي نسمعها ولا نسمع الكلام إذا كان محفوظًا أو مكتوبًا. (مقا، ٥٨٧، ١١)

- لا مسموع إلّا الصوت، وإنّ كلام الله سبحانه يُسمع لأنّه صوت وكلام البشر لا يُسمع لأنّه ليس بصوت إلّا على معنى أنّ دلائله التي هي أصوات مقطّعة تسمَع، وهذا قول "النظّام". (مقا، ٥٨٧، ١٥)

مُسمّى

- ما سُمّي به الشيء لنفسه فواجب أن يُسمّى به قبل كونه كالقول جوهرٌ وكذلك سواد وبياض وما أشبه ذلك، وما سُمّي به لوجود علّةٍ لا فيه فقد يجوز أنْ يُسمّى به مع عدمه وقبل كونه إذا وُجدت العلّة التي كان لها مسمًّى بالإسم، كالقول مَدْعوٌّ ومُخْبَرٌ عنه، إذا وُجد ذكره والإخبار عنه، وكالقول فإن يسمّى به الشيء مع عدمه إذا وُجد فناؤه، قال وما سُمّي به الشيء لوجود علّةٍ [فيه] فلا يجوز أن يُسمّى به قبل كونه مع عدمه، كالقول متحرّكٌ وأسود وما أشبه ذلك، وما سمّي به الشيء لأنه فعلٌ وحديث نفسه (؟) كالقول مفعولٌ ومُحدَثٌ لا يجوز أن يسمّى بهذا الإسم قبل كونه، وما سُمّي به الشيء وسُمّيت به أشياء للتفريق بين أجناسها وغيرها من الأجناس سمّاها الإسم قبل كونها، وما سمّي به الشيء كان (؟) إخبارًا عن إثباته أو دلالةً على ذلك كالقول كائنٌ ثابتٌ وما أشبه ذلك يجوز أن يُسمّى به قبل كونه. (مقا، ٥٢٣، ١)

مسمّيان

- إنّ الإسم إذا وقع على المسمَّيَيْن لم يَخْلُ من أربعة أقسام: إمّا أنْ يكون وقع عليهما لاشتباه ذاتيهما كقولنا جوْهرٌ وجوهرٌ، وإمّا أن يكون وقع عليهما لاشتباه ما احتملته الذاتان كقولنا متحرّك ومتحرّك وأسود وأسود، أو يكون وقع عليهما لمضافٍ أضيفا إليه ومُيّزا منه لولاه ما كان كذلك كقولنا محسوس ومحسوس ومُحدَث ومُحدَث، أو يكون وقع عليهما وهو في أحدهما بالمجاز وفي الآخر بالحقيقة كقولنا للصندل المجتلب من معدنه صندلٌ وهو واقع عليه في الحقيقة وقولنا للإنسان صندلٌ وهو تسمية له على المجاز. (مقا، ٥٠٠، ٨)

مشتبهان

- يحتجّ على من قال إنّ الله تعالى وتقدّس يشبه المخلوقات وهو جسم بأن نقول له لو كان يشبه شيئًا من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كل جهاته أو يشبهه من بعض جهاته، فإن كان يشبه من كل جهاته وجب أن يكون مُحْدَثًا من كل جهاته، وإن كان يشبه من بعض جهاته وجب أن يكون مُحْدَثًا مثله من حيث أشبهه، لأنّ كل مشتبهين حكمهما واحد فيما اشتبها له، ويستحيل أن يكون المُحْدَث قديمًا والقديم محدثًا وقد قال

تعالى وتقدّس ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وقال تعالى وتقدّس ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ (الإخلاص: ٤). (إس، ٧، ١٦)

مُشرِك

- من الخوارج "الإباضيّة" الفرقة الأولى منهم يقال لهم "الحفصيّة" كان إمامهم "حفص بن أبي المقدام" زعم أنّ بين الشرك والإيمان معرفة الله وحده، فمن عرف الله سبحانه ثم كَفرَ بما سواه من رسول أو جنّة أو نار أو عملَ بجميع الخبائث، من قتل النفس واستحلال الزنا وسائر ما حرّم الله سبحانه من فروج النساء فهو كافرٌ بريٌّ من الشرك، وكذلك من اشتغل بسائر ما حرّم الله سبحانه مما يؤكل ويُشرَب فهو كافر بريٌّ من الشرك، ومن جهل الله سبحانه وأنكره فهو مشرك، فبرئ منه جلّ الإباضية إلا من صدّقه منهم. (مقا، ١٠٢، ٩)

مشيئة الله

- نقول إنّ كلام الله غير مخلوق، وإنّ سبحانه لم يخلق شيئًا إلّا وقال له: كُن كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). وأنه لا يكون في الإرض شيء من خير أو شرّ إلّا ما شاء الله، وأنّ الأشياء تكون بمشيئة الله عزّ وجلّ. (توح، ٤، ٣٣)

معاصٍ

- إختلفت المرجئة في المعاصي هل هي كبائر أم لا على مقالتين: فقال قائلون منهم "بشر المريسي" وغيره: كل ما عُصى الله سبحانه به كبيرة، وقال قائلون منهم: المعاصي على ضربين منها كبائر ومنها صغائر. (مقا، ١٤٣، ١٢)

- إنّ المعاصي على ضربين: منها صغائر ومنها كبائر، وأنّ الكبائر على ضربين منها ما هو كفرٌ ومنها ما ليس بكفر، وأنّ الناس يكفرون من ثلثة أوجه: رجُلٌ شبّه الله سبحانه بخلقه ورجل جوّره في حكمه أو كذّبه في خبره ورجلٌ ردّ ما أجمع المسلمون عليه عن نبيّهم صلى الله عليه وسلم نصًّا وتوقيفًا. (مقا، ٢٦٦، ١٤)

معانٍ قائمة بأجسام

- لِمَ سُمّيت المعاني القائمة بالأجسام أعراضًا فقال قائلون: سُمّيت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها، وأنكر هؤلاء أن يوجد عَرضَ لا في مكان أو يحدث عَرضَ لا في جسم، وهذا قول "النظّام" وكثير من أهل النظر. (مقا، ٣٦٩، ٩)

- "عبدالله بن كلّاب" يُسمّي المعاني القائمة بالأجسام أعراضًا ويسمّيها أشياء، ويسمّيها صفات. (مقا، ٣٧٠، ١٠)

معتزلة

- لهذا سمّاهم (المعتزلة) رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مجوس هذه الأمّة لأنهم دانوا

بديانة المجوس وقالوا أقاويلهم وزعموا أن للخير والشرّ خالقين كما زعمت المجوس ذلك، وأنه يكون من الشرور ما لا يشاء الله كما قالت المجوس، وأنهم يملكون الضّرَ والنفعَ لأنفسهم من دون الله عزّ وجلّ ردًّا لقول الله تعالى لنبيّه صلّى الله عليه وسلّم: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ (الأعراف: ١٨٨). (توح، ٣، ١٦)

معتزلي

- كان الناس قبل حدوث وَاصِل بن عَطاء رئيس المعتزلة على مقالتين. منهم خوارج يكفّرون مرتكبي الكبائر ومنهم أهل استقامة يقولون هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته. ولم يقبل منهم قائل أنّه ليس بمؤمن ولا كافر قبل حدوث واصل بن عطاء حين اعتزل واصل الأمّة وخرج عن قولها فَسُمِّيَ معتزليًّا بمخالفته الإجماع. (الم، ٧٦، ٧)

معدوم

- قال "هشام بن عمرو الفُوَطي" (معتزلي): لم يزل الله عالمًا قادرًا، وكان إذا قيل له: لم يزل الله عالمًا بالأشياء؟ قال: لا أقول لم يزل عالمًا بالأشياء وأقول لم يزل عالمًا أنّه واحد لا ثاني له فإذا قلتُ: لم يزل عالمًا بالأشياء ثَبَّتُّها لم تزل مع الله عزّ وجل، وإذا قيل له: أفتقول أنّ الله لم يزل عالمًا بأن ستكون الأشياء؟ قال: إذا قلتُ بأن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن أشير إلّا إلى موجود، وكان لا يسمّى ما لم يخلقه الله ولم يكن شيئًا، ويُسمّى ما خلقه الله وأعدمه شيئًا وهو معدوم. (مقا، ١٥٨، ١٠)

معصية كبيرة

- الأزارقة تقول أنّ كل كبيرة كفرٌ وأنّ الدار دار كفرٍ يعنون دار مخالفيهم، وأنّ كل مرتكب معصية كبيرة ففي النار خالدًا مخلَّدًا، ويُكفرونَ عليًّا رضوان الله عليه في التحكيم ويُكفرون الحكمين أبا موسى وعمرو بن العاص ويرون قتل الأطفال. (مقا، ٨٧، ٦)

معلوم

- يقال لأهل القدر أليس قول الله تعالى ﴿بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ (البقرة: ٢٩) يدلّ على أنّه لا معلوم إلّا والله به عالم، فإذا قالوا نعم، قيل لهم فما أنكرتم أنْ يدلَّ قوله تعالى ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ (البقرة: ٢٠) على أنّه لا مقدور إلّا والله عليه قادر، وأن يدل قوله تعالى ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الرعد: ١٦) على أنّه لا مُحدَث مفعول إلّا والله مُحدِثٌ له فاعل خالق. (الم، ٥٠، ١٨)

- كان "أبو الحسين الصالحي" (معتزلي) يقول إنّ الله لم يزل عالمًا بالأشياء في أوقاتها ولم يزل عالمًا أنّها ستكون في أوقاتها ولم يزل عالمًا بالأجسام في أوقاتها وبالمخلوقات في أوقاتها، ويقول لا معلوم إلّا موجودٌ ولا يسمّي المعدومات معلوماتٍ ولا يسمّي ما لم يكن مقدورًا،

ولا يسمّي الأشياء أشياء إلّا إذا وُجدت ولا يسمّيها أشياء إذا عُدمت. (مقا، ١٥٨، ١٣)

- كان يقول (ابن الراوندي) إنّ المعلومات معلوماتٌ لله قبل كونها وأنّ إثباتها معلوماتٍ لله قبل كونها رجوع إلى أنّ الله يعلمها قبل كونها، وإثبات المعلوم معلومًا لزيدٍ قبل كونه رجوع إلى علم زيدٍ به قبل كونه، وأن المقدورات مقدورات لله قبل كونها على سبيل ما حكينا عنه أنّه قاله في المعلومات، وكذلك كل ما تعلّق بغيره كالمأمور به إنّما هو مأمور به لوجود الأمر، والمنهيّ عنه لوجود النهي كان منهيًّا عنه، وكذلك المراد لوجود إرادته كان مرادًا فهو مرادٌ قبل كونه ويرجع في ذلك إلى إثبات الإرادة قبل كونه، وكذلك القول في المأمور والمنهيّ وسائر ما يتعلّق بغيره. (مقا، ١٦٠، ٢)

- إختلف الناس في المعلوم والمجهول. فقال قائلون: الإنسان إذا علم شيئًا - قديمًا كان ذلك الشيء أو مُحدَثًا - لم يجز أن يجهله في حال علمه على وجه من الوجوه. وقال آخرون: كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أنْ يجهله في حال علمه من وجه من الوجوه. (مقا، ٣٩١، ٦)

- المعلوم أنّه لو كان ما عُلِم أنّه يكون مما لا يكون، لم يكن العلم سابقًا بأنّه يكون، ولكان العلم سابقًا بأنّه لا يكون. (مقا، ٤١٦، ١١)

- إنّ "ابن النجراني" كان يقول: لا معلوم إلّا موجود فقيل له: فكيف تقول في المقدور؟ فقال: لا أقول أن مقدورًا في الحقيقة لأنّه كان يحيل القدرة على الموجود، وكان "الصالحي" يقول: القدرة على الشيء في وقته وقبل وقته ومعه، وكان يُثبّته مقدورًا موجودًا في حال كونه. (مقا، ٥٠٢، ١)

- إنّ المعلوم معلوم قبل كونه وكذلك المقدور، وكل ما كان متعلّقًا بغيره كالمأمور به والمنهيّ عنه، وأنّه لا شيء إلّا موجود ولا جسم إلّا موجود. (مقا، ٥٠٤، ١١)

معلومات

- كان يقول (ابن الراوندي) إنّ المعلومات معلوماتٌ لله قبل كونها وأنّ إثباتها معلوماتٍ لله قبل كونها رجوع إلى أنّ الله يعلمها قبل كونها، وإثبات المعلوم معلومًا لزيدٍ قبل كونه رجوع إلى علم زيدٍ به قبل كونه، وأن المقدورات مقدورات لله قبل كونها على سبيل ما حكينا عنه أنّه قاله في المعلومات، وكذلك كل ما تعلّق بغيره كالمأمور به إنّما هو مأمور به لوجود الأمر، والمنهيّ عنه لوجود النهي كان منهيًّا عنه، وكذلك المراد لوجود إرادته كان مرادًا فهو مرادٌ قبل كونه ويرجع في ذلك إلى إثبات الإرادة قبل كونه، وكذلك القول في المأمور والمنهيّ وسائر ما يتعلّق بغيره. (مقا، ١٥٩، ١٧)

- قال قائلون من البغداديين: نقول إنّ المعلومات معلوماتٌ قبل كونها، وكذلك المقدورات مقدوراتٌ قبل كونها وكذلك

الأشياء أشياءُ قبل كونها ومنعوا أن يقال أعراضٌ. (مقا، ١٦٠، ١٢)

- من "البغداديين" من يقول إنّ المعلومات معلومات قبل كونها والأشياء أشياء قبل كونها، ويمنع أجسامًا وجواهر وأعراضًا. (مقا، ٥٠٤، ١٤)

معنى

- إنّ الجسم إذا سكن فإنّما يسكن لمعنًى هو الحركة، لولاه لم يكن بأن يكون متحرّكًا أولى من غيره، ولم يكن بأن يتحرّكَ في الوقت الذي يتحرّك فيه أولى منه بالحركة قبل ذلك. (مقا، ٣٧٢، ٢)

مقتول

- قال قائلون: كل مقتول ميّتٌ وكل نفس ذائقة الموت، وقال قائلون: المقتول ليس بميّت. (مقا، ٤٠٨، ٩)

مقدور

- إنّ الشيء إذا كان مقدورًا لغير الله تعالى خرج من أن (يكون) لله تعالى مخلوقًا. (الم، ٤٣، ٦)

- إنّ الله خلق المقدور عليه لأنّ ما خلق الله القدرة فينا عليه، فهو عليه أقدرُ، كما أنّ (ما) خلق فينا العلم به فهو به أعلم، وما خلق فينا السمع له فهو له أسمع. فإذا استوى ذلك في قدرة الله تعالى وجب إذا أقدرنا الله تعالى على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسبًا لنا، لأنّ ما قَدِر عليه أن يفعله فينا ولم يفعله فينا كسبًا فقد ترك أن يفعله فينا كسبًا. (الم، ٤٣، ٩)

- يقال لأهل القدر أليس قول الله تعالى ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٩) يدلُّ على أنّه لا معلوم إلّا والله به عالم، فإذا قالوا نعم، قيل لهم فما أنكرتم أنْ يدلَّ قوله تعالى ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠) على أنّه لا مقدور إلّا والله عليه قادر، وأن يدلَّ قوله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦) على أنّه لا مُحدَث مفعول إلّا والله مُحدِثٌ له فاعل خالق. (الم، ٥١، ١)

- زعم بعضهم وهو "الشحّام" أنّ الله يقدر على ما أقدر عليه عباده، وأن حركةً واحدةً تكون مقدورةً لله وللإنسان، فإن فَعَلها الله كانت ضرورةً وإنْ فعلها الإنسان كانت كسبًا. (مقا، ١٩٩، ٧)

- إختلفوا في القدرة على الفعل المتولّد على مقالتين: فقال أكثر أهل النظر: هو مقدور عليه ما لم يقع سببه، فإذا وقع سببه خرج من أن يكون مقدورًا، وقال قائلون: هو مقدور مع وجود سببه. (مقا، ٤١٥، ٢)

- إنّ "ابن النجراني" كان يقول: لا معلوم إلّا موجود فقيل له: فكيف تقول في المقدور؟ فقال: لا أقول أن مقدورًا في الحقيقة لأنّه كان يحيل القدرة على الموجود، وكان "الصالحي" يقول: القدرة على الشيء في وقته وقبل وقته ومعه، وكان يُثْبِته مقدورًا موجودًا في حال كونه. (مقا، ٥٠٢، ٢)

- إنّ المعلوم معلوم قبل كونه وكذلك

المقدور، وكل ما كان متعلّقًا بغيره كالمأمور به والمنهيّ عنه، وأنّه لا شيء إلّا موجود ولا جسم إلّا موجود. (مقا، ٥٠٤، ١٢)

- قال "الشحّام" إنّ الله يقدر على ما أقدر عليه عباده، وأنّ حركةً واحدةً مقدورةً تكون مقدورةً لقادرَين لله وللإنسان، فإن فَعَلَها القديم كان إضطرارًا، وإن فعلها المُحدَث كانت اكتسابًا، وأنّ كل واحد منهما يوصف بالقدرة على أن يفعل وحده، لا على أنّ القديم يوصف بالقدرة على أن تكون الحركة فعلًا له وللإنسان، ولا يوصف الإنسان بالقدرة على أن تكون الحركة فعلًا له والقديم، ولكن يوصف البارئ بأنّه قادر أنْ يخلقها، ويوصف الإنسان بأنّه قادر أن يكتسبها. (مقا، ٥٤٩، ١٢)

مقدور لقادرين

- قال "إبرهيم" و"أبو الهذيل" وسائر المعتزلة والقَدَرية إلّا "الشحّام": لا يوصف البارئ بالقدرة على شيءٍ يقدر عليه عباده، ومحال أن يكون مقدور واحد لقادرَين. (مقا، ٥٤٩، ١١)

- قال "الشحّام" إنّ الله يقدر على ما أقدر عليه عباده، وأنّ حركةً واحدةً مقدورةً تكون مقدورةً لقادرَين لله وللإنسان، فإن فَعَلَها القديم كان إضطرارًا، وإن فعلها المُحدَث كانت اكتسابًا، وأنّ كل واحد منهما يوصف بالقدرة على أن يفعل وحده، لا على أنّ القديم يوصف بالقدرة على أن تكون الحركة فعلًا له وللإنسان، ولا يوصف الإنسان بالقدرة على أن تكون الحركة فعلًا له والقديم، ولكن يوصف البارئ بأنّه قادر أنْ يخلقها، ويوصف الإنسان بأنّه قادر أن يكتسبها. (مقا، ٥٤٩، ١٣)

مقدورات

- قال "عباد بن سليمن" (معتزلي): لم يزل الله عالمًا بالمعلومات ولم يزل عالمًا بالأشياء ولم يزل عالمًا بالجواهر والأعراض ولم يزل عالمًا بالأفعال ولم يزل عالمًا بالخلق، ولم يقل أنّه لم يزل عالمًا بالأجسام ولم يقل أنّه لم يزل عالمًا بالمفعولات ولم يقل أنّه لم يزل عالمًا بالمخلوقات، وقال في أجناس الأعراض كالألوان والحركات والطعوم أنّه لم يزل عالمًا بألوانٍ وحركاتٍ وطعومٍ وأجرى هذا القول في سائر أجناس الأعراض، وكان يقول: المعلومات معلوماتٌ لله قبل كونها وأنّ المقدورات مقدوراتٌ قبل كونها وأنّ الأشياء أشياء قبل أن تكون وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون والأفعال أفعال قبل أنْ تكون، ويُحيل أن تكون الأجسام أجسامًا قبل كونها والمخلوقات مخلوقاتٍ قبل أن تكون والمفعولات مفعولاتٍ قبل أن تكون، وفِعْلُ الشيء عنده غيره وكذلك خلقه غيره، وكان إذا قيل له: أتقول إنّ هذا الشيء الموجود هو الذي لم يكن موجودًا؟ قال: لا أقول ذلك، وإذا

قيل له: أتقول أنّه غيره؟ قال: لا أقول ذلك. (مقا، ١٥٩، ٦)

- كان يقول (ابن الراوندي) إنّ المعلومات معلوماتٌ لله قبل كونها وأنّ إثباتها معلوماتٍ لله قبل كونها رجوع إلى أنّ الله يعلمها قبل كونها، وإثبات المعلوم معلومًا لزيدٍ قبل كونه رجوع إلى علم زيدٍ به قبل كونه، وأن المقدورات مقدورات لله قبل كونها على سبيل ما حكينا عنه أنّه قاله في المعلومات، وكذلك كل ما تعلّق بغيره كالمأمور به إنّما هو مأمور به لوجود الأمر، والمنهيّ عنه لوجود النهي كان منهيًا عنه، وكذلك المراد لوجود إرادته كان مرادًا فهو مرادٌ قبل كونه ويرجع في ذلك إلى إثبات الإرادة قبل كونه، وكذلك القول في المأمور والمنهيّ وسائر ما يتعلّق بغيره. (مقا، ١٦٠، ٣)
- قال قائلون من البغداديين: نقول إنّ المعلومات معلوماتٌ قبل كونها، وكذلك المقدورات مقدوراتٌ قبل كونها وكذلك الأشياء أشياءٌ قبل كونها ومنعوا أن يقال أعراضٌ. (مقا، ١٦٠، ١٣)
- قال "جهم بن صفوان": لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غايةٌ ونهاية ولأفعاله آخرٌ وأنّ الجنّة والنار تفنيان ويفنى أهلهما حتى يكون الله سبحانه آخرًا لا شيء معه كما كان أوّلًا لا شيء معه. (مقا، ١٦٤، ٣)
- قال أهل الإسلام جميعًا: ليس للجنّة والنار آخرٌ وأنّهما لا تزالان باقيتين وكذلك أهل الجنّة لا يزالون في الجنّة يتنعّمون وأهل النار لا يزالون في النار يعذّبون وليس لذلك آخرٌ ولا لمعلوماته ومقدوراته غايةٌ ولا نهاية. (مقا، ١٦٤، ٨)

مقول

- إن قال قائل لمَ قلتم أنّ الله تعالى لم يزل متكلمًا وأنّ كلام الله تعالى غير مخلوق، قيل له قلنا ذلك لأنّ الله تعالى قال ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). فلو كان القرآن مخلوقًا لكان الله تعالى قائلًا له كن، والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولًا له لأنّ هذا يُوجب قولًا ثانيًا، والقول في القول الثاني وفي تعلّقه بقول ثالث كالقول في القول الأول وتعلّقه بقول ثانٍ، وهذا يقتضي ما لا نهاية له من الأقوال وذلك فاسد، وإذا فسد ذلك فسد أن يكون القرآن مخلوقًا. (الم، ١٥، ٦)

مقول له

- إن قال قائل أنّه يكون معنى أنّ الله تعالى أراد الشيء أنّه فعله وهو مريد له في الحقيقة بمعنى أنّه فاعل له، قيل له لو جاز هذا لقائله لجاز لزاعم أنْ يزعم أنّ الله عزّ وجل قائل للشيء في الحقيقة كن، ويزعم أنّ معنى ذلك أنّه يُكوّنه فيثبت لله تعالى قولًا في الحقيقة هو المقول له، كما زعمتم أنّ لله تعالى إرادةً في الحقيقة هي مراده، ولو جاز لزاعم أن يزعم هذا لجاز لآخر أن يقول أن علم الله تعالى بالشيء هو فعله له. (الم، ١٦، ٣)

مكان

- القول في المكان: إختلفت المعتزلة في ذلك فقال قائلون: الباريء بكل مكان بمعنى أنّه مدبّر لكل مكان وأنّ تدبيره في كل مكان، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة "أبو الهذيل" و"الجعفران" و"الاسكافي" و"محمد بن عبد الوهاب الجبّائي". وقال قائلون: الباريء لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه، وهو قول "هشام الفُوَطي" و"عباد بن سليمن" و"أبي زُفَر" وغيرهم من المعتزلة. (مقا، ١٥٧، ١)
- مكان الشيء ما يُقلّه ويعتمد عليه ويكون الشيء متمكّنًا فيه. (مقا، ٤٤٢، ١٠)
- مكان الشيء ما يماسّه، فإذا تماس الشيئان فكل واحد منهما مكانٌ لصاحبه. (مقا، ٤٤٢، ١١)
- مكان الشيء ما يمنعه من الهويّ معتمدًا كان الشيء عليه أو غير معتمد. (مقا، ٤٤٢، ١٣)
- مكان الأشياء هو الجوّ، وذلك أنّ الأشياء كلها فيه. (مقا، ٤٤٢، ١٥)
- مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء. (مقا، ٤٤٢، ١٦)

مُكْتَسِب

- إذا كان الكسب دالًا على فاعل فعله على حقيقته، لَمْ يجب أنْ يدل على أنّ الفاعل له على حقيقته هو المُكتسِب له، ولا على أنّ المُكتسِب له على الحقيقة هو الفاعل له على حقيقته، إذ كان المُكتسِب مكتَسِبًا للشيء لأنّه وقع بقدرة له عليه مُحدَثة، ولم يجز أن يكون ربُّ العالمين قادرًا على لاشيء بقدرة مُحدِثة، فلم يجز أن يكون مكتسبًا للكَسْب وإن كان فاعلًا له في الحقيقة. (الم، ٤٠، ٦)
- كثير من "أهل الإثبات" يقولون إنّ الإنسان فاعل في الحقيقة بمعنى مُكتسِب ويمنعون أنّه مُحدِثٌ، وبلغني أن بعضهم أطلق في الإنسان أنه مُحدِث في الحقيقة بمعنى مكتسب. (مقا، ٥٤٠، ٣)
- إنّ "يحيى بن أبي كامل" قال: لا أقول أنّ الباريء يفعل إلّا على المجاز، ولا أقول أنّ الإنسان يفعل إلّا على المجاز، والحقيقة في الإنسان أنّه مُكتسِب وفي الباريء أنّه خالق. (مقا، ٥٤٠، ١٢)
- إختلف الناس في معنى مُكتسِب. فقال قوم من المعتزلة: معناه أنّ الفاعل فعل بآلَةٍ وبجارحةٍ وبقوّةٍ مخترعة. (مقا، ٥٤٢، ١)
- قال "الجُبّائي": معنى المُكتسِب هو الذي يكتسب نفعًا أو ضررًا أو خيرًا أو شرًّا أو يكون إكتسابه للمكتَسَب غيره، كاكتسابه للأموال وما أشبه ذلك، واكتسابه للمال غيره، والمال هو الكسْب له في الحقيقة وإن لم يكن له فعلًا. (مقا، ٥٤٢، ٤)

مُكلَّف

- العلوم كثيرة منها إضطرار، وأنّه قد يمكن أن يُدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه بامتحان الأشياء واختبارها والنظر فيها وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل، كنحو تفكّر الإنسان إذا شاهد الفيل أنّه لا

يدخل في خرق إبرةٍ بحضرته، فنظر في ذلك وفكّر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبرة وإن لم يكن بحضرته، فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغًا، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمّل الله سبحانه له العقل ويخلقه فيه ضرورةً، فيكون بالغًا كامل العقل مأمورًا مكلّفًا. (مقا، ٤٨١، ٥)

ممنوع

- إختلفت المعتزلة في الممنوع هل هو قادر أم لا على أربعة أقاويل: فقال قائلون: إذا مُنع الإنسان من المشي بالقيد ومن الخروج من البيت بغلق الباب فهو قادر على ذلك مع المنع بالقيد وغلقِ الباب، [فالمنعُ] لا يضادّ القدرة. وقال آخرون: القدرة فيه ولكن لا نسمّيه قادرًا على ما مُنع منه. وقال قائلون: بل نقول إنّه قادر إذا حُلَّ وأُطلق. وقال "جعفر بن حرب" الممنوع قادر وليس يقدر على شيء، كما أنّ المنطبق جفنه بصيرٌ ولا يُبصر. (مقا، ٢٤٠، ٧،

من

- إنّ لفظ "من" يقع في اللغة مرّة على الكل ومرّة على البعض، فلمّا كانت صورة اللفظة ترد مرّة ويراد بها البعض وترد أُخرى ويراد بها الكل لم يجز أن يقطع على الكل بصورتها كما لا يقطع على البعض بصورتها. (الم، ٧٧، ٨)

منّة

- يقال لهم (المعتزلة): أخبرونا عن قوة الإيمان، أليست فضلًا من الله تعالى؟ فلا بدّ من نعم، يقال لهم: فالتفضُّل أليس هو منّة؟ للمتفضِّل أن لا يتفضّل به وله أن يتفضّل به، فلا بدّ من الإجابة إلى ذلك لأن ذلك هو الفرق بين الفضل وبين الاستحقاق، فيقال لهم: وللمتفضِّل إذا أمر بالإيمان أن يرفع التفضُّل ولا يتفضَّل به فيأمرهم بالإيمان وإن لم يعطهم قدرة الإيمان وخذلهم، وهذا هو قولنا ومذهبنا. (توح، ٣٦، ٥)

منزلة الثواب

- إختلفوا (المعتزلة) هل كان يجوز أن يبتدئ الله الخلق في الجنّة ويتفضّل عليهم باللّذات دون الأذَوات، ولا يكلّفهم شيئًا على مقالتين: فقال أكثر المعتزلة لن يجوز ذلك لأنّ الله سبحانه لا يجوز عليه في حكمته أن يعرّض عباده إلّا لأعلى المنازل، وأعلى المنازل منزلة الثواب وقال: لا يجوز أن لا يكلّفهم الله المعرفة ويستحيل أن يكونوا إليها مضطرّين، فلو لم يكونوا بها مأمورين لكان الله قد أباح لهم الجهل به وذلك خروج من الحكمة. وقال قائلون: كان جائزًا أنْ يبتدئ الله سبحانه الخلق في الجنّة ويبتدئهم بالتفضّل، ولا يعرّضهم لمنزلة الثواب ولا يكلّفهم شيئًا من المعرفة ويضطرّهم إلى معرفته، وهذا قول "الجُبّائي" وغيره. (مقا، ٢٤٨، ١٢)

منسوخ

- إختلف الناس في الناسخ والمنسوخ هل

يجوز أن يكون في الأخبار ناسخ ومنسوخ أم لا يجوز ذلك. فقال قائلون: الناسخ والمنسوخ في الأمر والنهي. وغلت "الروافض" في ذلك حتى زعمت أنّ الله سبحانه يُخبر بالشيء ثم يبدو له فيه - تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. واختلفوا في القرآن هل يُنسخ بالسنّة أم لا على ثلث مقالات: فقال قائلون: لا ينسخ القرآن إلّا قرآنٌ وأبوا أن تنسخه السنّة. وقال قائلون: السنّة تنسخ القرآن والقرآن لا ينسخها، وقال قائلون: القرآن ينسخ السنّة والسنّة تنسخ القرآن. (مقا، ٤٧٨، ١٢)

- إنّ المنسوخ هو ما رُفعت تلاوة تنزيله، وترك العمل بحكم تأويله، فلا يترك لتنزيله ذكرٌ يُتلى في القرآن، ولا لتأويله أنّه يُعمَل به في الأحكام. (مقا، ٦٠٧، ٦)
- إنّما الناسخ والمنسوخ هو أنّ الله سبحانه نسخ من القرآن من اللوح المحفوظ الذي هو أمّ الكتاب ما أنزله على محمد صلّى الله عليه وسلّم، لإنّ الأصل أمّ الكتاب، والنسخ لا يكون إلّا من أصل. (مقا، ٦٠٧، ١٣)

مُنشِئ

- قالت المعتزلة كلها إلا "الناشي" إن الإنسان فاعل مُحدِث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز. (مقا، ٥٣٩، ١٣)

منفيّ

- المنفيّ هو الذي ليس بكائن ولا موجود. (مقا، ٣٩٨، ٧)

موازنة

- إختلفت المرجئة في الموازنة على مقالتين: فقال قائلون منهم: الإيمان يُحبط عقاب الفسق لأنّه أوزن منه وأنّ الله لا يعذّب موحّدًا، وهذا قول "مقاتل بن سليمن" وقال قائلون منهم بتجويز عذاب الموحّدين وأنّ الله يوازن حسناتهم بسيّئاتهم فإن رَجَحَت حسناتهم أدخلهم الجنّة وأن رَجَحَت سيّئاتهم كان له أن يعذّبهم وله أنْ يتفضّل عليهم، وإن لم ترجح حسناتهم على سيّئاتهم ولا رجحت سيّئاتهم على حسناتهم تفضّل عليهم بالجنّة، وهذا قول "أبي معاذ". (مقا، ١٥١، ٥)
- حقيقة قول "المعتزلة" في الموازنة أنّ الحسنات تكون مُحبطةً للسّيئات، وتكون أعظم منها، وأنّ السّيئات تكون محبطةً للحسنات وتكون أعظم منها. (مقا، ٤٧٣، ٦)

موافاة

- الفرقة الخامسة عشرة من العجاردة (خوارج) وهي الخامسة من الثعالبة "المكرَميّة" أصحاب "أبي مُكْرَم" ومما تفرّدوا به أنّهم زعموا أنّ تارك الصلاة كافر وليس هو من قبل تركه الصلاة كَفَرَ ولكن من قبل جهله بالله، وكذلك قالوا في سائر الكبائر، وزعموا أنّ من أتى كبيرةً فقد جهل الله سبحانه وبتلك الجهالة كَفَر لا بركوبه المعصية، وقالوا بالموافاة وهي أنّ الله سبحانه إنّما يتولّى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون إليه لا على أعمالهم التي

هم فيها فبرئت منهم الثعالبة. (مقا، ١٠٠، ١٢)

موت

- القتل هو خروج الروح عن سبب من الإنسان، وخروج الروح لا عن سببٍ يكون من الإنسان موتٌ وليس بقتل، وزعم هؤلاء إنّ القتل يحلّ في المقتول لا في القاتل. (مقا، ٤٢٢، ١٠)

موجود

- مما يدلّ على رؤية الله بالأبصار أنه ليس موجود إلّا وجائز أن يريناه الله، وإنّما لا يجوز أن يرى المعدوم. فلمّا كان عزّ وجلّ موجود إثباتًا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عزّ وجلّ. (توح، ١٠، ١٤)
- إذا كان قولي موجود يفيد فينا الإثبات كان الباري تعالى واجبًا إثباته لأنّه سبحانه موجود. (توح، ٢٩، ٣٨)
- إن قال قائل: لِمَ قلتم إذا كان من لم يزل غير متكلِّم ولا مريد وجب أن يكون موصوفًا بضدّ الإرادة والكلام إذا كان ممن لا يستحيل عليه الكلام والإرادة، فَمَا أنكرتم من أنَّ من لم يزل غير فاعلٍ وجب أن يكون موصوفًا بضدّ الفعل وأنْ يكون تاركًا فيما لم يزل، قيل له لا يجب ما قلته وذلك أنّ لِلكلام ضدًّا ليس بكلام، وللإرادة ضدٌّ ليس بإرادة، فوجب لو كان الباري تعالى حَيًّا غير متكلم ولا مُريد أن يكون موصوفًا بضدّ الكلام والإرادة. وليس لِلفِعْل ضد ليس بفعل، فيجب بنفي الفعل عن الفاعل وجود ضدّه لأنّ الموجود إذا لم يكن مُحدَثًا كان قديمًا والقديم لا يضادُّ المُحدَثات. فلمّا لم يكن للفعل ضد ليس بفعل، لم يجب بنفي الفعل عن الله تعالى في أزله إثبات ضدٍّ. ولما كان للكلام ضدٌّ ليس بكلام، وجب بنفي الكلام عن الله تعالى في أزله إثبات ذلك الضدّ لا محالة. (الم، ١٩، ٨)
- قول "الشحّام": ... إنّ الجسم في حال كونه موجود مخلوق. (مقا، ١٦٢، ١٦)
- زعم "الجبّائي" إنّ القول في البارئ أنّه موجود قد يكون بمعنى معلوم، وأنّ البارئ لم يزل واجدًا للأشياء بمعنى أنّه لم يزل عالمًا، وأنّ المعلومات لم تزل موجوداتٍ لله معلومات له بمعنى أنّه لم يزل يعلمها، وقد يكون موجودًا بمعنى لم يزل معلومًا وبمعنى لم يزل كائنًا. (مقا، ٥٢٠، ١٣)
- زعم "هشام بن الحكم" أنّ معنى موجود في البارئ أنّه جسم لأنّه موجودٌ شيءٌ. (مقا، ٥٢١، ١)
- معنى أنّ البارئ موجود معنى أنّه شيءٌ. (مقا، ٥٢١، ٤)
- معنى أنّه موجود معنى أنّه محدود، وهذا قول "المشبّهة". (مقا، ٥٢١، ٥)
- قال "عبّاد": معنى القول أنّ البارئ موجود إثبات إسمٍ لله. (مقا، ٥٢١، ٩)

موجود بنفسه

- معنى أنّه موجود بنفسه معنى أنّه قائم بنفسه. (مقا، ٥٢١، ٦)

موجود العين

- معنى أنّه موجود العين لم يزل، أنه لم يزل ثابت العين، وإنّما يُرجع بهذا القول إلى إثباته. (مقا، ٥٢١، ٧)

موجودات

- إنّ الموجودات التي وُجدت هي التي لم تكن قبل كونها موجودةً. (مقا، ٥٢٣، ١٧)

موصول

- زعم "عبّاد" أنّ أصل الموصول هو كل فعل من الفَرضَ أو النفل لا يُفعَل بعضه ويُترَك بعضه تاركًا لضدّ ذلك، فإذا دخل فيه فاعله لم يدع منه ما يُخرجه منه، فكل ما كان من ذلك أو من جنس ذلك فهو يُفعَل إلى آخره، فإذا دخل في أوّله بلغ إلى آخره ولا يفعل بعضه ويدع بعضه، ولا يفعل ثُلُثه ويدع ثُلُثيه، فهذا أصل ذلك. (مقا، ٤٤٩، ٦)

مولّد

- المولّد للفعل المتولّد هو الفاعل للسبب، وقال قائلون: المولّد للفعل المتولّد هو السبب دون الفاعل. (مقا، ٤١٤، ١٤)

ميزان

- في الميزان: فقال أهل الحقّ: له لسان وكفّتان توزن في إحدى كفّتيه الحسنات وفي الأخرى السّيئات، فمن رجَحَت حسناته دخل الجنّة، ومن رجحَت سيّئاته دخل النار، ومن تساوت حسناته وسيّئاته تفضّل الله عليه فأدخله الجنّة. (مقا، ٤٧٢، ٨)
- قال أهل البدع بإبطال الميزان وقالوا: موازين وليس بمعنى كفّات وألسن ولكنّها المجازاة، يجازيهم الله بأعمالهم وزنًا بوزنٍ، وأنكروا الميزان وقالوا: يستحيل وزن الأعراض لأنّ الأعراض لا ثقل لها ولا خفّة. (مقا، ٤٧٢، ١٣)
- قال قائلون بإثبات الميزان وأحالوا أن توزن الأعراض في كفّتين، ولكن إذا كانت حسنات الإنسان أعظم من سيّئاته رجحت إحدى الكفّتين على الأخرى فكان رجحانها دليلًا على أنّ الرجل من أهل الجنّة، وكذلك إذا رجَحَتْ الكفّة الأخرى السوداء كان رجحانها دليلًا على أنّ الرجل من أهل النار. (مقا، ٤٧٣، ١)

ن

نار

- إنّ الجنّة والنار مخلوقتان. وإنّ من مات وقتل فبأجله مات وقتل، وإنّ الأرزاق من قبل الله سبحانه يرزقها. (توح، ٦، ٣٦)

ناسخ

- إختلف الناس في الناسخ والمنسوخ هل يجوز أن يكون في الأخبار ناسخ ومنسوخ أم لا يجوز ذلك. فقال قائلون: الناسخ والمنسوخ في الأمر والنهي. وغلت "الروافض" في ذلك حتى زعمت أنّ الله سبحانه يُخبر بالشيء ثم يبدو له فيه - تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. واختلفوا في القرآن هل يُنسخ بالسنّة أم لا على ثلث مقالات: فقال قائلون: لا ينسخ القرآن إلّا قرآنٌ وأبوا أن تنسخه السنّة. وقال قائلون: السنّة تنسخ القرآن والقرآن لا ينسخها، وقال قائلون: القرآن ينسخ السنّة والسنّة تنسخ القرآن. (مقا، ٤٧٨، ١٢)
- إنّما الناسخ والمنسوخ هو أنّ الله سبحانه نسخ من القرآن من اللوح المحفوظ الذي هو أمّ الكتاب ما أنزله على محمد صلّى الله عليه وسلّم، لإنّ الأصل أمّ الكتاب، والنسخ لا يكون إلّا من أصل. (مقا، ٦٠٧، ١٣)

ناظرة

- إنّ معنى قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) أنّها رائية ترى ربّها عزّ وجلّ. (إبا، ٣٢، ١٤)

نبوة

- إختلفوا في النبوة هل هي ثواب أو ابتداء. فقال قائلون: هي ابتداء، وقال قائلون: هي جزاءٌ على عمل الأنبياء، هذا قول "عبّاد"، وقال "الجُبّائي": يجوز أن تكون ابتداءً. (مقا، ٤٤٨، ٨)

نسخ

- النسخ لا يقع في قرآن قد نزل وتُلي وحَكم بتأويله النبيُّ صلى الله عليه وسلم، ولكنّ النسخ ما أنزل الله به على هذه الأمّة في حِكَمه من التفسير الذي أزاح الله به عنهم ما قد كان يجوز أن يمتحنهم به من المحَن العظام التي كان صَنَعها بمن كان قبلها من الأمم. (مقا، ٦٠٧، ٩)

نشأة

- إن قال قائل ما الدليل على جواز إعادة الخلق، قيل له الدليل على ذلك أنّ الله سبحانه خلقه أولًا لا على مثال سبق، فإذا خلقه أولًا لم يُعْيِهِ أن يخلقه خلقًا آخر وقد قال الله عزّ وجل: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٨ - ٧٩) فجعل النشأة الأولى دليلًا على جواز النشأة الآخرة

لأنّها في معناها ثم قال ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ (يٓس: ٨٠) فجعل ظهور النار على حرّها ويبسها من الشجر الأخضر على نداوته ورطوبته دليلًا على جواز خلقه الحياة في الرّمة البالية والعظام النخرة وعلى قدرته على خلق مثله. (الم، ٨، ١٨)

نشأة آخرة

- إن الضدّين لا يجتمعان في محل واحد ولا في جهة واحدة ولا في الموجود في المحل، ولكنّه يصحّ وجودهما في محلّين على سبيل المجاورة فاحتجّ الله تعالى عليهم بأن قال ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ (يٓس: ٨٠) فردّهم الله عزّ وجلّ في ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرّها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها، فجعل جواز النشأة الأولى دليلًا على جواز النشأة الآخرة لأنّها دليل على جواز مجاورة الحياة التراب والعظام النخرة فجعلها خلقًا سويًا. وقال: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ (الأنبياء: ١٠٤). (إس، ٦، ١٧)

نشأة أولى

- إن الضدّين لا يجتمعان في محل واحد ولا في جهة واحدة ولا في الموجود في المحل، ولكنّه يصحّ وجودهما في محلّين على سبيل المجاورة فاحتجّ الله تعالى عليهم بأن قال ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ (يٓس: ٨٠) فردّهم الله عزّ وجلّ في ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرّها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها، فجعل جواز النشأة الأولى دليلًا على جواز النشأة الآخرة لأنّها دليل على جواز مجاورة الحياة التراب والعظام النخرة فجعلها خلقًا سويًا. وقال: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ (الأنبياء: ١٠٤). (إس، ٦، ١٧)

نصر

- قال أهل الإثبات: النصر من الله ما يفعله ويقذفه في قلوب المؤمنين من الجرأة على الكافرين، وقد تسمّى القوّة على الإيمان نصرًا. (مقا، ٢٦٤، ١٢)

نصرة

- قالت المعتزلة إنّ نصر الله المؤمنين قد يكون على معنى نصرهم بالحجّة كما قال: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ (غافر: ٥١) وقد تكون النصرة بمعنى أن يزلزل أقدام الكافرين ويرعب قلوبهم فينهزموا فيكون ناصرًا للمؤمنين عليهم وخاذلًا لهم بما طرحه من الرعب في قلوبهم، فإن انهزم المؤمنون لم يكن ذلك بخذلان من الله سبحانه لهم بل هم منصورون بالحجّة على الكافرين وإن كانوا منهزمين. (مقا، ٢٦٤، ٨)

نظر

- قال الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢)، يعني مشرقة، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣)، رائية. وليس يخلو النظر من وجوه نحن (الأشعري) ذاكروها، إمّا أن يكون الله سبحانه عنى نظر الاعتبار كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧)، أو يكون عنى نظر الانتظار كقوله تعالى: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ (يس: ٤٩)، أو يكون عنى نظر التعطّف كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (آل عمران: ٧٧)، أو يكون عنى نظر الرؤية. فلا يجوز أن يكون الله عزّ وجلّ عنى نظر التفكّر والاعتبار، لأن دار الآخرة ليست بدار اعتبار. ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار، لأنّ النظر إذا ذكر مع الوجه جمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما ذكر أهل اللسان: نظر القلب فقالوا: أنظر في هذا الأمر بقلبك، لم يكن معناه نظر العينين. وكذلك إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي يكون للقلب. وأيضًا فإنّ نظر الانتظار لا يكون في الجنّة لأنّ الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنّة في ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم، والنعيم المقيم. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يجوز أن يكون الله عزّ وجلّ أراد نظر التعطّف لأن الخلق لا يجوز أن يتعطّفوا على خالقهم. وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صحّ القسم الرابع من أقسام النظر، وهو معنى قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) أنّها رائية ترى ربها عزّ وجلّ. (توح، ٧، ١٥)

- إن قال قائل زيدوني وضوحًا في صحّة النظر، قيل له قول الله تعالى مُخْبِرًا عن إبراهيم عليه السلام لمّا رأى الكوكب ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ۝ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ (الأنعام: ٧٦ - ٧٧) فَجَمَعَ عليه السلام القمر والكوكب في أنّه لا يجوز أن يكون واحد منهما إلهًا ربًّا لاجتماعهما في الأُفول. وهذا هو النظر والإستدلال الذي يُنكره المنكرون وينحرف عنه المنحرفون. (الم، ٩، ١٥)

- الدليل على أنّ الله تعالى يُرى بالأبصار قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢ - ٢٣) ولا يجوز أنْ يكون معنى قوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) معتبرة كقوله ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧) لأن الآخِرة ليست بدار اعتبار. ولا يجوز أن يعني متعطفة راحمة كما قال ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ (آل عمران: ٧٧) أي لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم لأنّ الباري لا يجوز أن يتعطف عليه. ولا يجوز أن يعني منتظرة لأنّ النظر إذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذي هو انتظار، كما إذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين. لأنّ القائل إذا قال "أنظر بقلبك في هذا الأمر" كان معناه نظر القلب، وكذلك إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلّا نظر الوجه،

والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التي تكون بالعين التي في الوجه. فَصَحَّ أنَّ معنى قوله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) رائية إذ لم يجز أن يعني شيئًا من وجوه النظر. وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع وفسد منها ثلاثة أوجه صَحَّ الوجه الرابع وهو نظر رؤية العين التي في الوجه. (الم، ٣٤، ٨)

نظر الرؤية

- مما يبطل قول المعتزلة: أنّ الله عزّ وجل أراد بقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) نظر الانتظار، أنّه قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) وَنَظَرُ الانتظار لا يكون مقرونًا بقوله "إلى" لأنّه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار إلى، ألا ترى أن الله عزّ وجلّ لمّا قال: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ (يس: ٤٩) لم يقل إلى، إذ كان معناه الانتظار. وقال عن بلقيس: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ٣٥) فلمّا أرادت الإنتظار لم تقل إلى، وقال امرؤ القيس: فإنّكما إن تنظرانيَ ساعة من الدهر تنفعْني لدى أم جندب. فلمّا أراد الإنتظار لم يقل: "إلى" فلما قال عزّ وجل: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٣) علمنا أنّه لم يرد الإنتظار، وإنما أراد نظر الرؤية. (إبا، ٣٣، ١١)

نعوت

- إنّ الشيء المخلوق إمّا أن يكون بدنًا من الأبدان أو شخصًا من الأشخاص، أو يكون نعتًا من نعوت الأشخاص. فلا يجوز أن يكون كلام الله شخصًا لأنّ الأشخاص يجوز عليها الأكل والشرب والنكاح ولا يجوز ذلك على كلام الله تعالى، ولا يجوز أن يكون كلام الله نعتًا لشخص مخلوق، لأنّ النعوت لا تبقى طرفة عين، لأنّها لا تحتمل البقاء وهذا يوجب أن يكون كلام الله قد فنا ومضى. فلمّا لم يجز أن يكون شخصًا ولا نعتًا لشخص لم يجز أن يكون مخلوقًا، على أن الأشخاص يجوز أن تموت، فمن يثبت كلام الله شخصًا مخلوقًا لزمه أن يجوّز الموت على كلام الله عزّ وجلّ وذلك ما لا يجوز. (توح، ١٧، ١٩)

نفس

- النفس معنًى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عنده عَرضَ، وهو "أبو الهذيل" وزعم أنّه قد يجوز أنْ يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة، واستشهد على ذلك بقول الله عز وجل: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ (الزمر: ٤٢). (مقا، ٣٣٧، ٤)

- قال "جعفر بن حرب": النفس عَرضَ من الأعراض يوجد في هذا الجسم، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصّحة والسلامة وما أشبههما، وأنّها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والأجسام. (مقا، ٣٣٧، ٩)

- حكى "زرقان" عن "أبي الهذيل" و"معمّر" أنّهما ثبّتا الحواسّ الخمس

أعراضًا غير البدن، وأنّهما ثبّتا النفس عَرضًا غيرها وغير البدن. (مقا، ٣٣٩، ٢)

نفع

- قال أكثر المعتزلة أنّ الله هدى الكافرين فلم يهتدوا ونفعهم بأن قوّاهم على الطاعة فلم ينتفعوا وأصلحهم فلم يصلحوا. وقال قائلون: لا نقول إنّ الله هدى الكافرين على وجه من الوجوه بأن بيّن لهم ودلّهم لأنّ بيان الله ودعاءه هُدًى لمن قبل دون من لم يقبل، كماأنّ دعاء إبليس [اضلال] لمن قبل دون من لم يقبل. (مقا، ٢٦٠، ١)

نفي

- إختلف الناس في النفي والإثبات وهل يكون المثبت منفيًّا على مقالتين: فقال قائلون: قد يُثبَت الشيء على وجهٍ، ويُنفى على غيره وذلك كالجسم يكون موجودًا ويكون غير مُتحرّك فيُثبته الإنسان موجودًا وينفيه أن يكون متحرّكًا، فالنفي والإثبات واقعان عليه. (مقا، ٣٩٧، ١٢)
- النفي متّصل بالإثبات في العقل، لأنّك لا تنفي شيئًا إلّا وقد أثبتّه على وجه آخر كقولك: ليس زيدٌ متحرّكًا، أنت تثبت زيدًا غير متحرّك وأنت نفيت أن يكون ساكنًا، وأحال قائل هذا أن يُنفى إلّا ما هو شيءٌ ثابت كائن موجود. (مقا، ٤٤٦، ١٤)
- النفي كل قول واعتقاد دلّ على عدم شيء أو كان خبرًا عن عدمه، ولا يجوز أن يكون المثبَت منفيًّا على وجه من الوجوه وكذلك المنفيّ ليس بمُثبَت على وجه من الوجوه. (مقا، ٤٤٧، ٣)
- الإثبات كل قول واعتقاد دلّ على وجود شيءٍ أو كان خبرًا عن وجوده، ثم زعم صاحب هذا القول أنّ الإثبات في الحقيقة هو ما به كان الشيء ثابتًا والنفي ما كان الشيء به منتفيًا في الحقيقة، وهذا القول هو قول "الجُبّائي". (مقا، ٤٤٧، ٨)

نقصان

- إنّه لا يجوز أن يكون في سلطان الله عزّ وجلّ من اكتساب العباد ما لا يريده، كما لا يجوز أن يكون من فعله المُجْمَع على أنّه فعله ما لا يريده، لأنّه لو وقع من فعله ما لا يعلمه لكان في ذلك إثبات النقصان. (إبا، ١٢٦، ١٠)

نور

- قال الله عزّ وجلّ: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥) فسمّى نفسه نورًا، والنور عند الأمّة لا يخلو من أن يكون أحد معنيين، إمّا أن يكون نورًا يسمع أو نورًا يرى، فمن زعم أنّ الله يسمع ولا يرى فقد أخطأ في نفيه رؤية ربّه، وتكذيبه بكتابه، وقول نبيّه صلى الله عليه وسلم. وروت العلماء عن عبدالله بن عباس أنّه قال: "تفكّروا في كل شيء، ولا تفكّروا في ذات الله تعالى، فإنّ بين السماء السابعة إلى كرسيّه سبعة آلاف نور، وهو فوق ذلك". (إبا، ٩٢، ١٣)

ه

هدى

- قال أكثر المعتزلة أنّ الله هدى الكافرين فلم يهتدوا ونفعهم بأن قوّاهم على الطاعة فلم ينتفعوا وأصلحهم فلم يصلحوا. وقال قائلون: لا نقول إنّ الله هدى الكافرين على وجه من الوجوه بأن بيّن لهم ودلّهم لأنّ بيان الله ودعاءه هُدًى لمن قبل دون من لم يقبل، كماأنّ دعاء إبليس اضلال لمن قبل دون من لم يقبل. (مقا، ٢٦٠، ١)

- قال أهل الإثبات: لو هدى الله الكافرين لاهتدوا، فلمّا لم يُهدِهم لم يهتدوا، وقد يهديهم بأن يقوّيهم على الهدى، فتُسمّى القدْرة على الهدي هُدًى، وقد يهديهم بأنْ يخلق هداهم. (مقا، ٢٦٠، ٨)

- قال قائلون: قد نقول إنّ الله هدى المؤمنين بأن سمّاهم مهتدين وحكَم لهم بذلك وقالوا: ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الفوائد والألطاف هو هُدى كما قال: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدًى﴾ (محمد: ١٧) وقال قائلون: لا نقول إنّ الله هدى بأنْ سمّى وحكَمَ، ولكن نقول هدى الخلق أجمعين بأنْ دلّهم وبيّن لهم، وأنّه هدى المؤمنين بما يزيدهم من الطافه وذلك ثواب يفعله بهم في الدنيا وأنّه يهديهم في الآخرة إلى الجنّة وذلك ثواب من الله سبحانه لهم كما قال: ﴿يَهۡدِيهِمۡ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمۡۖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ (يونس: ٩)، هذا قول "الجُبّائي". (مقا، ٢٦٠، ١٢)

- زعم "إبرهيم النظّام" أنّه قد يجوز أن يُسمّى طاعة المؤمنين وإيمانهم بالهُدى، وبأنه هُدى الله فيقال هذا هُدى الله أي دينه. (مقا، ٢٦١، ٧)

و

وجه

- إنّ لله وجهًا هو هو والقائل بهذا القول "أبو الهذيل". (مقا، ١٨٩، ٤)
- إنّا نقول وجهٌ توسّعًا ونرجع إلى إثبات الله لأنّا نثبت وجهًا هو هو، وذلك أنّ العرب تقيم الوجه مقام الشيء فيقول القائل: لولا وجهك لم أفعل، أي لولا أنت لم أفعل، وهذا قول "النظّام" وأكثر معتزلة البصريين وقول معتزلة البغداديين. (مقا، ١٨٩، ٦)

وجه الله

- أمّا بعد فمن سألنا فقال: أتقولون أن لله وجهًا؟ قيل له: نقول ذلك خلافًا لما يقوله المبتدعون، وقد دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٧). (توح، ٢٤، ٣٨)

وجود

- كان (أبو علي الجبائي) يُنكر قول من قال الأشياء أشياءُ قبل كونها ويقول: هذه عبارة فاسدة لأنّ كونها هو وجودها ليس غيرها، فإذا قال القائل: الأشياء أشياءُ قبل كونها فكأنه قال: أشياءُ قبل أنفسها. (مقا، ١٦٢، ٦)

وحدانية

- قد قال الله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨ - ٥٩) فما استطاعوا أن يقولوا بحجّة أنهم يخلقون ما يمنون مع [تمنّيهم] الولد فلا يكون ومع كراهتهم له فيكون. وقد قال الله تعالى منبّهًا لخلقه على وحدانيّته ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١) يُبيّن لهم عجزهم وفقرهم إلى صانع صنعهم ومدبِّر دبّرهم. (الم، ٧، ٦)

وصف

- قد يوصف الشيء بصفةٍ لنفسه كقولنا سَوادٌ وبياضٌ وقد يوصف لعلّةٍ كقولنا مُتحرّكٌ ساكنٌ وقد يوصف لا لنفسه ولا لعلّة كقولنا مُحدَثٌ. (مقا، ٣٥٧، ١٣)
- إنّ الوصف هو الصفة وإنّ التسمية هي الإسم. (مقا، ٥٢٩، ١٤)

وعْد

- قالوا (فرقة من المرجئة): فأمّا الوعد من الله فهو واجب للمؤمنين والله جلّ وعزّ لا يخلف وعده والعفو أولى بالله والوعد لهم قول الله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾ (الحديد: ١٩) وقوله: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٣) وما أشبه ذلك من آي القرآن، وزعم هؤلاء أنّه كما لا ينفع مع الشرك عملٌ كذلك لا يضرّ مع الإيمان عملٌ ولا يدخل النار أحد من أهل القبلة. (مقا، ١٤٧، ١٠)

وعيد

- أمّا الوعيد فقول المعتزلة فيه وقول الخوارج قول واحد لأنّهم يقولون أنّ أهل الكبائر الذين يموتون على كبائرهم في النار خالدون فيها مخلّدون، غير أنّ الخوارج يقولون أنّ مرتكبي الكبائر ممن ينتحل الإسلام يعذّبون عذاب الكافرين، والمعتزلة يقولون أنّ عذابهم ليس كعذاب الكافرين. (مقا، ١٢٤، ١١)
- إنّ الوعد ليس فيه استثناء وإنّ الوعيد فيه استثناءٌ مُضْمَر وذلك جائز في اللغة عند أهلها لأنّ الرجل قد يوعد عبده أن يضربه ثم يعفو عنه ولا يرون ذلك كذبًا للضمير الذي قال (؟) في الوعيد. (مقا، ١٤٤، ١٧)

وقت

- الوقت هو الفرق بين الأعمال وهو مَدى ما بين عمل إلى عمل وأنّه يحدث مع كل وقتٍ فعلٌ، وهذا قول "أبي الهذيل". (مقا، ٤٤٣، ٢)

ولاية

- قالت المعتزلة إلّا "بشر بن المعتمر" وطوائف منهم أنّ الولاية من الله سبحانه للمؤمنين مع إيمانهم، وكذلك عداوته للكافرين مع كفرهم، والولاية عندهم الأحكام الشرعيّة والمدْح وإحداث الألطاف والعداوة ضدّ ذلك وكذلك قالوا في الرضى والسخط. (مقا، ٢٦٥، ١٢)

ي

يد

- أجمعت المعتزلة بأسرها على إنكار العين واليد وافترقوا في ذلك على مقالتين: فمنهم من أنكر أن يقال: لله يدان وأنكر أن يقال إنّه ذو عين وأن له عينين، ومنهم من زعم أنّ لله يدًا وأنّ له يدين وذهب في معنى ذلك إلى أنّ اليد نعمة، وذهب في معنى العين إلى أنّه أراد العلم وأنّه عالم، وتأوّل قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ (طه: ٣٩) أي بعلمي. (مقا، ١٩٥، ١٠)

يد الله

- فإن سألنا (أحدهم): أتقولون إن لله يدين؟ قيل له: نقول ذلك بلا كيف، وقد دلّ عليه قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص: ٧٥). وروي عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: إنّ الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريّته، فثبتت اليد بلا كيف. (توح، ٢٥، ٣)
- يقال لأهل البدع: لم زعمتم أنّ معنى قوله تعالى: بيدي، نعمتي؟ أزعمتم ذلك إجماعًا ولغة؟ ولا يجدون ذلك إجماعًا ولا في اللغة، وإن قالوا: قلنا ذلك من القياس، قيل لهم: ومن أين وجد في القياس أن قوله تعالى بيدي لا يكون إلّا نعمتي؟ ومن أين يمكن أن يعلم بالعقل أن تفسير كذا كذا مع أنّا رأينا في كتابه العزيز الناطق على لسان نبيّه الصادق: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ (إبراهيم: ٤)، وقال تعالى: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣)، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣)، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ (محمد: ٢٤)، ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما أمكن أن نتدبّره ولا أن نعرف معانيه إذا سمعناه، فلما كان من لا يحسن لسان العرب لا يحسنهن وإنما تعرفه العرب إذا سمعوه علم أنّهم إنّما علموه لأنه بلسانهم نزل وليس في لسانهم ما ادعوه. (توح، ٢٥، ١٩)

يقين

- اليقين هو العلم بالشيء بعد الشكّ. (مقا، ٥٢٦، ١٠)

يوم الدين

- يوم الدين - وهو يوم الجزاء، وهو يوم القيامة - لأن الله عزّ وجلّ قال: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ (الفاتحة: ٤) يعني يوم الجزاء. (إبا، ٦٤، ٩)
- إذا كانت اللعنة باقية على إبليس إلى يوم الدين، وهو يوم الجزاء وهم يوم القيامة، لأن الله تعالى قال: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ (الفاتحة: ٤)، يعني يوم الجزاء. (توح، ١٦، ٢٨)

الفهارس

فهرس الموضوعات وجذورها*

أ

إبتداء	بدأ
إبتداء الخلق	بدأ - خلق
إثبات	ثبت
آجال	أجل
آجال العباد	أجل - عبد
إجتماع	جمع
إجتهاد	جهد
أجل	أجل
أحْدَث	حدث
إحسان	حسن
أخبار	خبر
أخبار النبي (صلى الله عليه وسلم)	خبر - نبا
إخترع	خرع
إختيار	خير
آخر	أخر
إدراك	درك
أراد	رود
إرادة	رود
إرادة الله	رود - الله
أرزاق	رزق
أسباب	سبب
إستبصار	بصر
إستحقاق	حقق
إستدلال	دلل
إستطاعة	طوع
إستطاعة الإيمان	طوع - أمن
إستطاعة الكفر	طوع - كفر
إستعمال	عمل
إستواء	سوي
استوى على العرش	سوي - عرش
إسلام	سلم
إسم البارئ	سما
أسماء	سما
أسماء الله	سما
أشخاص	شخص
أشياء	شيأ
إصطفاء	صفي
أصلح	صلح
أصول التوحيد	أصل - وحد
أضداد	ضدد
إضطرار	ضرر
إضلال	ضلل
إعادة	عدد
إعادة الخلق	عدد - خلق

* اعتُمد في الرد إلى الجذر الثلاثي ما جاء في لسان العرب لابن منظور.

إعتقاد للتوحيد	عقد - وحد
إعتمادات	عمد
أعراض	عرض
أعمال العباد	عمل - عبد
آفات	أفف
أفاعيل الإنسان	فعل - أنس
إفتراق	فرق
أفعال الإنسان	فعل - أنس
أفعال الخلق	فعل - خلق
أفعال العباد	فعل - عبد
أفعال القلوب	فعل - قلب
أفعال متولِّدة	فعل - ولد
أفعال مشتقّة	فعل - شقق
أفعال مقدَّرة	فعل - قدر
إقتدار	قدر
إكتساب	كسب
إكتساب الإيمان	كسب - أمن
إكتساب العباد	كسب - عبد
إكتسب	كسب
إكتسب الكفر	كسب - كفر
أكساب	كسب
أكوان	كون
إلحاد	لحد
اللّه تعالى	الله
اللّه واحد	الله - وحد
إمام	أمم
إمام فاضل	أمم - فضل
إمامة	أمم
إمامة المفضول	أمم - فضل
آمر	أمر
أَمْر	أمر
أمر اللّه	أمر - الله
إنتظار	نظر
إنسان	أنس
أنشأ	نشأ
أوصاف	وصف
أوقات	وقت
أول	أول
أول الأفعال	أول - فعل
إيثار	أثر
إيلام أطفال المشركين	ألم - طفل - شرك
إيمان	آمن

ب

باقٍ	بقي
بالغ	بلغ
بخل	بخل
بداء	بدأ
بصر	بصر
بصر العلم	بصر - علم
بَعْث	بعث
بلايا	بلا
بلوغ	بلغ
بيان	بين

ت

تأثير	أثر
تأليف	ألف

تجسيم	جسم
تحقّق	حقق
ترجمان	ترجم
تَرْك	ترك
تَرْك للشيء	ترك - شيأ
تروك	ترك
تسديد	سدد
تسمية	سما
تشبيه	شبه
تصرُّف	صرف
تصرُّف الخلق	صرف - خلق
تضاد	ضدد
تفاوت	وفت
تفصيل	فصل
تفضُّل	فضل
تقدير	قدر
تقية	تقي
تكليف	كلف
تكليف الاستدلال	كلف - دلل
تكليف الطاعة	كلف - طوع
تكليم	كلم
تنافٍ	نفي
تناقض	نقض
تنزيه	نزه
توحيد	وحد
توفيق	وفق
توفيق المؤمنين	وفق - أمن
تَولَّد	ولد

ث

ثقل	ثقل
ثواب	ثوب

ج

جارحة	جرح
جزء	جزأ
جزء لا يتجزّأ	جزأ
جزءان لا يتجزّءان	جزأ
جسم	جسم
جملة	جمل
جنة	جنن
جهل	جهل
جواهر	جوهر
جوهر	جوهر

ح

حاكم	حكم
حال	حول
حَدَث	حدث
حركات	حرك
حركة	حرك
حركة الإضطرار	حرك - ضرر
حركة إعتماد	حرك - عمد
حركة الاكتساب	حرك - كسب
حَسَن	حسن
حَسَن للأمر به	حسن - أمر
حَسَن لنفسه	حسن - نفس
حكم مسائل الشرع	حكم - سأل - شرع

حكم مسائل العقليات والمحسوسات حكم - سأل - عقل - حسس
حواس حسس
حي حيا
حياة حيا

خ

خاص خصص
خاطر خطر
خالق خلق
خبر خبر
خبر خاص خبر - خصص
خبر عاثر خبر - عثر
خبر عام خبر - عمم
خَتْم ختم
خذلان خذل
خذلان الكافرين خذل - كفر
خلاف خلف
خلافة النبوّة خلف - نبا
خَلْق خلق
خَلَقَ خلق
خَلْق الله خلق - الله
خَلْق لعلَّة خلق - علل
خوارج خرج
خواطر خطر
خير خير

د

دار كفر دور - كفر
دلالة الأعراض دلل - عرض
دلالة على العلم دلل - علم
دلالة نبوّة دلل - نبا
دنيا دنو
دواعٍ دعي
دين دين

ر

رؤيا رأي
رؤية رأي
رؤية الله رأي - الله
رؤية البصر رأي - بصر
رؤية العين رأي - عين
راءٍ رأي
روح روح

س

سبب سبب
سحر سحر
سكون سكن
سلَف سلف
سماء سما

ش

شاءَ شيأ
شاءٍ شيأ
شر شرر
شفاعة شفع

شفاعة النبي (صلى الله عليه وسلم) شفع - نبا
شك شكك
شهادة شهد
شيء شيأ
شيء مخلوق شيأ - خلق

ص

صانع صنع
صدق صدق
صدق النبي (صلى الله عليه وسلم) صدق - نبا
صراط صرط
صغائر صغر
صغير صغر
صفات وصف
صفات أسماء وصف - سما
صفات الأفعال وصف - فعل
صفات الذات وصف - ذوت
صفات الفعل وصف - فعل
صفات النفس وصف - نفس
صفة لنفس الشيء وصف - نفس - شيأ
صلاح صلح
صنائع صنع
صنائع حكمية صنع - حكم
صوت صوت

ض

ضدّ ضدد
ضدّان ضدد
ضرورة ضرر
ضعف ضعف
ضلال ضلل

ط

طبائع أربع طبع
طَبْع طبع
طريق البدل طرق - بدل
طَفْر طفر
طفرة طفر
طول طول

ع

عالِم علم
عالِمٌ بعلم علم
عالِمٌ عالم علم
عام عمم
عجز عجز
عدالة الرواة عدل - روى
عداوة عدا
عدل عدل
عَدَمُ القدرة عدم - قدر
عذاب القبر عذب - قبر
عرش عرش
عَرَض عرض
عصمة عصم
عقل عقل
عقل على غير مثال عقل - مثل

علّة	علل
علّة اختيار	علل - خير
علّة الاضطرار	علل - ضرر
علل	علل
عِلْم	علم
عِلْم الاضطرار	علم - ضرر
عِلْم الله على شرط	علم - الله - شرط
عِلْمٌ به عَلِمَ	علم
عين	عين

غ

غير متكلِّم	غير - كلم
غيرية	غير

ف

فاسق	فسق
فاعل	فعل
فرائض	فرض
فضل	فضل
فِعْل	فعل
فِعْل الجوارح	فعل - جرح
فِعْلٌ حكمي	فعل - حكم
فِعْل الشيء	فعل - شيأ
فِعْلٌ مباشر	فعل - بشر
فِعْلٌ متولّد	فعل - ولد
فِعْلٌ محدَث	فعل - حدث
فناء	فني

ق

قادر	قدر
قبيح	قبح
قبيح للنهي	قبح - نهي
قبيح لنفسه	قبح - نفس
قَتْل	قتل
قَدْر	قدر
قَدَر	قدر
قَدِرَ	قدر
قُدَر	قدر
قدرة	قدر
قدرة على الضد	قدر - ضدد
قدرة محدَثة	قدر - حدث
قدرة واحدة على مقدورين	قدر - وحد
قَدَريّ	قدر
قَدَريّة	قدر
قديم	قدم
قراءة	قرأ
القرآن	قرأ
قرآن مخلوق	قرأ - خلق
قرآن منزَل	قرأ - نزل
قُرْب	قرب
قَصْد	قصد
قضاء	قضي
قضاء وقدر	قضي - قدر
قضى	قضي
قلب	قلب
قوة	قوي

ك

كافر	كفر
كبائر	كبر
كبير	كبر
كبيرة	كبر
كذب	كذب
كَسْب	كسب
كُفْر	كفر
كلام	كلم
كلام اللّه	كلم - الله
كلام اللّه غير مخلوق	كلم - الله - خلق - غير
كلام الإنسان	كلم - أنس
كلام الخالق	كلم - خلق
كلام الخلق	كلم - خلق
كلام المخلوقين	كلم - خلق
كلَّف	كلف
كلَّم	كلم
كُنْ	كون
كوامن	كمن
كون	كون

ل

لطف	لطف
لفظ	لفظ
لفظ بالقرآن	لفظ - قرأ
لوح محفوظ	لوح - حفظ

م

مأمور	أمر
ماهية	موه
مباشر	بشر
متحرّك	حرك
متشابهات	شبه
متغيِّر	غير
متكلِّم	كلم
متولِّد	ولد
متولّدات	ولد
مثبَت	ثبت
مجاورة	جور
مُجتمِع	جمع
مجهول	جهل
مجوس	مجس
محال	حيل
مُحبِل	حبل
مُحْدَث	حدث
مُحْدِث	حدث
محدَثات	حدث
مُحْكَمات	حكم
مختار	خير
مُخْترِع	خرع
مخلوق	خلق
مخلوقات	خلق
مداخلة	دخل
مرئي	رأي
مراد	رود
مريد	رود

مسبَّب	سبب
مستطيع	طوع
مستوٍ	سوي
مسموع	سمع
مُسمّى	سما
مسمَّيان	سما
مشتبهان	شبه
مُشْرِك	شرك
مشيئة اللّه	شيأ - الله
معاصٍ	عصى
معانٍ قائمة بأجسام	عني - قوم - جسم
معتزلة	عزل
معتزلي	عزل
معدوم	عدم
معصية كبيرة	عصى - كبر
معلوم	علم
معلومات	علم
معنى	عني
مقتول	قتل
مقدور	قدر
مقدور لقادرين	قدر - قدر
مقدورات	قدر
مقول	قول
مقول له	قول
مكان	مكن
مُكْتَسَب	كسب
مُكلَّف	كلف
ممنوع	منع
من	من
منّة	منن
منزلة الثواب	نزل - ثوب
منسوخ	نسخ
مُنشِئ	نشأ
منفيّ	نفي
موازنة	وزن
موافاة	وفى
موت	موت
موجود	وجد
موجود بنفسه	وجد - نفس
موجود العين	وجد - عين
موجودات	وجد
موصول	وصل
مولّد	ولد
ميزان	وزن

ن

نار	نور
ناسخ	نسخ
ناظرة	نظر
نبوة	نبا
نسخ	نسخ
نشأة	نشأ
نشأة آخرة	نشأ - أخر
نشأة أولى	نشأ - أول
نصر	نصر
نصرة	نصر
نظر	نظر
نظر الرؤية	نظر - رأى

نفس	نفس
نفع	نفع
نفي	نفي
نقصان	نقص
نور	نور

هـ

هدى	هدي

و

وجه	وجه
وجه اللّه	وجه - الله
وجود	وجد
وحدانية	وحد
وصف	وصف
وعد	وعد
وعيد	وعد
وقت	وقت
ولاية	ولي

ي

يد	يدد
يد اللّه	يدد - الله
يقين	يقن
يوم الدين	يوم - دين

مسند المصطلحات *
عربي - فرنسي - انكليزي

أ

Beginning, starting	*Commencement, début*	إبتداء
The beginning of creation	*Commencement de la création*	إبتداء الخلق
Confirmation	*Confirmation*	إثبات
Destinies	*Destins*	آجال
Servitors' destiny	*Destins des serviteurs*	آجال العباد
Union	*Réunion*	إجتماع
Ijtihād (independent judgment)	*Ijtihâd (jugement indépendant)*	إجتهاد
Destiny	*Destin*	أجل
Create, generate	*Créer, générer*	أحْدَث
Good deeds	*Charité*	إحسان
Traditions	*Traditions, nouvelles*	أخبار
Invented, created	*Inventer, créer*	إخترع
Choice, selection	*Choix, sélection*	إختيار
The other	*Autre*	آخر
Perception, comprehension, apprehension	*Perception, compréhension, appréhension*	إدراك
Wanted	*Vouloir*	أراد
Will	*Volonté*	إرادة
God's will	*Volonté de Dieu*	إرادة الله
Causes, motives, reasons	*Causes, motifs, raisons*	أسباب

* تجدر الإشارة إلى أن المسند قد اعتمد في اختيار المصطلحات المترجمة رؤوس الموضوعات الكبرى إضافةً إلى بعض تفريعاتها، وبما يقارب المعنى الغربي نظراً إلى وجود تفريعات متشعّبة تختص بالذهنية العربيّة والإسلاميّة يستحيل ايجاد اللفظ الغربي المعبّر عنها. أما الألفاظ والمصطلحات العلمية المعرّبة ذات الأصل اليوناني أو اللاتيني، فقد أوجدنا مرادفاتها الأجنبية المطابقة وتركناها على لغتها الأم في الكثير من الأحيان.

Visualization	*Visualisation*	إستبصار
Merit	*Mérite*	إستحقاق
Inference, research for the proof	*Inférence, recherche de la preuve*	إستدلال
Aptitude, might	*Pouvoir, aptitude, puissance*	إستطاعة
Usage	*Usage, emploi*	إستعمال
Islam	*Islâm*	إسلام
Name of God	*Nom de Dieu*	إسم البارئ
Names	*Noms*	أسماء
Things, objects	*Choses, objets*	أشياء
Selection	*Sélection, discrimination*	إصطفاء
Contraries	*Contraires*	أضداد
Necessity, obligation	*Nécessité, obligation*	إضطرار
Accidents	*Accidents*	أعراض
Deeds of the servitors	*Les actions des serviteurs*	أعمال العباد
Separation	*Séparation, disjonction*	إفتراق
Acts of man	*Actes de l'homme*	أفعال الإنسان
Acts of the servitors	*Actes des serviteurs*	أفعال العباد
Acts of the hearts	*Actes des coeurs*	أفعال القلوب
Engendered acts	*Actes engendrés*	أفعال متولِّدة
Derived acts	*Actes dérivés*	أفعال مشتقّة
Wanted acts	*Actes voulus*	أفعال مقدَّرة
Power	*Pouvoir*	إقتدار
Acquisition	*Acquisition*	إكتساب
Generations	*Générations*	أكوان
Imām	*Imâm*	إمام
Imperative, order	*Ordre, décret, impératif*	أَمْر
God's order	*Ordre de Dieu*	أمر اللّه
Expectance, wait	*Attente, expectative*	إنتظار
Prime, first	*Premier*	أول
Preference	*Préférence*	إيثار

ب

باقٍ	*Survie*	Survival
بَعْث	*Résurrection*	Resurrection

ت

تأثير	*Irritabilité*	Irritability
تأليف	*Composition, synthèse, combinaison*	Composition, synthesis, combination
تجسيم	*Anthropomorphisme*	Anthropomorphism
تحقّق	*Vérification, réalisation*	Verification, realization
تَرْك	*Abandon, délaissement*	Abandonment, desertion
تروك	*Legs, héritages*	Legacies, heritages
تسمية	*Appellation, dénomination, désignation*	Appellation, nomenclature, denomination
تشبيه	*Comparaison (assimilation du crée à Dieu)*	Simile
تصرُّف	*Comportement, conduite*	Conduct, behavior
تضاد	*Contrariété, opposition*	Contrariety, opposition
تفاوت	*Écart*	Difference
تفصيل	*Détail, énumération détaillée*	Detail
تقدير	*Mensuration*	Evaluation, appreciation
تكليف	*Charge, obligation*	Charge, obligation
تناقض	*Contradiction, antinomie*	Contradiction
تنزيه	*Transcendance, exemption*	Exemption
توحيد	*Unification, unicité, monothéisme*	Union, unicity, monotheism
تَوَلَّدَ	*Engendrement*	Begetting

ث

ثقل	*Poids, lourdeur*	Weight, heaviness
ثواب	*Récompense*	Reward

ج

جارحة	*Membre, organe*	Member, organ
جزء	*Partie, section, atome*	Part, section, atom
جزء لا يتجزّأ	*Atome, élément*	Atom, element
جسم	*Corps, organisme*	Body, organism
جملة	*La somme, l'ensemble*	The sum, the set
جنة	*Paradis*	Paradise
جهل	*Ignorance*	Ignorance
جواهر	*Substances, essences, quiddités*	Substances, essences

ح

حاكم	*Juge suprême*	Supreme judge
حال	*Attribut, qualité, situation, état*	Attribute, quality, situation, state
حَدَث	*Création, apparition*	Creation, apparition
حركات	*Mouvement, motion*	Movement, motion
حركة الإضطرار	*Mouvement forcé*	Forced movement
حَسَن	*Beau, bon*	Good
حَسَن لنفسه	*Bon vis-à vis de lui même*	Good for himself
حواس	*Sens, organes des sens*	Senses
حي	*Vivant*	Live
حياة	*Vie*	Life

خ

خاص	*Particulier, spécifique*	Particular, specific
خاطر	*Suggestion, pensée passagère, esprit*	Suggestion
خالق	*Créateur*	Creator
خبر	*Information, attribut, prédicat*	Information, attribute, predicate
خَتْم	*Scellement*	Sealing, stamping
خذلان	*Abandon, lâchage*	Abandon, desertion
خَلْق	*Création, créatures*	Creation, creatures

Create	*Créer*	خَلَقَ
Suggestions, ideas, thoughts, notions	*Pensées passagères, pensées fugaces*	خواطر
The good, the right	*Le bien*	خير

د

Promotion on science	*Promotion de la science*	دلالة على العلم
Here below, life	*Ici-bas, vie*	دنيا
Religion, submission	*Religion, soumission*	دين

ر

Vision, dream	*Vision, vue*	رؤيا
Viewing, seeing, vision, sensible vision	*Perception, vue, vision sensible*	رؤية
Perception of God	*Perception de Dieu*	رؤية الله
Sight	*Vue*	رؤية البصر
Sight	*Vision de l'oeil*	رؤية العين
Viewer, spectator	*Viseur*	راءٍ
Spirit, ghost, soul	*Esprit, âme*	روح

س

Cause, motive, reason	*Cause, motif, raison*	سبب
Magic	*Magie*	سحر
Stillness	*Inertie*	سكون
Sky	*Ciel*	سماء

ش

Priority	*Priorité*	شفاعة
Doubt	*Doute*	شك
Testimony	*Témoignage*	شهادة
Thing, object	*Chose, objet*	شيء

ص

صانع	*Fabricateur, démiurge*	Manufacturer, demiurge
صدق	*Vérité, sincérité, véracité*	Truth, sincerity, veracity
صفات	*Qualités, attributs*	Qualities, attributes
صفات أسماء	*Attributs des noms*	Attributes of names
صفات الأفعال	*Attributs des actions*	Attributes of actions
صفات الذات	*Attributs de l'essence*	Attributes of essence
صفات الفعل	*Attributs de l'acte*	Attributes of the act
صفات النفس	*Attributs de l'âme*	Attributes of the soul
صلاح	*Probité, piété*	Probity, integrity
صنائع	*Créatures*	Creatures
صوت	*Voix, son*	Sound

ض

ضدّ	*Contraire, opposé*	Contrary, opposite
ضدّان	*Deux contraires*	Two opposites
ضرورة	*Nécessité*	Necessity
ضعف	*Faiblesse*	Weakness
ضلال	*Aberration, égarement*	Aberration, distraction

ط

طَبع	*Mouvement spontané*	Spontaneous movement
طفرة	*Saut*	Leaping, bounding, skipping

ع

عالِم	*Savant, érudit*	Scholar, scientist
عام	*Général, commun*	General, common
عجز	*Impuissance, déficience, incapacité*	Helplessness, deficiency
عدل	*Justice divine*	Justice divine, equity
عَدَمُ القدرة	*Négation du pouvoir*	Negation of power

Throne	*Trône*	عرش
Accident	*Accident*	عَرَض
Infallibility, chastity	*Infaillibilité, chasteté*	عصمة
Reason, intellect	*Raison, intellect*	عقل
Cause	*Cause*	علّة
Knowledge, science, understanding	*Le savoir, science, connaissance*	عِلْم
Essence, the self, existence, eye	*Essence, soi-même, oeil, chose, concrète*	عين

غ

Altruism, otherness	*Altruisme, altérité*	غيرية

ف

Debauchee, rake	*Egaré, débauché*	فاسق
Agent, efficient	*Agent, sujet, efficient, patient*	فاعل
Verb, action	*Verbe, action, acte*	فِعْل
Act of the members	*Acte des membres*	فِعْل الجوارح
Act of the object	*Acte de la chose*	فِعْل الشيء
Direct act	*Acte direct*	فِعْلٌ مباشر
Generated act	*Acte engendré*	فِعْلٌ متولّد
Annihilation, perishability	*Anéantissement, annihilation*	فناء

ق

Capable	*Capable, puissant*	قادر
Ugly, nasty, insolent	*Laid, mauvais, méchant*	قبيح
Nasty for himself	*Mauvais en soi-même*	قبيح لنفسه
To be able, evaluate	*Valoir, évaluer*	قَدِرَ
Power, ability, capability	*Pouvoir, libre arbitre, capacité*	قدرة
Fatalism	*Fatalisme*	قَدَرِيّة
Eternal, the first, God	*Eternel, le premier, Dieu*	قديم
Recitation, reading	*Récitation, lecture*	قراءة

The Korān	*Le Corān*	القرآن
Proximity	*Proximité*	قرْب
Intention	*Intention*	قَصْد
Judgement	*Jugement*	قضاء
Power, force, faculty	*Puissance, force, faculté*	قوة

ك

Untruth, falsehood, lie, deceit	*Mensonge, fausseté, duperie*	كذب
Acquisition, gain	*Acquisition, gain*	كَسْب
Infidelity, atheism	*Infidélité, incrédulité, athéisme*	كُفْر
Talk, speech, speaking, discourse	*Parole, langage, discours, propos*	كلام
God's words	*Paroles de Dieu*	كلام الله
Man's words	*Paroles de l'homme*	كلام الإنسان
Creation	*Création*	كُنْ
Generation	*Génération*	كون

ل

Kindness, favour	*Ténuité, finesse, grâce, faveur, amabilité*	لطف
Pronunciation, articulation, term	*Prononciation, articulation, mot, terme*	لفظ

م

Quiddity	*Quiddité, essence*	ماهية
Mobile	*Mobile*	متحرّك
Similarities	*Semblables, analogues*	متشابهات
Generated form, produced form	*Engendré*	متولّد
Unknown	*Inconnu*	مجهول
Impossible, inaccessible, absurd	*Impossible, inaccessible, absurde*	محال
Created	*Créé*	مُحْدَث
Creator	*Créateur*	مُحْدِث
The created	*Les crées*	محدَثات

Creature	*Créature*	مخلوق
Desire, aim	*Désiré, voulu*	مراد
Desired	*Désirant, aspirant*	مريد
Causative, effect, consequent	*Causé*	مسبَّب
God's will	*Volonté de Dieu*	مشيئة اللّه
Non-being	*Non-être*	معدوم
Known, learned	*Connu, appris*	معلوم
Knowledge, information	*Connaissances, informations*	معلومات
Meaning, significance, concept	*Sens, signification, concept, réalité*	معنى
Dictum	*Dictum*	مقول
Place, space, surface	*Espace, place, étendue*	مكان
Acquired	*Acquis*	مُكْتَسَب
Obliged	*Obligé*	مُكلَّف
Forbidden, prohibited	*Interdit*	ممنوع
Abolished, abrogated, deleted	*Aboli, abrogé*	منسوخ
Denied	*Nié*	منفيّ
Equilibrium, parallelism	*Équilibre, parallèlisme*	موازنة
Death	*Positif, affirmatif*	موت
Existent, being	*Être, l'être*	موجود
Self-existent	*Être par soi*	موجود بنفسه
Generator	*Inducteur, génératif*	مولِّد

ن

Fire	*Feu*	نار
Abrogating	*Abrogatif*	ناسخ
Prophecy	*Prophétie*	نبوة
Annulment, nullification	*Annulation*	نسخ
Genesis	*Genèse*	نشأة
Seeing, vision, consideration	*Vision, pensée, raisonnement, considération*	نظر
Soul	*Âme*	نفس
Usefulness	*Utilité*	نفع

Negation	*Négation*	نفي
Decrease, missing	*Diminution, manque*	نقصان
Light, illumination	*Lumière, lueur*	نور

هـ

Guidance, direction	*Guidance*	هدى

و

Face, way, side	*Mode, côté, direction*	وجه
Being, existence	*Être, existence*	وجود
Unity (of God)	*Unicité (de Dieu)*	وحدانية
Description	*Description*	وصف
Promise	*Promesse*	وعد
Threat	*Menace*	وعيد
Time	*Temps*	وقت
Custodianship, saint	*Garde, commanderie, sainteté*	ولاية

ي

Certainty, certitude	*Certitude, assurance*	يقين

مسند المصطلحات
انكليزي - فرنسي - عربي

A

Abandon, desertion	*Abandon, lâchage*	خذلان
Abandonment, desertion	*Abandon, délaissement*	تَرْك
Aberration, distraction	*Aberration, égarement*	ضلال
Abolished, abrogated, deleted	*Aboli, abrogé*	منسوخ
Abrogating	*Abrogatif*	ناسخ
Accident	*Accident*	عَرَض
Accidents	*Accidents*	أعراض
Acquired	*Acquis*	مُكْتَسَب
Acquisition	*Acquisition*	إكتساب
Acquisition, gain	*Acquisition, gain*	كَسْب
Act of the members	*Acte des membres*	فِعْل الجوارح
Act of the object	*Acte de la chose*	فِعْل الشيء
Acts of man	*Actes de l'homme*	أفعال الإنسان
Acts of the hearts	*Actes des coeurs*	أفعال القلوب
Acts of the servitors	*Actes des serviteurs*	أفعال العباد
Agent, efficient	*Agent, sujet, efficient, patient*	فاعل
Altruism, otherness	*Altruisme, altérité*	غيرية
Annihilation, perishability	*Anéantissement, annihilation*	فناء
Annulment, nullification	*Annulation*	نسخ
Anthropomorphism	*Anthropomorphisme*	تجسيم
Appellation, nomenclature, denomination	*Appellation, dénomination, désignation*	تسمية
Aptitude, might	*Pouvoir, aptitude, puissance*	إستطاعة
Atom, element	*Atome, élément*	جزء لا يتجزّأ
Attribute, quality, situation, state	*Attribut, qualité, situation, état*	حال

Attributes of actions	*Attributs des actions*	صفات الأفعال
Attributes of essence	*Attributs de l'essence*	صفات الذات
Attributes of names	*Attributs des noms*	صفات أسماء
Attributes of the act	*Attributs de l'acte*	صفات الفعل
Attributes of the soul	*Attributs de l'âme*	صفات النفس

B

Begetting	*Engendrement*	تَولّدَ
The beginning of creation	*Commencement de la création*	إبتداء الخلق
Beginning, starting	*Commencement, début*	إبتداء
Being, existence	*Être, existence*	وجود
Body, organism	*Corps, organisme*	جسم

C

Capable	*Capable, puissant*	قادر
Causative, effect, consequent	*Causé*	مسبَّب
Cause	*Cause*	علّة
Cause, motive, reason	*Cause, motif, raison*	سبب
Causes, motives, reasons	*Causes, motifs, raisons*	أسباب
Certainty, certitude	*Certitude, assurance*	يقين
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Choice, selection	*Choix, sélection*	إختيار
Composition, synthesis, combination	*Composition, synthèse, combinaison*	تأليف
Conduct, behavior	*Comportement, conduite*	تصرُّف
Confirmation	*Confirmation*	إثبات
Contradiction	*Contradiction, antinomie*	تناقض
Contraries	*Contraires*	أضداد
Contrariety, opposition	*Contrariété, opposition*	تضاد
Contrary, opposite	*Contraire, opposé*	ضدّ
Create	*Créer*	خَلَقَ

Create, generate	*Créer, générer*	أحْدَثَ
Created	*Créé*	مُحْدَث
The created	*Les crées*	محدَثات
Creation	*Création*	كُنْ
Creation, apparition	*Création, apparition*	حَدَث
Creation, creatures	*Création, créatures*	خَلْق
Creator	*Créateur*	خالق
Creator	*Créateur*	مُحْدِث
Creature	*Créature*	مخلوق
Creatures	*Créatures*	صنائع
Custodianship, saint	*Garde, commanderie, sainteté*	ولاية

D

Death	*Positif, affirmatif*	موت
Debauchee, rake	*Egaré, débauché*	فاسق
Decrease, missing	*Diminution, manque*	نقصان
Deeds of the servitors	*Les actions des serviteurs*	أعمال العباد
Denied	*Nié*	منفيّ
Derived acts	*Actes dérivés*	أفعال مشتقّة
Description	*Description*	وصف
Desire, aim	*Désiré, voulu*	مراد
Desired	*Désirant, aspirant*	مريد
Destinies	*Destins*	آجال
Destiny	*Destin*	أجل
Detail	*Détail, énumération détaillée*	تفصيل
Dictum	*Dictum*	مقول
Difference	*Écart*	تفاوت
Direct act	*Acte direct*	فِعْلٌ مباشر
Doubt	*Doute*	شك

E

Engendered acts	*Actes engendrés*	أفعال متولّدة
Equilibrium, parallelism	*Équilibre, parallèlisme*	موازنة
Essence, the self, existence, eye	*Essence, soi-même, oeil, chose, concrète*	عين
Eternal, the first, God	*Eternel, le premier, Dieu*	قديم
Evaluation, appreciation	*Mensuration*	تقدير
Exemption	*Transcendance, exemption*	تنزيه
Existent, being	*Être, l'être*	موجود
Expectance, wait	*Attente, expectative*	إنتظار

F

Face, way, side	*Mode, côté, direction*	وجه
Fatalism	*Fatalisme*	قَدَريّة
Fire	*Feu*	نار
Forbidden, prohibited	*Interdit*	ممنوع
Forced movement	*Mouvement forcé*	حركة الإضطرار

G

General, common	*Général, commun*	عام
Generated act	*Acte engendré*	فِعْلٌ متولّد
Generated form, produced form	*Engendré*	متولّد
Generation	*Génération*	كون
Generations	*Générations*	أكوان
Generator	*Inducteur, génératif*	مولِّد
Genesis	*Genèse*	نشأة
God's order	*Ordre de Dieu*	أمر اللّه
God's will	*Volonté de Dieu*	إرادة اللّه
God's will	*Volonté de Dieu*	مشيئة اللّه
God's words	*Paroles de Dieu*	كلام اللّه
Good	*Beau, bon*	حَسَن

Good deeds	*Charité*	إحسان
Good for himself	*Bon vis-à vis de lui même*	حَسَن لنفسه
The good, the right	*Le bien*	خير
Guidance, direction	*Guidance*	هدى

H

Helplessness, deficiency	*Impuissance, déficience, incapacité*	عجز
Here below, life	*Ici-bas, vie*	دنيا

I

Ignorance	*Ignorance*	جهل
Ijtihād (independent judgment)	*Ijtihâd (jugement indépendant)*	إجتهاد
Imām	*Imâm*	إمام
Imperative, order	*Ordre, décret, impératif*	أَمْر
Impossible, inaccessible, absurd	*Impossible, inaccessible, absurde*	محال
Infallibility, chastity	*Infaillibilité, chasteté*	عصمة
Inference, research for the proof	*Inférence, recherche de la preuve*	إستدلال
Infidelity, atheism	*Infidélité, incrédulité, athéisme*	كُفْر
Information, attribute, predicate	*Information, attribut, prédicat*	خبر
Intention	*Intention*	قَصْد
Invented, created	*Inventer, créer*	إخترع
Irritability	*Irritabilité*	تأثير
Islam	*Islâm*	إسلام

J

Judgement	*Jugement*	قضاء
Justice divine, equity	*Justice divine*	عدل

K

Kindness, favour	*Ténuité, finesse, grâce, faveur, amabilité*	لطف

Knowledge, information	*Connaissances, informations*	معلومات
Knowledge, science, understanding	*Le savoir, science, connaissance*	عِلْم
Known, learned	*Connu, appris*	معلوم
The Korān	*Le Corān*	القرآن

L

Leaping, bounding, skipping	*Saut*	طفرة
Legacies, heritages	*Legs, héritages*	تروك
Life	*Vie*	حياة
Light, illumination	*Lumière, lueur*	نور
Live	*Vivant*	حي

M

Magic	*Magie*	سحر
Man's words	*Paroles de l'homme*	كلام الإنسان
Manufacturer, demiurge	*Fabricateur, démiurge*	صانع
Meaning, significance, concept	*Sens, signification, concept, réalité*	معنى
Member, organ	*Membre, organe*	جارحة
Merit	*Mérite*	إستحقاق
Mobile	*Mobile*	متحرّك
Movement, motion	*Mouvement, motion*	حركات

N

Name of God	*Nom de Dieu*	إسم الباري
Names	*Noms*	أسماء
Nasty for himself	*Mauvais en soi-même*	قبيح لنفسه
Necessity	*Nécessité*	ضرورة
Necessity, obligation	*Nécessité, obligation*	إضطرار
Negation	*Négation*	نفي
Negation of power	*Négation du pouvoir*	عَدَمُ القدرة

Non-being	*Non-être*	معدوم

O

Obliged	*Obligé*	مُكلَّف
The other	*Autre*	آخر

P

Paradise	*Paradis*	جنة
Part, section, atom	*Partie, section, atome*	جزء
Particular, specific	*Particulier, spécifique*	خاص
Perception, comprehension, apprehension	*Perception, compréhension, appréhension*	إدراك
Perception of God	*Perception de Dieu*	رؤية اللّه
Place, space, surface	*Espace, place, étendue*	مكان
Power	*Pouvoir*	إقتدار
Power, ability, capability	*Pouvoir, libre arbitre, capacité*	قدرة
Power, force, faculty	*Puissance, force, faculté*	قوة
Preference	*Préférence*	إيثار
Prime, first	*Premier*	أول
Priority	*Priorité*	شفاعة
Probity, integrity	*Probité, piété*	صلاح
Promise	*Promesse*	وعد
Promotion on science	*Promotion de la science*	دلالة على العلم
Pronunciation, articulation, term	*Prononciation, articulation, mot, terme*	لفظ
Prophecy	*Prophétie*	نبوة
Proximity	*Proximité*	قُرْب

Q

Qualities, attributes	*Qualités, attributs*	صفات
Quiddity	*Quiddité, essence*	ماهية

R

Reason, intellect	*Raison, intellect*	عقل
Recitation, reading	*Récitation, lecture*	قراءة
Religion, submission	*Religion, soumission*	دين
Resurrection	*Résurrection*	بَعْث
Reward	*Récompense*	ثواب

S

Scholar, scientist	*Savant, érudit*	عالِم
Sealing, stamping	*Scellement*	خَتْم
Seeing, vision, consideration	*Vision, pensée, raisonnement, considération*	نظر
Selection	*Sélection, discrimination*	إصطفاء
Self-existent	*Être par soi*	موجود بنفسه
Senses	*Sens, organes des sens*	حواس
Separation	*Séparation, disjonction*	إفتراق
Servitors' destiny	*Destins des serviteurs*	آجال العباد
Sight	*Vue*	رؤية البصر
Sight	*Vision de l'oeil*	رؤية العين
Similarities	*Semblables, analogues*	متشابهات
Simile	*Comparaison (assimilation du crée à Dieu)*	تشبيه
Sky	*Ciel*	سماء
Soul	*Âme*	نفس
Sound	*Voix, son*	صوت
Spirit, ghost, soul	*Esprit, âme*	روح
Spontaneous movement	*Mouvement spontané*	طَبْع
Stillness	*Inertie*	سكون
Substances, essences	*Substances, essences, quiddités*	جواهر
Suggestion	*Suggestion, pensée passagère, esprit*	خاطر
Suggestions, ideas, thoughts, notions	*Pensées passagères, pensées fugaces*	خواطر
The sum, the set	*La somme, l'ensemble*	جملة

Supreme judge	*Juge suprême*	حاكم
Survival	*Survie*	باقٍ

T

Talk, speech, speaking, discourse	*Parole, langage, discours, propos*	كلام
Testimony	*Témoignage*	شهادة
Thing, object	*Chose, objet*	شيء
Things, objects	*Choses, objets*	أشياء
Threat	*Menace*	وعيد
Throne	*Trône*	عرش
Time	*Temps*	وقت
To be able, evaluate	*Valoir, évaluer*	قَدِرَ
Traditions	*Traditions, nouvelles*	أخبار
Truth, sincerity, veracity	*Vérité, sincérité, véracité*	صدق
Two opposites	*Deux contraires*	ضدّان

U

Ugly, nasty, insolent	*Laid, mauvais, méchant*	قبيح
Union	*Réunion*	إجتماع
Union, unicity, monotheism	*Unification, unicité, monothéisme*	توحيد
Unity (of God)	*Unicité (de Dieu)*	وحدانية
Unknown	*Inconnu*	مجهول
Untruth, falsehood, lie, deceit	*Mensonge, fausseté, duperie*	كذب
Usage	*Usage, emploi*	إستعمال
Usefulness	*Utilité*	نفع

V

Verb, action	*Verbe, action, acte*	فِعْل
Verification, realization	*Vérification, réalisation*	تحقّق
Viewer, spectator	*Viseur*	راءٍ

Viewing, seeing, vision, sensible vision	*Perception, vue, vision sensible*	رؤية
Vision, dream	*Vision, vue*	رؤيا
Visualization	*Visualisation*	إستبصار

W

Wanted	*Vouloir*	أراد
Wanted acts	*Actes voulus*	أفعال مقدَّرة
Weakness	*Faiblesse*	ضعف
Weight, heaviness	*Poids, lourdeur*	ثقل
Will	*Volonté*	إرادة

مسند المصطلحات
فرنسي - انكليزي - عربي

A

Abandon, délaissement	*Abandonment, desertion*	تَرْك
Abandon, lâchage	*Abandon, desertion*	خذلان
Aberration, égarement	*Aberration, distraction*	ضلال
Aboli, abrogé	*Abolished, abrogated, deleted*	منسوخ
Abrogatif	*Abrogating*	ناسخ
Accident	*Accident*	عَرَض
Accidents	*Accidents*	أعراض
Acquis	*Acquired*	مُكْتَسَب
Acquisition	*Acquisition*	إكتساب
Acquisition, gain	*Acquisition, gain*	كَسْب
Acte de la chose	*Act of the object*	فِعْل الشيء
Acte des membres	*Act of the members*	فِعْل الجوارح
Acte direct	*Direct act*	فِعْلٌ مباشر
Acte engendré	*Generated act*	فِعْلٌ متولّد
Actes de l'homme	*Acts of man*	أفعال الإنسان
Actes dérivés	*Derived acts*	أفعال مشتقّة
Actes des coeurs	*Acts of the hearts*	أفعال القلوب
Actes des serviteurs	*Acts of the servitors*	أفعال العباد
Actes engendrés	*Engender acts*	أفعال متولِّدة
Actes voulus	*Wanted acts*	أفعال مقدَّرة
Les actions des serviteurs	*Deeds of the servitors*	أعمال العباد
Agent, sujet, efficient, patient	*Agent, efficient*	فاعل
Altruisme, altérité	*Altruism, otherness*	غيرية
Âme	*Soul*	نفس
Anéantissement, annihilation	*Annihilation, perishability*	فناء

Annulation	*Annulment, nullification*	نسخ
Anthropomorphisme	*Anthropomorphism*	تجسيم
Appellation, dénomination, désignation	*Appellation, nomenclature, denomination*	تسمية
Atome, élément	*Atom, element*	جزء لا يتجزّأ
Attente, expectative	*Expectance, wait*	إنتظار
Attribut, qualité, situation, état	*Attribute, quality, situation, state*	حال
Attributs de l'acte	*Attributes of the act*	صفات الفعل
Attributs de l'âme	*Attributes of the soul*	صفات النفس
Attributs de l'essence	*Attributes of essence*	صفات الذات
Attributs des actions	*Attributes of actions*	صفات الأفعال
Attributs des noms	*Attributes of names*	صفات أسماء
Autre	*The other*	آخر

B

Beau, bon	*Good*	حَسَن
Le bien	*The good, the right*	خير
Bon vis-à vis de lui même	*Good for himself*	حَسَن لنفسه

C

Capable, puissant	*Capable*	قادر
Cause	*Cause*	علّة
Causé	*Causative, effect, consequent*	مسبَّب
Cause, motif, raison	*Cause, motive, reason*	سبب
Causes, motifs, raisons	*Causes, motives, reasons*	أسباب
Certitude, assurance	*Certainty, certitude*	يقين
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Charité	*Good deeds*	إحسان
Choix, sélection	*Choice, selection*	إختيار
Chose, objet	*Thing, object*	شيء

Choses, objets	*Things, objects*	أشياء
Ciel	*Sky*	سماء
Commencement de la création	*The beginning of creation*	إبتداء الخلق
Commencement, début	*Beginning, starting*	إبتداء
Comparaison (assimilation du crée à Dieu)	*Simile*	تشبيه
Comportement, conduite	*Conduct, behavior*	تصرُّف
Composition, synthèse, combinaison	*Composition, synthesis, combination*	تأليف
Confirmation	*Confirmation*	إثبات
Connaissances, informations	*Knowledge, information*	معلومات
Connu, appris	*Known, learned*	معلوم
Contradiction, antinomie	*Contradiction*	تناقض
Contraire, opposé	*Contrary, opposite*	ضدّ
Contraires	*Contraries*	أضداد
Contrariété, opposition	*Contrariety, opposition*	تضاد
Le Corān	*The Korān*	القرآن
Corps, organisme	*Body, organism*	جسم
Créateur	*Creator*	خالق
Créateur	*Creator*	مُحْدِث
Création	*Creation*	كُنْ
Création, apparition	*Creation, apparition*	حَدَث
Création, créatures	*Creation, creatures*	خَلْق
Créature	*Creature*	مخلوق
Créatures	*Creatures*	صنائع
Créé	*Created*	مُحْدَث
Créer	*Create*	خَلَقَ
Créer, générer	*Create, generate*	أحْدَث
Les crées	*The created*	محدَثات

D

Description	*Description*	وصف

Désirant, aspirant	*Desired*	مريد
Désiré, voulu	*Desire, aim*	مراد
Destin	*Destiny*	أجل
Destins	*Destinies*	آجال
Destins des serviteurs	*Servitors' destiny*	آجال العباد
Détail, énumération détaillée	*Detail*	تفصيل
Deux contraires	*Two opposites*	ضدّان
Dictum	*Dictum*	مقول
Diminution, manque	*Decrease, missing*	نقصان
Doute	*Doubt*	شك

E

Écart	*Difference*	تفاوت
Egaré, débauché	*Debauchee, rake*	فاسق
Engendré	*Generated form, produced form*	متولّد
Engendrement	*Begetting*	تَولُّدَ
Équilibre, parallèlisme	*Equilibrium, parallelism*	موازنة
Espace, place, étenduc	*Place, space, surface*	مكان
Esprit, âme	*Spirit, ghost, soul*	روح
Essence, soi-même, oeil, chose, concrète	*Essence, the self, existence, eye*	عين
Eternel, le premier, Dieu	*Eternal, the first, God*	قديم
Être, existence	*Being, existence*	وجود
Être, l'être	*Existent, being*	موجود
Être par soi	*Self-existent*	موجود بنفسه

F

Fabricateur, démiurge	*Manufacturer, demiurge*	صانع
Faiblesse	*Weakness*	ضعف
Fatalisme	*Fatalism*	قَدَريّة

Feu	*Fire*	نار

G

Garde, commanderie, sainteté	*Custodianship, saint*	ولاية
Général, commun	*General, common*	عام
Génération	*Generation*	كون
Générations	*Generations*	أكوان
Genèse	*Genesis*	نشأة
Guidance	*Guidance, direction*	هدى

I

Ici-bas, vie	*Here below, life*	دنيا
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Ijtihâd (jugement indépendant)	*Ijtihād (independent judgment)*	إجتهاد
Imâm	*Imām*	إمام
Impossible, inaccessible, absurde	*Impossible, inaccessible, absurd*	محال
Impuissance, déficience, incapacité	*Helplessness, deficiency*	عجز
Inconnu	*Unknown*	مجهول
Inducteur, génératif	*Generator*	مولِّد
Inertie	*Stillness*	سكون
Infaillibilité, chasteté	*Infallibility, chastity*	عصمة
Inférence, recherche de la preuve	*Inference, research for the proof*	إستدلال
Infidélité, incrédulité, athéisme	*Infidelity, atheism*	كُفْر
Information, attribut, prédicat	*Information, attribute, predicate*	خبر
Intention	*Intention*	قَصْد
Interdit	*Forbidden, prohibited*	ممنوع
Inventer, créer	*Invented, created*	إخترع
Irritabilité	*Irritability*	تأثير
Islâm	*Islam*	إسلام

J

Juge suprême	*Supreme judge*	حاكم
Jugement	*Judgement*	قضاء
Justice divine	*Justice divine, equity*	عدل

L

Laid, mauvais, méchant	*Ugly, nasty, insolent*	قبيح
Legs, héritages	*Legacies, heritages*	تروك
Lumière, lueur	*Light, illumination*	نور

M

Magie	*Magic*	سحر
Mauvais en soi-même	*Nasty for himself*	قبيح لنفسه
Membre, organe	*Member, organ*	جارحة
Menace	*Threat*	وعيد
Mensonge, fausseté, duperie	*Untruth, falsehood, lie, deceit*	كذب
Mensuration	*Evaluation, appreciation*	تقدير
Mérite	*Merit*	إستحقاق
Mobile	*Mobile*	متحرّك
Mode, côté, direction	*Face, way, side*	وجه
Mouvement forcé	*Forced movement*	حركة الإضطرار
Mouvement, motion	*Movement, motion*	حركات
Mouvement spontané	*Spontaneous movement*	طَبْع

N

Nécessité	*Necessity*	ضرورة
Nécessité, obligation	*Necessity, obligation*	إضطرار
Négation	*Negation*	نفي
Négation du pouvoir	*Negation of power*	عَدَمُ القدرة
Nié	*Denied*	منفيّ

Nom de Dieu	*Name of God*	إسم البارئ
Noms	*Names*	أسماء
Non-être	*Non-being*	معدوم

O

Obligé	*Obliged*	مُكلَّف
Ordre de Dieu	*God's order*	أمر الله
Ordre, décret, impératif	*Imperative, order*	أَمْر

P

Paradis	*Paradise*	جنة
Parole, langage, discours, propos	*Talk, speech, speaking, discourse*	كلام
Paroles de Dieu	*God's words*	كلام الله
Paroles de l'homme	*Man's words*	كلام الإنسان
Particulier, spécifique	*Particular, specific*	خاص
Partie, section, atome	*Part, section, atom*	جزء
Pensées passagères, pensées fugaces	*Suggestions, ideas, thoughts, notions*	خواطر
Perception, compréhension, appréhension	*Perception, comprehension, apprehension*	إدراك
Perception de Dieu	*Perception of God*	رؤية الله
Perception, vue, vision sensible	*Viewing, seeing, vision, sensible vision*	رؤية
Poids, lourdeur	*Weight, heaviness*	ثقل
Positif, affirmatif	*Death*	موت
Pouvoir	*Power*	إقتدار
Pouvoir, aptitude, puissance	*Aptitude, might*	إستطاعة
Pouvoir, libre arbitre, capacité	*Power, ability, capability*	قدرة
Préférence	*Preference*	إيثار
Premier	*Prime, first*	أول
Priorité	*Priority*	شفاعة
Probité, piété	*Probity, integrity*	صلاح

Promesse	*Promise*	وعد
Promotion de la science	*Promotion on science*	دلالة على العلم
Prononciation, articulation, mot, terme	*Pronunciation, articulation, term*	لفظ
Prophétie	*Prophecy*	نبوة
Proximité	*Proximity*	قرْب
Puissance, force, faculté	*Power, force, faculty*	قوة

Q

Qualités, attributs	*Qualities, attributes*	صفات
Quiddité, essence	*Quiddity*	ماهية

R

Raison, intellect	*Reason, intellect*	عقل
Récitation, lecture	*Recitation, reading*	قراءة
Récompense	*Reward*	ثواب
Religion, soumission	*Religion, submission*	دين
Résurrection	*Resurrection*	بَعْث
Réunion	*Union*	إجتماع

S

Saut	*Leaping, bounding, skipping*	طفرة
Savant, érudit	*Scholar, scientist*	عالِم
Le savoir, science, connaissance	*Knowledge, science, understanding*	عِلْم
Scellement	*Sealing, stamping*	خَتْم
Sélection, discrimination	*Selection*	إصطفاء
Semblables, analogues	*Similarities*	متشابهات
Sens, organes des sens	*Senses*	حواس
Sens, signification, concept, réalité	*Meaning, significance, concept*	معنى
Séparation, disjonction	*Separation*	إفتراق

La somme, l'ensemble	*The sum, the set*	جملة
Substances, essences, quiddités	*Substances, essences*	جواهر
Suggestion, pensée passagère, esprit	*Suggestion*	خاطر
Survie	*Survival*	باقٍ

T

Témoignage	*Testimony*	شهادة
Temps	*Time*	وقت
Ténuité, finesse, grâce, faveur, amabilité	*Kindness, favour*	لطف
Traditions, nouvelles	*Traditions*	أخبار
Transcendance, exemption	*Exemption*	تنزيه
Trône	*Throne*	عرش

U

Unicité (de Dieu)	*Unity (of God)*	وحدانية
Unification, unicité, monothéisme	*Union, unicity, monotheism*	توحيد
Usage, emploi	*Usage*	إستعمال
Utilité	*Usefulness*	نفع

V

Valoir, évaluer	*To be able, evaluate*	قَدِرَ
Verbe, action, acte	*Verb, action*	فِعْل
Vérification, réalisation	*Verification, realization*	تحقّق
Vérité, sincérité, véracité	*Truth, sincerity, veracity*	صدق
Vie	*Life*	حياة
Viseur	*Viewer, spectator*	راءٍ
Vision de l'oeil	*Sight*	رؤية العين
Vision, pensée, raisonnement, considération	*Seeing, vision, consideration*	نظر

Vision, vue	*Vision, dream*	رؤيا
Visualisation	*Visualization*	إستبصار
Vivant	*Live*	حي
Voix, son	*Sound*	صوت
Volonté	*Will*	إرادة
Volonté de Dieu	*God's will*	إرادة اللّه
Volonté de Dieu	*God's will*	مشيئة اللّه
Vouloir	*Wanted*	أراد
Vue	*Sight*	رؤية البصر

فهرس المصطلحات

أ

إبتداء ١
إبتداء الخلق ١
إثبات ١
آجال ١
آجال العباد ٢
إجتماع ٢
إجتهاد ٢
أجل ٢
أحْدَث ٣
إحسان ٣
أخبار ٣
أخبار النبيّ (ﷺ) ٤
إخترع ٤
إختيار ٤
آخر ٥
إدراك ٥
أراد ٥
إرادة ٦
إرادة الله ٦
أرزاق ٨
أسباب ٨
إستبصار ٨
إستحقاق ٨
إستدلال ٨
إستطاعة ٩
إستطاعة الإيمان ١١
إستطاعة الكفر ١١
إستعمال ١٢
إستواء ١٢
استوى على العرش ١٢
إسلام ١٣
إسم البارئ ١٣
أسماء ١٣
أسماء الله ١٤
أشخاص ١٤
أشياء ١٤
إصطفاء ١٦
أصلح ١٦
أصول التوحيد ١٦
أضداد ١٧
إضطرار ١٧
إضلال ١٧
إعادة ١٧
إعادة الخلق ١٨
إعتقاد للتوحيد ١٨
إعتمادات ١٨
أعراض ١٨
أعمال العباد ١٩
آفات ١٩
أفاعيل الإنسان ٢٠
إفتراق ٢٠
أفعال الإنسان ٢٠
أفعال الخلق ٢٠
أفعال العباد ٢٠
أفعال القلوب ٢٠
أفعال متولِّدة ٢٠
أفعال مشتقّة ٢١

أفعال مقدَّرة ٢١
إقتدار ٢١
إكتساب ٢٢
إكتساب العباد ٢٢
إكتسب ٢٢
إكتسب الإيمان ٢٢
إكتسب الكفر ٢٢
أكساب ٢٣
أكوان ٢٣
إلحاد ٢٣
الله تعالى ٢٣
الله واحد ٢٣
إمام ٢٤
إمام فاضل ٢٤
إمامة ٢٤
إمامة المفضول ٢٤
آمر ٢٤
أمْر ٢٥
أمر الله ٢٥
إنتظار ٢٦
إنسان ٢٦
أنشأ ٢٧
أوصاف ٢٧
أوقات ٢٨
أول ٢٨
أول الأفعال ٢٨
إيثار ٢٨
إيلام أطفال المشركين ٢٨
إيمان ٢٨

ب

باقٍ ٣٢
بالغ ٣٢
بخل ٣٢
بداء ٣٢
بصر ٣٣
بصر العلم ٣٣
بَعْث ٣٣
بلايا ٣٣
بلوغ ٣٣
بيان ٣٣

ت

تأثير ٣٥
تأليف ٣٥
تجسيم ٣٥
تحقّق ٣٥
ترجمان ٣٥
تَرْك ٣٥
تَرْك للشيء ٣٦
تروك ٣٦
تسديد ٣٦
تسمية ٣٧
تشبيه ٣٧
تصرُّف ٣٧
تصرُّف الخلق ٣٧
تضاد ٣٨
تفاوت ٣٨
تفصيل ٣٨
تفضُّل ٣٨
تقدير ٣٨

تقية ٣٩
تكليف ٣٩
تكليف الاستدلال ٣٩
تكليف الطاعة ٤٠
تكليم ٤٠
تنافٍ ٤١
تناقض ٤١
تنزيه ٤١
توحيد ٤١
توفيق ٤١
توفيق المؤمنين ٤٢
تَوَلُّدَ ٤٢

ث

ثقل ٤٤
ثواب ٤٤

ج

جارحة ٤٥
جزء ٤٥
جزء لا يتجزّأ ٤٥
جزءان لا يتجزّءان ٤٥
الجسم ٤٦
جسم ٤٦
جملة ٤٧
جنة ٤٧
جهل ٤٧
جواهر ٤٧
جوهر ٤٧

ح

حاكم ٤٩
حال ٤٩
حَدَث ٤٩
حركات ٤٩
حركة ٥٠
حركة الإضطرار ٥٠
حركة إعتماد ٥٠
حركة الاكتساب ٥١
حَسَن ٥١
حَسَن للأمر به ٥١
حَسَن لنفسه ٥١
حكم مسائل الشرع ٥١
حكم مسائل العقليات والمحسوسات ٥٢
حواس ٥٢
حي ٥٢
حياة ٥٤
حيران ٥٤

خ

خاص ٥٥
خاطر ٥٥
خالق ٥٥
خبر ٥٧
خبر خاص ٥٧
خبر عاثر ٥٧
خبر عام ٥٧
خَتْم ٥٨
خذلان ٥٨
خذلان الكافرين ٥٨
خلاف ٥٩

خلافة النبوّة ٥٩
خَلْق ٥٩
خَلَق ٦٢
خَلْق لعلّة ٦٢
خَلْق الله ٦٣
خوارج ٦٣
خواطر ٦٣
خير ٦٣

د

دار كفر ٦٤
دلالة الأعراض ٦٤
دلالة على العلم ٦٤
دلالة نبوّة ٦٤
دنيا ٦٥
دواعٍ ٦٥
دين ٦٥

ر

رؤيا ٦٦
رؤية ٦٦
رؤية الله ٦٧
رؤية البصر ٦٧
رؤية العين ٦٨
راءٍ ٦٨
روح ٦٨

س

سبب ٦٩
سحر ٦٩
سكون ٦٩
سلَف ٧٠
سماء ٧٠

ش

شاءَ ٧١
شاءٍ ٧١
شر ٧١
شفاعة ٧١
شفاعة النبي (ﷺ) ٧٢
شك ٧٢
شهادة ٧٣
شيء ٧٣
شيء مخلوق ٧٤

ص

صانع ٧٥
صدق ٧٥
صدق النبي (ﷺ) ٧٥
صراط ٧٦
صغائر ٧٦
صغير ٧٦
صفات ٧٦
صفات أسماء ٧٧
صفات الأفعال ٧٧
صفات الذات ٧٧
صفات الفعل ٧٨
صفات النفس ٧٩
صفة لنفس الشيء ٧٩
صلاح ٧٩
صنائع ٧٩

صنائع حكمية ٨٠
صوت ٨٠

ض

ضدّ ٨١
ضدّان ٨١
ضرورة ٨١
ضعف ٨١
ضلال ٨٢

ط

طبائع أربع ٨٣
طَبْع ٨٣
طريق البدل ٨٣
طَفْر ٨٤
طفرة ٨٤
طول ٨٤

ع

عالِم ٨٥
عالِمٌ بعلم ٨٧
عالِمٌ عالم ٨٧
عام ٨٨
عجز ٨٨
عدالة الرواة ٨٩
عداوة ٨٩
عدل ٨٩
عَدَمُ القدرة ٩٠
عذاب القبر ٩٠
عرش ٩٠
عَرَض ٩١
عصمة ٩١
عقل ٩١
عقل على غير مثال ٩٢
علّة ٩٢
علّة اختيار ٩٣
علّة الاضطرار ٩٣
علل ٩٣
عِلْمٌ ٩٣
عِلْم الاضطرار ٩٤
عِلْم الله على شرط ٩٤
عِلْمٌ به عَلِمَ ٩٥
عين ٩٥

غ

غير متكلِّم ٩٦
غيرية ٩٦

ف

فاسق ٩٧
فاعل ٩٧
فرائض ٩٨
فضل ٩٨
فِعْل ٩٨
فِعْل الجوارح ١٠١
فِعْلٌ حكمي ١٠١
فِعْل الشيء ١٠٢
فِعْلٌ مباشر ١٠٢
فِعْلٌ متولّد ١٠٣
فِعْلٌ محدَث ١٠٣
فناء ١٠٣

ق

قادر ١٠٤
قبيح ١٠٦
قبيح للنهي ١٠٦
قبيح لنفسه ١٠٦
قَتْل ١٠٧
قَدّر ١٠٧
قَدَر ١٠٨
قَدِرَ ١٠٨
قُدَر ١٠٩
قدرة ١٠٩
قدرة على الضد ١١١
قدرة محدَثة ١١١
قدرة واحدة على مقدورين ١١١
قَدَريّ ١١١
قَدَريّة ١١٢
قديم ١١٣
قراءة ١١٣
القرآن ١١٤
قرآن مخلوق ١١٥
قرآن منزَل ١١٦
قرْب ١١٦
قَصْد ١١٦
قضاء ١١٦
قضاء وقدر ١١٦
قضى ١١٧
قلب ١١٧
قوة ١١٧

ك

كافر ١١٨
كبائر ١١٨
كبير ١١٩
كبيرة ١١٩
كذب ١١٩
كَسْب ١١٩
كُفْر ١٢١
كلام ١٢٢
كلام الله ١٢٢
كلام الله غير مخلوق ١٢٣
كلام الإنسان ١٢٣
كلام الخالق ١٢٤
كلام الخلق ١٢٤
كلام المخلوقين ١٢٤
كلَّف ١٢٤
كلَّم ١٢٥
كُنْ ١٢٥
كوامن ١٢٦
كون ١٢٦

ل

لطف ١٢٧
لفظ ١٢٧
لفظ بالقرآن ١٢٨
لوح محفوظ ١٢٨

م

مأمور ١٢٩
ماهية ١٢٩
مباشر ١٢٩
متحرّك ١٣٠
متشابهات ١٣٠

متغيِّر ١٣٠
متكلِّم ١٣٠
متولِّد ١٣٠
متولِّدات ١٣١
مثبَت ١٣١
مجاورة ١٣١
مُجتمِع ١٣١
مجهول ١٣٢
مجوس ١٣٢
محال ١٣٢
مُحيِل ١٣٢
مُحْدَث ١٣٢
مُحْدِث ١٣٣
محدَثات ١٣٣
مُحْكَمات ١٣٣
مختار ١٣٤
مُخْترِع ١٣٤
مخلوق ١٣٤
مخلوقات ١٣٤
مداخلة ١٣٥
مرئي ١٣٥
مراد ١٣٥
مريد ١٣٥
مسبِّب ١٣٧
مستطيع ١٣٧
مستوٍ ١٣٧
مسموع ١٣٧
مُسمَّى ١٣٨
مسمَّيان ١٣٨
مشتبهان ١٣٨
مُشْرِك ١٣٩
مشيئة الله ١٣٩
معاصٍ ١٣٩
معانٍ قائمة بأجسام ١٣٩
معتزلة ١٣٩
معتزلي ١٤٠
معدوم ١٤٠
معصية كبيرة ١٤٠
معلوم ١٤٠
معلومات ١٤١
معنى ١٤٢
مقتول ١٤٢
مقدور ١٤٢
مقدور لقادرين ١٤٣
مقدورات ١٤٣
مقول ١٤٤
مقول له ١٤٤
مكان ١٤٥
مُكْتَسَب ١٤٥
مُكلَّف ١٤٥
ممنوع ١٤٦
من ١٤٦
منّة ١٤٦
منزلة الثواب ١٤٦
منسوخ ١٤٦
مُنشِئ ١٤٧
منفيّ ١٤٧
موازنة ١٤٧
موافاة ١٤٧
موت ١٤٨
موجود ١٤٨
موجود بنفسه ١٤٨

موجود العين ١٤٩
موجودات ١٤٩
موصول ١٤٩
مولِّد ١٤٩
ميزان ١٤٩

ن

نار ١٥٠
ناسخ ١٥٠
ناظرة ١٥٠
نبوة ١٥٠
نسخ ١٥٠
نشأة ١٥٠
نشأة آخرة ١٥١
نشأة أولى ١٥١
نصر ١٥١
نصرة ١٥١
نظر ١٥٢
نظر الرؤية ١٥٣
نعوت ١٥٣
نفس ١٥٣
نفع ١٥٤
نفي ١٥٤
نقصان ١٥٤
نور ١٥٤

هـ

هدى ١٥٥

و

وجه ١٥٦
وجه الله ١٥٦
وجود ١٥٦
وحدانية ١٥٦
وصف ١٥٦
وعد ١٥٦
وعيد ١٥٧
وقت ١٥٧
ولاية ١٥٧

ي

يد ١٥٨
يد الله ١٥٨
يقين ١٥٨
يوم الدين ١٥٨

القسم الثاني

عبد الجبار

المحتويات

	الصفحة
مُقَدِّمة	V
منهجيَّة تحقيق الموسوعة	XVI
الموسوعة	١
الفهارس	٨١٩
فهرس الموضوعات وجذورها	٨٢١
مسند المصطلحات (عربي ـ فرنسي ـ انكليزي)	٨٤٩
مسند المصطلحات (انكليزي ـ فرنسي ـ عربي)	٨٧١
مسند المصطلحات (فرنسي ـ انكليزي ـ عربي)	٨٩٢
فهرس المصطلحات	٩١٣

المقـــدّمــة

I - سيرة القاضي عبد الجبار الذاتية

١ - حياته:

عبد الجبّار بن أحمد. . . . أبو الحسين الهمداني الأسد أبادي، وهو الذي تلقبه المعتزلة قاضي القضاة، ويلقّب أحيانًا بعماد الدين حيفا، يقف على رأس الطبقة الحادية عشرة عند المعتزلة، ويعدّ ممثلًا للإعتزال البصري، في اتجاه الجبائيين التوفيقي، ونصيرًا لفكر أبي هاشم في العدل والتوحيد.

يرجح تاريخ ولادته والتي لا تذكر المصادر عنها شيئًا، على التقريب سنة ٣٢٠ هجرية، حيث بدأ دراسته مبكرًا في أسد أباد، ثم في قزوين وهمدان وأصفهان على عدد من كبار العلماء والمحدثين. وبعد تدرّبه على الفقه وأصوله وعلى الحديث وإسناداته من خلال تنقّلاته التي ذكرناها، حطّ به المطاف عام ٣٤٦هـ في البصرة، وهي حينذاك مركز كبير من مراكز الثقافة العربية الإسلامية والعقائدية منها بوجه خاص. وفي البصرة تعرّف القاضي على الأشعرية وأُخِذَ بها في بداية الأمر، إضافة إلى تعرّفه إلى المذهب الشافعي الذي كان شائعًا آنذاك. وقد تبنّى القاضي فروعه.

ولئن كان القاضي قد تعلّم أصوليات الأشعرية في البصرة، واستوعب الفقه الشافعي وألّم بالثقافات السائدة، فإن جو الجدل والحوار الذي كان سائدًا آنذاك فتح له المجال للإتصال برجال المعتزلة وممثليها، فحضر ندواتهم ثم ما لبث أن اقتنع بأصولهم بعد أن تعرّف على طريقة تفكيرهم، وخصوصًا عندما تعرّف على العالم الاعتزالي الشهير أبو اسحق بن عياش.

هكذا بدأت رحلة القاضي عبد الجبّار مع الاعتزال، حيث توجّه بعد ذلك إلى بغداد ليتتلمذ على يد الشيخ الحسين أبي عبدالله البصري، وليتابع تثقيفه وبناء فكره المذهبي. وقد أمضى القاضي في حلقة أستاذه البصري ردحًا طويلًا من الزمن كانت كافية للتمكّن من أصوليات الفكر الاعتزالي وللتفوّق على الكثير من الأقران آنذاك. انتقل القاضي من بغداد وتوجّه إلى رامهرمز وأقام في مسجدها زمنًا، ثم توجّه بدعوة من الصاحب بن عباد إلى الري حيث قدّم له الوزير البويهي رعايته وجعله في مقدّمة الفضلاء والفقهاء، ثم ما لبث أن ولّاه قضاء الري عام ٣٦٧هـ في عهد مؤيد الدولة، حيث امتدت سلطته القضائية إلى خارج حدود إقليم الري، إلى التوابع والأعمال والنواحي الأخرى، ثم جمع بين قضاء همذان والجبال إلى جانب الري. واكتسب عبد الجبّار خلال قيامه بهذه الوظيفة الشرعية لقب «قاضي القضاة» وأصبح مسؤولًا عن القضاة أنفسهم. ولا يطلق المعتزلة هذا اللقب على أحد غيره ولا يعنون به أحد سواه. بقي القاضي عبد الجبّار في هذا المنصب حتى وفاة الصاحب بن عباد سنة ٣٨٥هـ، حيث صادر فخر الدولة أمواله وعزل معظم أعوانه والمقرّبين منه، وكان القاضي من هؤلاء، فاعتزل على أثر ذلك وانصرف إلى التدريس والتأليف، حيث توفّي بعد عمر طويل ينوف على تسعين عامًا وذلك سنة ٤١٥هـ، مخلّفًا وراءه ثروة فكرية محترمة ونادرة.

٢- عصره:

عاش القاضي عبد الجبّار في القرن الرابع الهجري، وهو القرن الذي شهد التفسخ السياسي للدولة العباسية. فبعد ضعف مركز الخلافة، بدأ الولاة وعمّال النواحي بالإستقلال عن الدولة شيئًا فشيئًا مع الارتباط الشكلي بها من حيث الدعاء للخليفة في صلاة الجمعة. في هذا القرن بالتحديد (القرن الرابع الهجري) نشأت في فارس وما وراء النهر ثلاث دول هي: الدولة السامانية، والدولة الغزنوية، والدولة البويهية. وكانت الدولة البويهية في هذا القرن هي الأهم وهي وريثة تضعضع الدولتين الأخريين. ففي سنة ٣٣٤ أصبح نفوذ بني بويه ممتدًا من بغداد إلى الريّ وهمدان وأصبهان، وظلّت مدن فارس موزّعة تحت سلطان بني بويه على ما كان يقوم بينهم من حروب.

وكان الخليفة المستكفي هو الذي خلع على الأمراء البويهيين ألقابهم من «عماد الدولة» إلى «ركن الدولة»، إلى أخيه «معزّ الدولة». ولمّا توفّي «ركن الدولة». سنة ٣٦٦هـ جعل عهده إبنه عضد الدولة، على أن يحكم إبنه فخر الدولة همدان والجبل، وابنه الثالث «مؤيّد الدولة» أصبهان وما جاورها. فلما مات عضد الدولة سنة ٣٧٢هـ، إختار القوادُ «فخر الدولة» أميرًا على جميع هذه المدن وهو الذي اتّخذ الصاحب بن عباد وزيرًا له وهو الذي كان أحد أبرز رجالات الحركة الاعتزالية، وأشدّهم تأثيرًا في صحوة الاعتزال وقيامته من جديد بعد عصر القهر الذي استمرّ أكثر من قرن (القرن الثالث الهجري كانت السيادة فيه للأشعرية).

وإذا كانت يقظة الاعتزال قد تمّت بفعل ولاء الصاحب بن عباد الوزير البويهي، وعلى يد القاضي عبد الجبّار المحظي عند هذا الوزير، والذي تبوّأ منصب قاضي القضاة، فإن رحيل «الصاحب» المفاجئ كان بداية لتحوّل جديد ضد مذهب الاعتزال، حيث تعرّض رجاله لحصار جديد ومحنة جديدة أعادت إلى الأذهان ثورة المتوكل المضادة من قبل. فقد تنكّرَ فخر الدولة» لهم وأمر بملاحقتهم، وتعرّض القاضي عبد الجبّار إلى سخط الأمير البويهي مما اضطرّه إلى الإنسحاب من الحياة العامة وملازمة زوايا المساجد. وراح البويهيون في تناغم مثير مع السلطة العباسية في بغداد، يغذّون التناقضات بين الشيعة والسنّة، فتصاعد الصراع بينهما ووصلت إلى مراحل حاسمة، حيث شهدت سنة ٣٩٨هـ فتنة هائلة التحمت فيها كل الفصائل والأسلحة. وواصل الخليفة العباسي القادر بالله تنفيذ مخططاته، ولم يكتفِ بطلب التوبة من الشيعة والمعتزلة، بل قاد ثورة مضادة عبر حدود العاصمة. فقد طلب من سبكتكين (٣٦١-٤٢١هـ) - صاحب خراسان، نشر مذهب أهل السنّة، ونفي القول بخلق القرآن، ومطاردة المعتزلة ولعنهم من على المنابر. وتمكّن سبكتكين من نفي المعتزلة من اقليم الري، ونجح في تشتيت رجالهم إلى خراسان، بل وأيضًا أقدم على إحراق مؤلّفاتهم في شوارع الري.

كان من نتائج هذه الملاحقات أن ضمر النشاط الاعتزالي وتراجع قياداته وأنصاره، وقاية لهم من الغضب العسكري وسخطه المحموم.

هذه هي صورة التقلبات السياسية في القرن الرابع الهجري محصورة في الجانب الذي يهمنا من ناحية علاقته بالمعتزلة وبرأس طبقتهم الحادية عشرة القاضي عبد الجبّار.

أمّا من الناحية الدينية فالصورة واضحة تمامًا وهي تعكس الصورة السياسية للعصر. ففي زحمة الصراع بين الإحتلال البويهي (المتشيّع) لجزء من الإمبراطورية العباسية، وغيبة العقلانية، بلغت التناقضات أشدّها بين الشيعة والسنّة، وتواصل نشاط الخليفة «القادر بالله» لاحتواء الحنابلة الذين كانوا من أشدّ التيارات السلفية عداءً ورفضًا للاعتزال وأكثر الفرق الإسلامية تخلّفًا ورجعية، وقد اتسمت قيادتهم بالتعصب، فأحدثوا الفتن الكثيرة والإضطرابات الدامية بينهم وبين الشيعة والمعتزلة. هذه هي صورة التفكك المذهبي والديني والتي كانت سائدة، ممّا ساعد على نمو حركات جديدة منها الفرقة الباطنية التي دعت للإمام المعصوم وانتشر مذهبها في بلاد فارس، وكانت قد بدأت ممارسة نشاطها السرّي مكفرّة كل من لا يدين بمذهبها، معملة القتل والتخريب وقطع الطرقات والاغتيالات وغيرها من الحركات العبثية.

في هذا الجو من التخبط المذهبي الديني والسياسي الاجتماعي عاش القاضي عبد الجبّار الذي يعود إليه الفضل في إعادة تسليط الضوء على مذهب أهل الاعتزال، وإلى إعادة مَنْهَجة هذا المذهب وجمع شتات بناءاته الفكرية.

II - مذهب القاضي عبد الجبّار في الاعتزال:

من المعوَّل عليه في تتبّعنا لمذهب القاضي عبد الجبّار، غزارة الكتب التي وضعها، وكثرة الكتب التي وصلت إلينا مخطوطة كانت أم مطبوعة. وإذا كان هذا الأمر يُعدُّ تيسيرًا، فإننا بعد اطلاعنا على معظم مؤلفاته وجدناها تحتوي في الغالب زبدة ما ذهب إليه كبار المعتزلة من واصل حتى الجبائيين، مما يدل على أنه أحاط بقدر وافر من إنتاج أقطاب المعتزلة، وأنه كان متيسرًا لديه ويأخذ منه. وهو أشار كثيرًا في كتبه إلى ما ذكره «الجبائيان»، وعند الرد يذكر أسماء معتزلة آخرين لهم آراء لا يراها فيرد عليها ويضطر إلى ذكر

الأسماء. لذلك كان من العسير تمييز الآراء الخاصّة بالقاضي عن غيرها، وبالتالي فإن نتاجه الذي يعرض له عبر المصطلحات والمفاهيم الواردة في هذه الموسوعة، يعتبر نتاج جميع أقطاب المعتزلة، ونتاج ما آل إليه هذا المذهب على يد أحد أقطابه. وسنعرض لمذهب القاضي في مختلف مستويات تفكيره من كونه فقيهًا إلى كونه قاضيًا ومفسّرًا، إلى كونه متكلمًا.

١- القاضي مفسرًا:

اشتغل القاضي بالتفسير (متشابه القرآن) واعتمد المنهج التأويلي الذي تمّ ترشيده عقليًا على يد أهل الاعتزال الذين سبقوه. وكانت مبادرته في هذا المنهج العقلي تنم عن نتائج نشاطه التأويلي الذي أبدى معارضة شديدة للتفسير الباطني الذي شاع في الفرق الباطنية، وكذلك رفضه واستياؤه من التفسير الظاهري. وكانت حركة التفسير بالمأثور لم تتخلَ عن ولائها الكامل للنزعة الاتباعية النقلية، وشدّدت هجومها على حركة التأويل المعتزلي، فوقف السلفيون ضد مؤولي القرآن، ودافع الأشعري عن النصّ وحدّد للنظر العقلي مجالًا لا يتخطّاه مع إقراره بالمجازات القرآنية.

وقبل أن يقدم القاضي شروطه للتفسير، فقد حدّد الإتجاه الذي يجب أن يأخذه التأويل، فهو لن يكون مطلقًا في عموم الآيات، وإنما هو فقط في المتشابه. وقد اتضح مذهبه في هذه المسألة من خلال استخداماته العقلية في تأويلاته للمتشابه وفي ردوده على المعارضين الذين تمسّكوا بالظاهر. بيد أن تقديم القاضي للعقل في منهجه لا يلغي قيمة النقل، وإنما التقديم يدل فقط على وجوب تأويل ظاهر النصّ بما يتفق مع معطيات العقل وحججه، وبما يوافق أصول مذهبه. والقاضي يعتبر أن من أولى مهام المفسر أن يكون مقتدرًا لحمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، فضلًا عن شروط أخرى وهي أن يكون عالمًا باللغة العربية، وأن يتميّز بثقافة فقهية، وأن يكون العدل والتوحيد معيارًا أساسيًا وشرطًا لإجازة المفسِّر، وأن يكون أيضًا عالمًا بصفات الله وما يجب منها وما لا يجب.

٢- القاضي فقيهًا:

وضع القاضي كتبًا في الفقه على رأسها كتاب «العمد» ومن ثم «شرح العمد» ووضع أيضًا كتبًا أصولية أخرى في مقدمها كتاب «أصول الفقه» و«نَصيحة المتفقهة»، وفي «النهاية» و«الحدود»، و«العقود»، و«شرح العقود» و«المبسوط» وكانت كلها تدعم الفقه الشافعي وتعمّق القضايا التي تعرّض لها بالفحص والدراسة. وكان هدف القاضي من مجموع أعماله في هذا المجال السعي إلى تأصيل معتقداته الاعتزالية ذات الجوانب الشرعية، وذلك بتوظيف مجمل المفردات الشرعية في دعم عقيدته وتعزيز مذهبيته، وبذلك يكون قد حاول أن يضع للفقه أصولًا اعتزالية.

٣- القاضي متكلمًا:

إذا كان لا بدّ من تقديم ما لمذهب الاعتزال، يعبِّر عن أصوليات هذا المذهب، وإذا كان لا بدّ من اختيار شخصيّة من شخصياتهم تفي بهذا الغرض، فإن أفضل من يحتل ذلك هو القاضي عبد الجبّار نظرًا لغزارة بحوثه وتنوُّعها، ثم لأنه كان من المتأخرين، حيث وصل إليه فكر المعتزلة متكاملًا. ففي مؤلفاته شمولٌ وحرص على عرض جميع الآراء حتى عُدَّت كتاباته تاريخًا دقيقًا للعقائد الإسلامية وغير الإسلامية.

ومن يتتبّع تطوّر فكر القاضي عبد الجبّار يجد أن التغيير والتجديد اللذين حدثا معه كانا على صعيد المنهج والطريقة في النظر إلى موضوعات أصول الدين، ويظهر ذلك من خلال تتبّعنا تقسيمه للبحوث الكلامية في الكثير من مؤلّفاته.

ففي موسوعته الشهيرة «المغني، ١٤ جزء» (المطبوعة) وهو من أوائل مؤلّفاته (بدأ بكتابته عام ٣٦٠هـ في رامهرمز) يعتمد في تصنيفه على أساس العدل والتوحيد. وهو ألحَق باقي الأصول الخمسة أي المنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بباب العدل.

وفي شرح الأصول الخمسة اعتمد القاضي على مبدأ الأصول الخمسة

كما يدل العنوان، أمّا في مختصر الحسنى، فقد كان التصنيف على أربعة أبواب هي: التوحيد والعدل والنبوات والشرائع، وجعل ثلاثة من الأصول الخمسة داخلة في باب الشرائع. أما في كتاب «المجموع في المحيط بالتكليف» فقد أسّس لهيكلية نظرية يمكن أن يقوم عليها علم الكلام بجميع بحوثه، فيقترح تنظيمًا معيّنًا لأصول الدين متمحورًا حول ما نسميه «نظرية التكليف».

وجوهر هذا التنظيم يقوم على الانطلاق من كون الإنسان مكلّفًا، أي أن نطلق من البحث من علاقة الإنسان بعالمه الأرضي من جهة، وبالعالم الإلهي من جهة ثانية. وبالتالي فإن التكليف هو الذي يحدّد ماهية هذه العلاقة، ويحدّد أيضًا مجال اقتدار الإنسان وخصوصًا في عالمه الأرضي. إذن إن التركيز على الإنسان ومجال إقتداراته جعل من مذهب المعتزلة على يد القاضي عبد الجبّار يقترب كثيرًا ممّا نسميه اليوم بفلسفة «القُدَر» التي جعلت من الإنسان ومن علاقاته الدنيوية موضوعًا أساسيًا لها. صحيح أن أبحاث المعتزلة والقاضي لم تتخطَّ حدود الأبعاد الميتافيزيقية للمسألة من حيث البحث أيضًا بعلاقة الإنسان بخالقه، ومن حيث اعتباره مكلّفًا، إلّا أنّها ركّزت كل ذلك انطلاقًا من الاقتدارات الإنسانية الحرّة التي خلقها الله (المكلِّف) في الإنسان (المُكلَّف). وهذه ثغرة جديدة فتحها المعتزلة في باب البحث بالأعمال الإنسانية وبمجالات الأحكام اللازمة عنها وخصوصًا بما سمّي عندهم مسألة التّحسين والتقبيح العقليين، وبما سُمّي عندهم أيضًا بمسألة خلق الأفعال الإنسانية.

وجوهر نظرية القاضي في هذا المجال تكمن في التالي: إذا كان هناك مكلَّف هو الإنسان، ومكلِّف هو الله، وفِعْل هو التكليف، فما هي الحيثيات والمعطيات التي تسوق هذه العملية؟.

إذا كان التكليف هو إعلام المكلَّف (الإنسان) بأنّ له أن يفعل وأن لا يفعل مع مشقة تلحقه في ذلك، شريطة أن لا يبلغ هذا الإعلام (من قبل الله) حدَّ الإلجاء والإضطرار، فإنّ الإنسان المكلّف هو الذي يُحدِّد بقدراته نوعية

العلاقة (الفعل الإنساني) التي تربطه بخالقه (وجه وقوع الأفعال الإنسانية بالإرادة). وعليه فإنّ الإنسان بقدراته الذاتية التي خلقها الله فيه، والتي تعمل بحرية واختيار تأمين، هو الذي يؤسس أيضًا للقواعد الضابطة لأفعاله في عالم الأرض (القواعد الأخلاقية من تحسين وتقبيح). وفعل التكليف الذي يقوم به الإنسان، قد يكون عقليًا وقد يكون سمعيًا، وإن قدّم القاضي الأول على الثاني، فلا يعني ذلك إطلاقًا إمكانية استقلال العقل الإنساني عن المصدر الإلهي استقلالًا تامًا. وتتم هذه الصلة عن طريق العلم الضروري الذي يخلقه الله في الإنسان والذي يتم بواسطة إدراك أصول المعارف والأخلاق. ويعتمد التكليف السمعي على أساس نظرية النبوّة التي تحقق الصلة بين العالم الإلهي والإنسان بواسطة الرسول. لكن كل ذلك لا يمنع من أن يكون التكليف العقلي هو أول من حيث أن أوّل المعارف وجوب معرفة الله (المكلِّف) عقلًا.

ومعرفة المكلِّف وهو الله والحديث عن صفاته هو ما شكّل عند المعتزلة الأصل الأول وهو أصل التوحيد. وقد ذهب المعتزلة وكذلك القاضي عبد الجبّار في تنزيه الذات الإلهية إلى حد التجريد والتعطيل وذلك برد كل الصفات إلى داخل الذات الإلهية، وبذلك بنوا ميتافيزياء خاصة بهم، لكنّها ميتافيزياء سليمة مبنية على قدرة تصورات الإنسان لا على معطيات إلهية مسبقة. أمّا الإنسان المُكلَّف فهو محور فلسفة المعتزلة، وهم بحثوا وكذلك القاضي في التوحيد ومعاني الألوهية وربطوا كل ذلك بمفهوم العدل الإلهي وما يقتضيه بالنسبة للإنسان. وما مباحثه أي القاضي في مسائل المنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلّا تطبيقات عملية لمذهب فكري بنى تصوراته الميتافيزيقية انطلاقًا من معطيات إنسانية هي موضوع هذه التصورات. فمع إقرار المعتزلة بأن الله هو خالق هذا الكون وما فيه من أحياء، إلّا أنها اعتبرت هذا الخلق لا يمكن أن يكون عبثًا، ولا تقتضي القدرة الإلهية المطلقة إضافة أفعال الإنسان إليها. وهم (المعتزلة) قابلوا بين كمال الله وعدله من جهة، وفاعلية الإنسان وقدرته على الاختيار من جهة ثانية، ولم يجعلوا هذا التقابل منافسة بينهما بل رأوا فيه تفسيرًا صحيحًا

وسليمًا لمفهوم العدل الإلهي. فالعدل الإلهي يعني أن أفعال الله كلها حسنة، إذ لا يمكن له أن يأتي فعل القبيح، أو يأتي عملًا عبثيًا، بل أن كمال ذات الله يقتضي عدم الإخلال بالواجب. من هنا كان ارتباط معنى التكليف بمقدورات الإنسان، بحيث لا يُكلّف إلّا ما في قدرته على ما كُلِّف به في كفره وإيمانه وطاعته ومعصيته - وتعليق التكليف بالقدرة الإنسانية، يعني في أعماقه نسبة الفعل الإنساني خلقًا وصنعًا إلى فاعله بحسب اقتداره عليه وإلّا أصبح تكليفًا لما لا يُطاق، وهذا ما يتنافى مع العدل الإلهي. هذه هي الميتافيزياء السليمة عند المعتزلة، بمقابل مفهوم الجبر الميتافيزيائي الذي يجعل من الإنسان «ريشة في مهب الريح» وبذلك تتحدد ماهيته. إن جوهر التكليف عند القاضي مبني على أن الإنسان لم يوجد في هذا العالم إلّا مخلوقًا مكلّفًا، ولكنّه مع كونه كذلك فإنّه حرٌّ في اختياره بما وضعه الله فيه من أدوات العقل والقدرة، وكل ذلك يقتضيه مفهوم العدل الإلهي، وبهذا المعنى تتحدد ماهيّة الإنسان المكلّف المستندة إلى معنى الفاعلية الإنسانية كما تتبدّى في العالم الأرضي. من هنا كانت المباحث في معنى القدرة الإنسانية وما هو مدى حدودها (الاقتدار - التقدير - الخلق) ومباحث الإرادة الإنسانية وكيفية توجيهها لوقوع الفعل المُقتَدر عليه، وأخيرًا ما هي حدود العلاقة التي تربط بين القدرة الإنسانية والقدرة الإلهية.

أمّا موضوع التكليف أي ما يتناوله من أفعال فهي عديدة أهمّها معرفة الله واحدًا منزّهًا عن القبائح وعن الجسمية وعن الحواس، أي العلم بالمكلِّف وتوحيده، والعلم بعدله وحكمته، والعلم بالثواب والعقاب ووجوبه، والعلم بالأفعال التي كُلِّفها المرء وصفاتها فعلًا أو تركًا لأنّها هي المطلوب بالتكليف. لن نخوض في تفصيل كل ذلك ولكن الذي لا بدّ من معرفته هو أن الأساس الذي يقوم عليه التكليف هو تعريض المكلّف للثواب، فيكون المرء مكلّفًا بكل ما له مدخل في استحقاق الثواب من الأفعال والتروك. فالتكليف ليس عبثيًا وغرضه تعريض المكلّف للمنفعة «خلقني إياي لينفعني».

إنّ أهم ما في نظرية التكليف وهي الإطار الذي اعتمدناه للتعرّف على مذهب القاضي عبد الجبّار، هو أن «الله كَلَّف بشرط أن يقدر» أي إقتدار

الإنسان على فعل ما كُلِّف به. فالأفعال هي من قَدْر العباد، وكل ذلك مرتبط بالعدل الإلهي الذي لا يَحْسُن إلّا والأمر كذلك. وإذا كان معنى العدل الإلهي أن أفعال الله كلّها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يُخِلُّ بما هو واجب عليه، فالقاضي أراد بذلك إنقاذ العدل الإلهي من الظلم ونفي أفعال الشر عن الله وإثباتها فعلًا للإنسان. وإذا كان هذا هو الوجه الميتافيزيائي للعدل الإلهي، فإن القاضي جهد في تبيان الوجه الإنساني لهذا العدل من خلال كيفيات خضوع الإنسان له، وخصوصًا من خلال اعتبار الإنسان مقتدرًا على أفعاله وخالقًا لها لصون معنى التكليف والغرض منه.

هذا هو مذهب القاضي عبد الجبّار الكلامي، عرضنا له من خلال انتظامه تحت نظرية التكليف دون أن نعرض للسياق الكلاسيكي (عرض الأصول الخمسة بالترتيب - التوحيدُ العدل - المنزلة بين المنزلتين - الوعد والوعيد - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) الذي اعتمده سائر المعتزلة، وهو وإن جارى الكثير من مشايخ المعتزلة في آرائهم لا سيّما أبو هاشم الجبائي، فإنه قد تميّز عنهم جميعًا في طريقة إدراكه لجوهر العلاقة بين الله والإنسان في الميدانين الإلهي والأرضي، وبنائه فكره الكلامي على أساسه.

III - مؤلفات القاضي عبد الجبّار:

من حسن حظ القاضي عبد الجبّار أن مقدارًا وافرًا من مؤلفاته قد وصل إلينا. وينقل معظم الباحثين والدارسين ثبتًا بمؤلفاته عن كتاب «شرح عيون المسائل» للحاكم الجشمي، الذي يقول «إن له أربعماية ألف ورقة مما صنّف في كل فن».

وسنعتمد في سرد مؤلفاته التقسيم التالي:

١- المؤلفات المطبوعة:

تثبيت دلائل النبوّة - تنزيه القرآن عن المطاعن - شرح الأصول الخمسة - فرق وطبقات المعتزلة - متشابه القرآن - المجموع في المحيط بالتكليف - المغني (١٤ جزء) - مختصر أصول الدين.

٢- المؤلفات غير المطبوعة:

في الكلام: الدواعي والصوارف - الخلاف والوفاق - الخاطر - الاعتماد - المنع والتمانع - ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز - المغني (٦ أجزاء لم يُعثر عليها). - الفعل والفاعل - المبسوط - الحكمة والحكيم.

في الشروح: شرح الجامعين - شرح المقالات - شرح الأعراض -

في أصول الفقه: النهاية - العمد - نقض اللُّمع - نقض الإمامة - الرازّيات العسكريات - الفاشائيات - الخوارزميات - النيسابوريات - في الخلاف بين الشيخين - نصيحة المتفقهة -

ومن كتب الأصول ذكر بعد الدارسين ومنهم عبد السّتّار الراوي في كتابه «العقل والحرّية في فكر القاضي عبد الجبّار، ونقلًا عن كتب التراجم: مختصر الحسني - زيادات الأصول تقريب الأصول - تكملة شرح الأصول - المقدمات - التجريد - الجمل الفعل والفاعل - شرح المحيط - شرح الجمل - شرح كشف الأغراض عن الأعراض - تهذيب الشرح - شرح الجوامع - شرح الآراء - تعليق نقض المعرفة - الخلاف والوفاق - أدب الجدل - الإمامة - الغيبة - نقض البدل - شرح الآراء - الرد على النصارى - المقدمات - المسائل الواردة على أبي الحسين - مسائل أبي رشيد - المرازيات - الطرميات - الكوفيات - المصريات - المكيات.

منهجيّة تحقيق الموسوعة

أوّلًا: تنظيم مضامين المصطلحات:

١- تمّ اختيار الموضوعات الرئيسية الجلّية والتي تُعبِّر عن مضمون المصطلح وخلفيته المنهجية. ومع أن الأشعري والقاضي عبد الجبّار يمثّلان أهم أعلام علم الكلام فقد أضفنا المصطلحات الخاصّة بهم والتي تنتمي إلى حقول معرفية أخرى كعلم أصول الفقه والفقه وعلم الشروحات والتفسيرات وغيرها.

٢- تمّ حذف جميع الجمل التمهيدية أو الاعتراضية أو الإستطرادية، وأشرنا إلى ذلك بوضع عدّة نقاط فصل (. . .) لأجل أن يكون التّعريف مستقلًّا متماسكًا ومتكاملًا بحدّ ذاته.

٣- أضيفت إلى التعريفات بعض الألفاظ التي وضعت بين هلالين لاستكمال المعنى أو للتوضيح.

٤- استوفي في المصطلح الواحد معظم تفريعاته لا سيّما تلك المتداخلة معه ضمن حقل دلالي واحد. فوضع المصطلح الرئيسي في البداية ثم وردت فروعه وفقًا لتسلسلها الألفبائي، مثل مصطلح علم - علم ضروري - علم مكتسب.

٥- اعتمد اللفظ المُفرد في جلّ المصطلحات ووضع في صيغة النكرة. إلّا أننا لم نهمل صيغة التثنية والجمع نظرًا لورودها بأبعادها في بعض الأماكن، مثل: مقدور - مقدوران - مقدورات. . . إلخ.

٦- تمّ إسقاط الكثير من التعريفات المكرّرة التي وردت عند المؤلّف الواحد لا سيّما في المصنّف الواحد.

٧- رتّبنا هذه الموسوعة على قسمين، فجاء الأول يتناول مصطلحات

الأشعري، والقسم الثاني مصطلحات القاضي عبد الجبّار، وكان ذلك بحسب ترتيب سن الوفاة.

ثانيًا: نظم المصطلحات في الموسوعة وترتيبها.

١- رُتِّبت المصطلحات بحسب اللفظ دون العودة إلى الجذر، الذي وضعنا له ثبتًا في الفهارس. فجاءت القدرة مثلًا تحت حرف القاف، والمقدور تحت حرف الميم، والإقتدار تحت حرف الألف، وجميعها تنتمي في جذرها إلى فعل قَدِرَ.

٢- وردت رؤوس الموضوعات نكرة، مراعاة لنظام الحاسوب الألفبائي. أمّا ما جاء منها مركّبًا، فقد وضع اللفظ الثاني أو الثالث فيها معرّفًا.

٣- أرفقنا كل جملة بإشارة إلى اسم العالِم والكتاب مرمّزين وإلى رقم الصفحة والسطر. أمّا رقم السطر بحدّ ذاته فأتى مطابقًا لموقع المصطلح فيه وليس لبداية التعريف.

٤- انفردت هذه الموسوعة، كما موسوعة علم الكلام، عن غيرها من موسوعات السلسلة نفسها بإيْراد بعض الأفعال كمصطلحات نظرًا لأهمّيتها ولا سيّما فعل: قدَّره قَدَرَ، كلّف، اختار وغيرها، وقد أثبتت جميعها بصيغة الماضي.

٥- تمّ ضبط القواطع للمزيد من الإيضاح نظرًا إلى طول بعض التعريفات وصعوبة تركيب معانيها المعقّدة.

٦- حافظنا قَدْرَ المُسْتَطاع على طريقة الكتاب والنسّاخ القدماء في تليين الهمزة وحذف بعض الأحرف، مثل مسايل، سول، ثلث. . . .

٧- تمّ التنوين والتشكيل بنسبة واضحة وعند الضرورة، وذلك لجلاء المعنى.

٨- ورد أحيانًا كمدخل للكلام: قلنا - نقول. . . إلخ، المقصود هنا صاحب الكتاب. وأحيانًا أخرى وردت صيغ مثل نقول لهم، أو نقول له. . إلخ، المقصود هنا الردّ على تساؤلات يطرحها المؤلف وينسبها إلى أحدهم. معظم هذه الصيغ وردت في مصادر القاضي عبد الجبّار.

ثالثًا: المصادر وفقًا لتسلسلها الألفبائي:

- تثبيت دلائل النبوّة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - جزءان.
- تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة - بيروت - لبنان.
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، القاهرة مكتبة وهبه.
- فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق الدكتور علي سامي النشار، الأستاذ عصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢.
- متشابه القرآن، جزءان، تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور، دار التراث القاهرة ١٩٦٩.
- المجموع في المحيط بالتكليف، جزءان، تحقيق الأب يوسف هو بن، المطبعة الكاثوليكية بيروت - لبنان (ج١). ودار المشرق جزء (٢).
- رسائل العدل والتوحيد، من ضمنها رسالة مختصر أصول الدين للقاضي عبد الجبّار، حقّقها محمد عمارة، (ج٢)، القاهرة دار الهلال - ١٩٧١.
- المغني، ج٤، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفاء الغنيمي الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- المغني، ج ٥، تحقيق محمود الخضيري، الدار المصرية للتأليف والترجمة
- المغني، ج٦، قسم (١)، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.
- المغني، ج٦، قسم (٢)، تحقيق الأب قنواتي، المؤسّسة المصرية العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- المغني، ج٧، تحقيق إبراهيم الأبياري، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- المغني، ج٨، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، المؤسسة المصرية العامّة للتأليف والنشر.

- المغني، ج٩، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، الدار المصرية للتأليف والنشر.
- المغني ج١١، تحقيق الاستاذ محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- المغني، ج١٢، تحقيق الدكتور ابراهيم مدكور، المؤسّسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر.
- المغني، ج١٣، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، دار الكتب المصرية القاهرة، ١٩٦٢.
- المغني، ج١٤، تحقيق الأستاذ مصطفى السقا، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- المغني، تحقيق الدكتور محمد الخضيري والدكتور محمود قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- المغني، ج١٦، تحقيق أمين الخولي، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- المغني، ج١٧، تحقيق أمين الخولي، المؤسّسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- المغني/ ج٢٠، قسم (١-٢) تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

رابعًا: لائحة الرموز المستعملة

اسم الكتاب	الرمز
تثبيت دلائل النبوّة	تث
تثبيت دلائل النبوّة	تث
تنزيه القرآن عن المطاعن	تن
شرح الأصول الخمسة	شرح
فرق وطبقات المعتزلة	فرق
متشابه القرآن	متش

اسم الكتاب	الرمز
المجموع في المحيط بالتكليف	مجم
المجموع في المحيط بالتكليف	مجم
مختصر أصول الدين)	مخت
المغني (الجزء الرابع)	مغ٤
المغني (الجزء الخامس)	مغ٥
المغني (الجزء السادس)	مغ٦(١)
المغني (الجزء السادس)	مغ٦(٢)
المغني (الجزء السابع)	مغ٧
المغني (الجزء الثامن)	مغ٨
المغني (الجزء التاسع)	مغ٩
المغني (الجزء الحادي عشر)	مغ١١
المغني (الجزء الثاني عشر)	مغ١٢
المغني (الجزء الثالث عشر)	مغ١٣
المغني (الجزء الرابع عشر)	مغ١٤
المغني (الجزء الخامس عشر)	مغ١٥
المغني (الجزء السادس عشر)	مغ١٦
المغني (الجزء السابع عشر	مغ١٧
المغني (الجزء العشرين)	مغ٢٠(١)
المغني (الجزء العشرين)	مغ٢٠(٢)

المَـوسُـوعَـة

أ

إباحة

- أمّا مثال الإباحة، فهو كذبح البهائم فإنّ البهائم، إنّما تستحقّ العَوض على الله تعالى إذا ذبحناها، دوننا، من حيث أنّه هو المبيح لذلك. (شرح، ٥٠٢، ١٥)
- الإباحة تتضمّن معنى الإرادة، وإن لم يجب في الحقيقة، فيما أباحه أن يكون مريدًا، لكنّه لا فرق بين أن يجب أن لا يكون كارهًا في أنّه ينافي ما يقتضيه كونه كارهًا، وبين أن يجب أن يكون مريدًا، في منافاته لكونه كارهًا، فالحال واحدة، في التناقض؛ وكذلك القول في الإباحة والإيجاب، لأن الحظر يتضمّن معنى الكراهة لتَرْكه، والإباحة بالضدّ من ذلك، والإيجاب يتضمّن كونه مرادًا، والإباحة تتضمّن نفي ذلك. (مغ١٦، ٥٨، ١٤)

إباحة عقلية

- الذي يذهب إليه مشايخنا رحمهم الله، في هذا الباب أنّ كل فعل للمُكلَّف فيه غرض من نفع أو غيره، وخرج ذلك الفعل من أن يجري مجرى الحقوق، ولم يكن إضرارًا به ولا بغيره في عاجل ولا آجل فيجب أن يدخل في باب الإباحة العقليّة. (مغ١٧، ١٤٥، ٦)

إبانة

- ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في التعداديّات: أنّ اللطف والإبانة لا يصحّ كونهما جهة لحُسْنِ التكليف، وما لا يكون جهة لحُسْنِه قد يقع التكليف على شروط حسنة. (مغ١٤، ١٨٧، ٢)

ابتداء

- كان شيخنا أبو علي رحمه الله يذهب إلى أنّه تعالى لا يفعل بأسباب، ولا يصحّ ذلك فيه كما لا يصحّ أن يفعل بالآلة، ويقول: إنّ القول بذلك يوجب حاجته إلى السبب، فإذا ثبت أنّه يتعالى عن الحاجة عُلم أنّ كل ما يفعله إنّما يفعله على جهة الاختراع والابتداء، وإنّما يقال إنّه بسبب يوجب الفعل، إنّما يفعل الفعل عنده لا أنّه يفعله به ويفارق حاله حالنا، لأنّ الواحد منّا لا يمتنع من حيث كان قادرًا بقدرة أن يحتاج إلى السبب كما يحتاج إلى الآلة وإلى استعمال محلّ القدرة. (مغ٩، ٩٤، ٧)

ابتداء بالتكليف

- إذا حَسُنَ منه تعالى الابتداء بالتكليف - وذلك يتضمّن إلزام ما يشقّ - فإنّما يحسن ذلك تعريضًا للنفع (لا) لأنّه مستحقّ على ذنب قد تقدّم. (مغ١٣، ٤١٩، ٧)

ابتداء الخلق

- إعلم أنّ الذي يجب أن يحصل في هذا الباب أنّ أفعاله يجب كونها حَسَنة، ويجب أن تثبت على وجه لولا كونها عليه لكانت

قبيحة، أو اقتضى كونه غير فاعل لما وجب عليه. وهذه الجملة تقتضي في بعض أفعاله أنّه واجب، وفي بعضه أنّه يختصّ بكونه حَسَنًا فقط، وفي بعضه أنّ له صفة زائدة على حسنه. فمثال الوجه الثالث ابتداء الخلق وسائر ما خلقه من الحياة والعقل والشهوة والمشتهَى، لأنّ جميع ذلك تفضّل منه تعالى، وإحسان يستحقّ عليه المدح والشكر، ولا يصحّ كونه مستحقًّا لذلك إلّا وله صفة زائدة على كونه حسنًا. ولو انتفى عنه كونه إحسانًا لوجب كونه عَبَثًا قبيحًا، فيجب فيما حلّ هذا المحلّ أن يختصّ بصفة زائدة على حسنه تجري مجرى الندب منّا. ومثال الوجه الثاني العقاب، لأنّه من حيث كان مستحقًّا يحسن فعله، ولا يستحقّ تعالى به المدح والشكر، فهو إذًا بمنزلة المباح منّا. وكذلك القول في إعادة المعاقَب، وسائر ما يفعله تعالى لكي يفعل به العقاب. ومثال الوجه الأول تمكين المكلّف وإثباته؛ لأنّه تعالى بالتكليف قد التزم فعل ذلك، فلا بدّ من كونه واجبًا، ولو فعله لا على الوجه الذي يقتضي وجوبه لأدّى ذلك إلى كونه سبحانه مُخِلًّا بالواجب وهذا في أنّه يمتنع عليه بمنزلة فعل القبيح. فعلى هذه الوجوه يجب أن يعتبر القول في أفعاله تعالى. (مغ١١، ٦٨، ٦)

- لا بدّ للواجب من وجه يجب لأجله، ومتى لم يعلم ذلك على جُمَله أو تفصيله، لم يحصل العلم بوجوبه، وليس لابتداء الخلق وجه يمكن تعليق الوجوب به، فيجب نفي وجوبه. (مغ١٤، ١١٠، ١٩)

ابتداء الخلق في الجنة

- إنّه يَحْسُن منه تعالى أن يبتدئ الخلق في الجنّة، وأن يخلقهم بصفة البهائم، أو بصفة العقلاء الذين لا يحسن تكليفهم للإلجاء، وما يَجري مجراه. (مغ١١، ١٣٧، ١٣)

أبدال

- أمّا استحقاق الواحد منّا للأجرة على عمله فهو من باب الأعواض والأبدال؛ لأنّه لا فرق بين أن يبيعه ثوبًا بدينار، فيكون الدينار بدلًا من الثوب الذي أخرجه من مِلكه وفوّت نفسه الانتفاع به، وبين أن يفعله بعمله ويأخذ ما يقابله من المنافع؛ لأنّه لا معتبر في باب الانتفاع بالأعيان، وإنّما المُعتبَر بالتصرّف فيها، فلا فرق بين أن يملّكه الثوب لينتفع به، وبين أن يبني له دارًا لينتفع بها، في باب أنّه نافع له في الحالين، فيصحّ أن يأخذ عليه بدلًا في الوجهين جميعًا. هذا إذا لم يحوجه إلى العمل مضرّةٌ دُفِع إليها، فأمّا إذا كان هذا حاله فإنّه أخذ عن عمله بدلًا على ما ذكرناه بأن كان الذي دفعه إلى ذلك إزالة المضرّة عن نفسه. وفي الوجه الأوّل قصد إلى اجتلاب منفعة فقط. (مغ١١، ٨٢، ٥)

ابن الله

- قالوا (النصارى): لا نريد بأنه (المسيح) معنا على معنى النصر والتأييد ولا معنى

الخلق والتدبير، لأنه مع جميع الأنبياء والصالحين كذلك، ومع جميع المخلوقات بالخلق والتدبير، وكأن يكون قولنا وقول المسلمين واليهود واحدًا في التوحيد. قالوا: والآباء والقدوة منّا يقولون: ابن الله يُدعى ابن الإنسان، وابن الإنسان يدعى ابن الله، وآدم الجديد هو الإله الألِم الذي قتل ومات. قالوا: وعندنا أنّ المسيح قال: ابن البشر هو رب السبت. وقال أيضًا: أنا بأبي وأبي بي، ولا يعرف أحد الآب إلّا الابن، والابن لا يعرفه إلّا الآب، وأنك إله بي وأنا بك. وقال: أنا في أبي، وأبي فيَّ. وقال: أنا قبل إبراهيم، وقد رأيت إبراهيم وما رآني، فقال له اليهود: كذبت، كيف تكون قبل إبراهيم وأنت من أبناء ثلاثين سنة، فقال: أنا عجنت طينة آدم وبحضرتي خلق، وأنا أجيء وأذهب وأذهب وأجيء. قالوا: وهذا القول عندنا للمسيح في الحقيقة، ولو كان قولًا للإله الذي ليس هو المسيح. (تث١، ١٠٢، ١٠)

إتحاد

- أمّا الكلام في الاتحاد، فالأصل فيه أن نبيّن حقيقته أولًا. اعلم أنّ الإتحاد في اللغة افتعال من الوحدة، لأنّهم متى اعتقدوا في الشيئين أنّهما صارا شيئًا واحدًا يقولون: إنّهما اتحدا. والشيئان وإن استحال أن يصيرا شيئًا واحدًا، إلّا أنّهم إذا اعتقدوا صحّته لم يكونوا مخطئين في التسمية، وإنّما خطؤهم في المعنى على مثل ما نقوله في تسميتهم للأصنام آلهة، وهذا لأنّ الأسامي تتبع اعتقادهم. (شرح، ٢٩٥، ١١)

- إعلم أنّهم متّفقون على الاتّحاد. والذي أدّاهم إلى ذلك أنّهم شاهدوا أفعالًا منه (المسيح) لا تتأتّى إلّا من الله تعالى نحو إحياء الموتى وإبراء الأكمَه والأبرص، فقالوا بأنّه لا بدّ من إلهيّة فيه فأثبتوا الاتّحاد، وهذه اللفظة تستعمل في أن يصير الشيئان شيئًا واحدًا، وإن كنّا قد عرفنا أنّ الشيء ربما صار غير ما كان، فأُجريت لفظة التغيير على هذا الوجه، وإن كنّا قد عرفنا بالعقول أنّ هذا لا يصُحُّ، وقد تستعمل من بعد هذه اللفظة في ضرب من الاختلاط والمجاورة بين نفسين، فيقال هما متّحدان. (مجم١، ٢٢٣، ١٨)

- اختلفوا في المسيح والاتحاد: فزعمت النسطوريّة أنّ المسيح إله وإنسان ماسح وممسوح اتّحدا فصارا مسيحًا واحدًا. ومعنى اتّحدا أنّه صار من اثنين واحد. والمسيح عندهم على الحقيقة جوهران أقنومان: جوهر قديم لم يزل وهو الكلمة التي هي أحد أقانيم الإله وجوهر محدَث كان بعد أن لم يكن وهو يشوع المولود من مريم. وربما جعلوا بدل "اتّحد" "تجسّد"؛ وربما قالوا "تأنّس" و"تركّب". وذهبت الملكانيّة إلى أنّ المسيح جوهران أحدهما قديم والآخر مُحدَث. وزعم أكثر اليعقوبيّة أنّ المسيح جوهر واحد، إلا أنّه من جوهرين أحدهما جوهر الإله القديم، والآخر جوهر الإنسان

اتّحدا فصارا جوهرًا واحدًا أقنومًا واحدًا؛ وربما قال بعضهم طبيعة واحدة. (مغ٥، ٨٢، ١٩)

- اختلفوا (النصارى)، بعد اتّفاقهم على أنّ الاتحاد أمر حادث صار المسيح به مسيحًا، في ذلك الأمر الحادث ما هو وعلى أي وجه كان، فقال بعضهم: إنّ الكلمة اتّحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج. وقال بعضهم: اتّخذته هيكلًا ومحلًّا. وقال بعضهم: حلّت فيه فدثرت به وعلى بدنه. وقال بعضهم: ليس على شيء من ذلك لكن على حسب ما تظهر صورة الإنسان في المرآة المجلوّة إذا نظر فيها. وقال بعضهم: على حسب ظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة من غير انتقال النقش على الخاتم وحلوله في الطينة. هذه مذاهب من لم يجعل الكلمة والجسد شيئًا واحدًا. (مغ٥، ٨٣، ٧)

- حُكي عن بعضهم (اليعقوبية) في الاتحاد أنّه بمعنى المشيئة، لا أنّ الذاتين اتّحدا في الحقيقة. واختلفوا في ذلك من وجه آخر: فذهب بعضهم إلى أنّ الجوهر العام اتّحد بالإنسان الكلّي. وقال بعضهم: اتّحد بإنسان شخصيّ. ثم اختلفوا فيه على هذين القولين. فمنهم من قال: اتّحد بالإنسان الكلّي، ومنهم من قال بالإنسان الشخصي. وربما قالوا إن الابن اتّحد بالإنسان الكلّي ليخلّص الكل. وقال بعضهم: اتّحد بالإنسان الجزئيّ ليخلّص الجزء. (مغ٥، ٨٣، ١٦)

- لا يخلو قولهم بالاتحاد من وجوه: إمّا أن يقولوا إنّ الابن من جملة الأقانيم اتّحد بعيسى، أو يقولوا إنّ المتّحد به الجوهر الذي هو ثلاثة أقانيم. فإن قالوا إنّ الابن اتّحد به، فلا يخلو من أن يقولوا إنّ الابن خالق صانع فاعل إله، أو يجعلوا الخالق الإله هو الأب الذي الكلمة ابنه دون الأب. ثم لا يخلو قولهم "اتّحد به" من وجوه: إمّا أن يقولوا إنّه على ما كان عليه، لكن مشيئة الإبن هو مشيئة المسيح أو مشيئة المسيح هو مشيئته، أو مشيئتهما متغايرة، لكن ما يشاؤه أحدهما يجب أن يشاءه الآخر. فهذا ما نريده بالاتحاد، وإن كانت ذات الإله وذات الإنسان أو جوهرهما على ما كان، أو يقولوا إنّ الاتحاد قد اقتضى خروج ذاتيهما عمّا كانتا عليه. ولا يخلو عن ذلك من أن يقولوا إنّه اتّحد به بأن جاوره وصار عيسى كالظرف له. وقد حكى ذلك عن بعضهم أنّه قال خالطه ومازجه، أو يقولوا إنّه حلّ فيه لا أنّه جاوره. وقائل هذا القول لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يقولوا إنّه حلّ في جميع أجزاء عيسى، أو يقولوا إنّه حلّ في جزء منه. هذا إذا قالوا إنّه وإن اتّحد به فليس يخرج من أن يكون هو وعيسى جوهرين وذاتين، فأمّا إذا قالوا إنّهما صارا واحدًا في الحقيقة على ما حكيناه عن أكثر اليعقوبية أن الجوهرين صارا جوهرًا واحدًا، فعندهم أنّ الاتّحاد قد أخرج الذاتين والجوهرين من أن يكونا كذلك إلى أن صارا واحدًا. ثم لا يخلو من قال بهذه الأقاويل أن يقول إنّه إذا اتّحد به يصير

متّحدًا به أبدًا، أو يقولوا إنّه يتّحد به في حال دون حال. وكذلك لا يخلو قولهم عند موت عيسى وصلبه، على ما يذهبون إليه، أن يقولوا إنّه يتّحد به كما كان، أو خرج من أن يكون متّحدًا به. فهذه جملة ما تحتمله قسمة العقل في الاتّحاد. ونحن نبيّن فساد جميعه ثم نبطل قولهم في عبادة المسيح وما يتعلّق به. (مغ٥، ١١٤، ٦)

- إنّ اللاهوت لو جاز أن يتّحد بالناسوت ويصير شيئًا واحدًا، لجاز أن يصير الجوهران بالمجاورة جوهرًا واحدًا، أو العرض بحلوله في الجوهر مع العرض شيئًا واحدًا، أو الأعراض باجتماعها في المحل الواحد تصير شيئًا واحدًا. فإذا بطل ذلك، ولم يؤثّر تعلّق الشيء بغيره في هذا الباب على اختلاف وجوه التعلّق فيه، بطل القول بأنّ اللاهوت باتّحاده بالناسوت صارا شيئًا واحدًا. وبعد، فلو جاز ما قالوه، لوجب أن يستحيل الموت على الناسوت، إذ قد صار باتّحاد اللاهوت به شيئًا واحدًا، وخرج عن طبيعته الناسوتية، وجواز الموت عليه مما يختصّ به الناسوت. وبعد، فيجب على قولهم أن يستحيل على المسيح، بعد الاتّحاد، كلُّ صفة تختصّ الإنسان وكلُّ فعل لا يجوز إلّا عليه، نحو الأكل والشرب والصلب والقتل والطول والعرض والعمق والحركة والزوال، لأنّه بالاتّحاد قد خرج عن طبيعته الناسوتية وجوهرها. وإلّا لم يكن لقولهم إنّه قد صار باتّحاد اللاهوت به شيئًا واحدًا، مع أن حاله على ما كان عليه، معنى ولا فائدة. (مغ٥، ١٣٧، ١٨)

- من عبّر عن الاتّحاد بالحلول والامتزاج من النسطوريّة والملكانيّة فقد أبعد، لأنّ من قولهم إنّهما لم يصيرا شيئًا واحدًا وإنّهما طبيعتان على ما كانا. ولو جاز أن يقال فيما هذه حاله اتّحد، لوجب في العَرَض إذا حلّ في المحل أن يوصف هو والمحل بأنّهما اتّحدا؛ وذلك فاسد. (مغ٥، ١٤٢، ٣)

إتّحد

- أمّا القول بأنّه (الإله) اتّحد بعيسى بمعنى أنّه حلّ فيه فإنّه يبطل بوجوه: منها أن كل شيء حلّ في شيء ووُجد فيه بعد أن لم يكن فيه لا يخلو من قسمين، إمّا أن يوجد فيه بأن يحدث كوجود العَرَض في الجوهر أو ينتقل إليه كانتقال الجوهر الذي يصير مجاورًا لغيره؛ ولا يعقل سوى هذين. لأنّا قد دللنا على أنّ الإنتقال لا يصحّ على ما لا حيِّز له، ولا يمكن أن يقال إنّه ينتقل ويحلّ فيه. فإن حصل القديم في عيسى بأن انتقل، اقتضى ذلك كونه جوهرًا. وإن وُجد فيه بأن حلّه وحدث فيه كحلول العرض، فهذا يوجب حدوثه. على أنّ الإنتقال إذا استحال عليه، فالحدوث أولى أن يستحيل عليه، لأنّ حدوث الموجود أشدّ استحالة من انتقال ما ليس بجوهر. (مغ٥، ١٢٦، ٤)

- مما يبطل قولهم إنّه اتّحد بمعنى أنّه حلّ فيه، أنّ كل شيء وُجد لا في محل يستحيل وجوده في محل. يدلّ على ذلك

أنّ الجوهر لمّا استحال حلوله في المحل استحال ذلك فيه على كل وجه؛ ولما صحّ حلول العرض في المحل وجب كونه حالًا فيه في كل حال؛ فيجب بطلان قولهم إنّه حلّ في عيسى بعد أن لم يكن حالًا فيه. (مغ٥، ١٣٠، ١٣)

- أمّا ما ذهب إليه أكثر اليعقوبية من أنّ جوهر الإله وجوهر الإنسان اتّحدا فصارا جوهرًا واحدًا أقنومًا واحدًا طبيعة واحدة فباطل. لأنّ الشيئين يستحيل أن يصيرا شيئًا واحدًا في الحقيقة، كما يستحيل أن يصير الشيء الواحد شيئين، وقد بيّنا في باب قبل هذا أن الشيء الواحد يستحيل أن يصير أشياء؛ وذلك يوجب استحالة كون الشيئين شيئًا واحدًا. (مغ٥، ١٣٧، ٥)

إتفاق

- إنّ المجاورة من صفات الأجسام وإنّ الحلول من أحكام الأعراض، وأمّا الاتّفاق في المشيئة فعلى أي وجه قالوه اقتضى أن يكون المتّحد مريدًا، فيجب أن يكون هو الحيّ، ويرجع الاتّحاد إليه لا إلى غيره من الأقانيم. (مجم١، ٢٢٤، ١٢)

- أمّا ما يقع من أفعال العباد على جهة الإتفاق من غير قصد، نحو ما يلحقه من الفزع عند الأمارات مما لا تتقدّم فيه الدواعي التي لا يقصد لأجلها إلى الأفعال، فلا بدّ من أن يكون ممن يصحّ أن لا يفعله على بعض الوجوه؛ فيدلّ ذلك على أنّه فعله، هذا إن جاز أن يقع من غير قصدنا. فأمّا إن كان بمنزلة سائر ما يلجأ إليه من الأمور التي نريدها وإن كانت مفارقة لفعل المختار، فلا كلام علينا فيه. (مغ٨، ٤٦، ١٦)

- إعلم، أنّ أحد ما يُعتمد في مذهبه (الجاحظ) أن نقول: إنّ النظر ووقوع المعرفة عنده، يجري في بابه مجرى ما يقع من الفعل بالحدْس والاتفاق، من غير قصد. وقد ثبت في كل فعل، هذا حاله، أنّه لا يجوز أن يستحقّ به الذمّ والمدح، ولا يدخل تحت التكليف، وذلك نحو أن نحكّ الذهب على المحكّ فنجده جيّدًا أو رديئًا. فاتّفاق ذلك لا يصحّ تعلّق المدح والذمّ به؛ وإن وافق، في بعض الأحوال، الإرادة؛ وكذلك لو هجم على بئر فوجد فيها كنزًا، لم يجز بذلك مدح؛ وإذا التفت ورأى من يَسُرُّه لم يجز أن يستحقّ به المدح؛ لما كانت هذه الأمور تقع بالاتفاق من غير معرفة متقدّمة، بأن الفعل يؤدّي إليه. (مغ١٢، ٣٢٤، ١٠)

إتقان

- بيّن الله تعالى أنّ أفعاله كلها متقنة، والإتقان يتضمّن الإحكام والحسن جميعًا؛ حتى لو كان مُحكمًا ولا يكون حسنًا لكان لا يوصف بالإتقان. (شرح، ٣٥٨، ٨)

إثبات

- إنّ الإثبات، في حقيقة اللغة، ما يصير به الشيء ثابتًا. ولذلك يقول القائل: أثبت السهم في القرطاس؛ إذا أوجده فيه،

واستعمل ذلك في الخبر المفيد لثبات الشيء ووجوده. (مغ١٢، ١٩، ١٦)

إثم

- إنّ من المعاصي ما يكون خطأ ومنها ما يكون عمدًا، فالإثم لا يكون إلّا عمدًا، والخطيئة قد تقع وهو غير عالم بها وذلك نحو أن يأكل ويعلم أنّه صائم وأن يأكل ولا يعلم ذلك، وإن كان في الأمرين قد يكون عاصيًا. (تن، ١٠٥، ٤)

آجال

- الذي يقوله شيوخنا، رحمهم الله، في ذلك: إنّ الآجال هي الأوقات، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته، وأجل موته هو وقت موته، فما علمه تعالى أنّ موته يحدث فيه من الأوقات هو أجل موته، لا أجل لموته غيره، ولا فرق بين المقتول وغيره؛ ولا يمتنع أن يكون المعلوم من حال المقتول أو الغريق أنّه لولا القتل وركوب البحر لعاشا مدّة زائدة، وكان يكون ذلك أجلًا لهما على جهة التقدير، وإن كان لا يقال الآن: إنّ ذلك أجلهما، ولذلك يمنعون من أن يكون للإنسان آجال أو أجلان، ويبطلون القول بأنّه لولا القتل لمات لا محالة، كما يبطلون القول بأنّه كان يعيش لا محالة، ولا يفرّقون في ذلك بين الجم الغفير والعدد اليسير إذا أتى القتلُ عليهم. (مغ١١، ٤، ٤)

إجتراح

- قال (أبو علي): وقد يكون من فعل العبد ما هو مُكْتَسب إذا كان خيرًا أو شرًّا إجتلبه بغيره من الأفعال؛ فأمّا أوّل أفعاله فلا يقال فيه أنّه مُكْتَسب وإنّما يُسمَّى إكتسابًا. وقد يكون في أفعاله ما لا يكون إكتسابًا إذا لم يُكْتَسب به نفعًا أو ضرًّا، كحركات الطفل والنائم والساهي. والاجتراح كالاكتساب، ومعنى ذلك الإستفادة، وإن كانت الإستفادة تستعمل في النفع فقط؛ والإكتساب والإجتراح يستعملان في الضرر والنفع جميعًا. وكل هذا يبيّن، من جهة اللغة، أنّ المُكتسِب لا بدّ من أن يكون فاعلًا ومُحدثًا؛ كما أنّ الخالق لا بدّ من كونه كذلك؛ وإن كان كلتا الصفتين تغيّر أمرًا زائدًا على الحدوث، ويدلّ على ذلك اطراد هذه اللفظة في المعنى الذي ذكرناه، فلا شيء يُجتَلب بالأفعال، ويُطلَب بها، من نفع وضرٍّ، إلّا ويقال إنّه كسب؛ ويقال لما وصل به إليه إنّه إكتساب. ولذلك سمّوا الجوارح كواسب. (مغ٨، ١٦٤، ١١)

اجتماع

- إنّ الاجتماع عرض، والعَرضَ لا يحلّ العَرضَ. (شرح، ١٠٦، ١٤)

اجتهاد

- إعلم - أنّ طريقة الاجتهاد لا تخالف طريقة القياس إلّا أنْ فيما يقع له في القياس عن دليل، ويتبع العلم يحصل في الاجتهاد عن إنفاذه ويتبع غالب الظنّ، وربما يكون الاجتهاد غير متعلّق بأصول

معيَّنة، وليس كذلك حال القياس. (مغ١٧، ٢٨٢، ١)

أجسام

- إنّ الأجسام معلومة بالإضطّرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعًا، وليس كذلك الأعراض. (شرح، ٩٤، ١١)
- إنّ الدلالة قد دلّت على أنّ الأجسام متماثلة، وإذا ثبت تماثلها لم يصحّ إلّا أن يستوي الكلّ في استحقاق الصفة الذاتية. (مجم١، ١٩٨، ١)

أجسام وأعراض مُحْدَثة

- إن قيل: فإذا ثبت أنّ الأجسام والأعراض مُحْدَثة، فما الدليل على أنّ لها مُحْدِثًا وفاعلًا؟ قيل: ينبغي أن تعلم أولًا إثبات حوادث هي أفعالنا، ثم تعلم أنّها إنّما كانت أفعالنا لأنّا أوجدناها وأحدثناها، ومن حيث كانت مُحْدَثة احتاجت إلى فاعل. ثم تعلم أنّ الأجسام وسائر الأعراض إذا كانا محدثين فلا بدّ من مُحدَث، ثم تعلم أنّ ذلك المُحدِث لا يجوز أن يكون إلّا مخالفنا، وهو القديم تعالى. (مخت، ١٧٨، ٢)

أجل

- إن أجل الإنسان في الحياة هو وقت حياته، وأجله في الموت هو وقت موته، فإذا كان موته لا يقع إلّا في وقت واحد في الدنيا كان مقتولًا أو غير مقتول فأجله واحد، والمراد بذلك، ثمَّ قضى أجلًا في الدنيا لأنّها دار الفناء وأجل مسمّى عنده وهو أوقات حياتهم في الآخرة التي لا انقطاع لها بين ذلك، أن الآخرة دار البقاء ولذلك قال بعده ﴿ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ (الأنعام: ٢) فإنّما وقع ذلك منهم في باب الإعادة في الآخرة. (تن، ١٢٧، ٨)
- إنّ الأجل هو الوقت الذي يعيش المرء إليه، فسواء انقطعت حياته بالقتل أو بإماتة الله تعالى إيّاه، فذلك الوقت هو أجله لا أجل له سواه، والعبد قادر على كل أحد، لكن ما المعلوم خلافه لا يقع لأنّه لا يصحّ أن يفعله. (تن، ١٤٦، ١٢)
- إعلم أنّ الأجل إنّما هو الوقت، وأمّا في العرف فإنّما يُستعمل في أوقات مخصوصة، نحو أجل الحياة وأجل الموت وأجل الدين، ولا يكادون يستعملونه في غير ذلك. (شرح، ٧٨١، ٢)
- إنّ الأجل هو الوقت الحادث، وإن كان من جهة الاستعمال قد غلب على أوقات الحياة والممات، فإذا صحّ ذلك فكل وقت قد علم تعالى أنّ العبد يموت فيه وحكم بذلك وأخبر عنه؛ فقد جعله أجلًا لموته، فلا يجوز أن يتقدّم موته هذا الوقت ولا يتأخّر، لا لأنّه تعالى لا يقدر على تقديم موته، وتأخيره، لأنّه عزّ وجلّ لو لم يقدر على ذلك، من حيث علم أنّه لا يقع، لوجب أن لا يوصف بالقدرة على الضدّين، لأنّه قد علم في أحدهما أنّه لا يقع، ولوجب ألّا يوصف، بالقدرة على أن يزيد في المكلّفين من علم أنّه لا يكلّفه ولا يخلقه، ولوجب إذا علم أنّ الشيء يوجد

لا محالة أن لا يقدر على خلافه، وهذا يوجب وقوع أفعاله على طريقة الاضطرار، وكفى بهم خزيًا أن تؤدّيهم هذه المقالة إلى أن يقولوا في الله تعالى بمثل مقالتهم في العبد بالجبر. (متش١، ٢٨٠، ١١)

- إعلم أنّ الأجل هو وقت مخصوص. ومعنى ذلك أنّه ما لم يتقدّم كلام أو كتابة يتبيّن بهما حدوث هذا الشيء عند غيره لم يُسمَّ أجلًا. وعلى ذلك تدخل الآجال في الديون وفي أثمان الأشياء. ولا يكون كذلك إلّا بقول من المتعاقدَين واشتراط منهما، وإلّا فالإطلاق لا يقتضي ذلك. وقد حكى في الكتاب أنّ شيوخنا ربّما أطلقوا القول بأنّ الأجل هو الوقت، وأنّ كل وقت أجل. ثم بيّن أن الأولى ما ذكرناه من تقدّم الاشتراط وإقامة الدلالة على حصول هذا الشيء عند غيره بقول أو كتابة. وعلى نحو ذلك وصفه الله عزّ وجلّ بأنه مُسمّى فقال ﴿وَأَجَلٌ مُسَمًّى﴾ (الأنعام: ٢؛ طه: ١٢٩؛ الروم: ٨؛ الأحقاف: ٣). (مجم٢، ٤٠٦، ٢)

- إنّ الذي يصحّ أن يُجعل أجلًا هو الثابت دون المقدَّر. ومعلوم أن الوقت الذي حدث فيه موته هو هذا الوقت دون غيره من الأوقات. فلم يصحّ أن يُجعل ذلك الوقت أجلًا له من دون أن يكون له ثبات، ولأجْل هذا التقدير لا يجب إطلاق هذه التسمية. (مجم٢، ٤١٣، ٩)

- حكي عن المعتزلة: أنّ الأجل هو الوقت الذي يموت فيه العبد إن لم يُقتل فيه، أو لم يفعل ما يستحقّ به الزيادة في العمر، من صلة رحم وغيرها. قالوا: ووقت القتل، والوقت الذي ينتهي إليه من يزاد في عمره، أجلان؛ ويجوز أن يزيد الله في الأعمار وينقص منها؛ والآجال لا تَضطرّ القاتل إلى القتل؛ ولو لم يقتل المقتول كان الله أعلم كيف حاله، من موت في ذلك الوقت أو بقاء إلى تمام أجله؛ ولا عذر للقاتل في القتل، وافق قتله الأجل أو لم يوافقه. (مغ١١، ٣، ٨)

- قال (أبو الهذيل): ولا بدّ في كل حيّ من أجل محكوم له بأنّه يعيش إليه، فيكون أجلًا في الحقيقة وإن قُتل قبله، لأنّ الأجل هو الوقت المنتظَر، ولذلك لا يقال في الدين الحالّ: إنّه مؤجَّل، ويقال ذلك في المتأخّر. (مغ١١، ٤، ٢)

- إنّ جعله تعالى الأجل أجلًا له هو بأن يكتب ذلك أو يدلّ عليه إن لم يقتله القاتل وقد بيّنا أنّ ذلك لا يمنع من كونه قادرًا على قتله، وأن ذلك لا يوجب عليه لله لا قهرًا ولا تجهيلًا. فكيف يجب إذا جوّزنا لو لم يقتله القاتل أن يعيش. (مغ١١، ٦، ١٩)

- إنّا لا نجعل الأجل إلّا الوقت الذي يُقتل فيه. وقد علمنا أنّه لا يجب القضاء بأنّه كان يموت في تلك الحال لو لم يقتله القاتل، من حيث نقدر فنقول: كان يجوز لولا قَتْل القاتل له أن يكون الصلاح أن يعيش مدّة من الزمان، كما لا يجب مثل ذلك فيمن مات بالغرق والهدم وسائر الأسباب التي يجوز أن يعيش لو لم تحدث. وإنّما كان يجب البَدَاء لو خرج

تعالى من أن يعلم بما كان عالمًا به، أو ظهر له ما لم يكن عالمًا به ووَجَد مِن فعله ما يقتضي ذلك فيه. وتجويزنا أن يعيش مدّة لو لم يقتله القاتل ليس ببَدَاء، ولا يدلّ عليه، فكيف يُمنع من ذلك لهذه العلّة، ولو جاز التعلُّق بذلك فيما قال لجاز أن يقال فيمن مات ببعض الأسباب التي حدثت عند اختياره من غرق وهدم: إنّه يوجب البَدَاء لو جوّزنا أن يبقى بعد ذلك لو لم يختر ذلك السبب. (مغ١١، ٧، ٣)

- إنّ جعله تعالى الأجل أجلًا له هو بشرط ألّا يتقدّم القتل، فكأنّه تعالى كتب في اللوح المحفوظ بأنّ زيدًا يعيش مائة سنة إن لم يقتل وهو ابن خمسين، ويكون ذلك أجله، وإذا قُتل وهو ابن خمسين فهذا أجله، وأنا أعلم أنّه سيقتل في هذه الحال لا محالة، فهذا منه تعالى يوجب أنّ أجله حال القتل دون الحال الثاني. (مغ١١، ١٧، ٣)

- الأجل هو الوقت؛ لأنّ وقت الشيء هو أجله. ألا ترى أنّ الوقت الذي يحلّ فيه الدَّيْن يُقال: هو أجل الدَّيْن، والوقت الذي ينزل فيه بالعبد الموت يقال: إنّه أجل الموت. (مغ١١، ٢٠، ٩)

- إنّ أجل المرء هو وقت الموت، وإنّه متى قيل في الحي إنّه قطع أجله فهو على ضرب من التقدير والمجاز، وبيّنّا أنّه لا يمتنع مع ذلك في القادر أن يقتل من لولا قتله لكان يعيش مدّة من الزمان. (مغ١٣، ٥٤٧، ٣)

أجل الشيء

- إعلم أنّ الذي يقوله مشايخنا رحمهم الله إنّ أجل الشيء وقته، والوقت هو الحادث الذي تعلّق حدوث غيره به، أي حادث كان، ولذلك يصحّ من الإنسان أن يجعل كل حادث يشار إليه وقتًا لغيره، وإنّما يوقت أحد الحادثين بالآخر بحسب الفائدة. ولذلك يصحّ من زيد أن يجعل طلوع الشمس وقتًا لقدوم عمرو وإذا علم المخاطب طلوع الشمس، وجهل متى يَقْدَمُ عمرو، ويصحّ من غيره إذا كان المخاطِب عالمًا بقدوم زيد ويكون جاهلًا بطلوع الشمس أن يجعل قدوم زيد وقتًا لطلوع الشمس، وإنّما يمتنع من الموقِّت الواحد أن يجعل الوقت موقّتًا به، لأنّ المُخاطِب لا بدّ من أن يكون عارفًا بأحدهما دون الآخر، فبحسب حاله يصحّ أن يجعل الشيء وقتًا لغيره، ولذلك يصحّ منه إذا خاطب اثنين أن يجعل ما جعله وقتًا في خطاب أحدهما موقّتًا في خطاب الآخر. وكذلك القول في خطاب الواحد في زمانين. (مغ١١، ١٨، ١١)

أجل مسمّى

- أمّا التعلُّق بقوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ (الأنعام: ٢) فالمراد به آجال حياتهم في الآخرة. ولذلك عمّ الجميع بذلك: المقتول وغيره، ولذلك أضاف إليه فقال وأجل مُسمّى عنده من حيث كانت الآخرة قد أزيل (فيها) تملّك سائر الناس، ولا

يتصرَّف في العباد غيره تعالى. (مغ١١، ٢٤، ٩)

أجل الموت

- أمّا أجل الموت فمُحال أن يكون لطفًا لهذا الميّت مع أنّه قد قطعه عن التكليف. ولكنّه ليس يمتنع أن يكون علمه بأنّه يموت يصير لطفًا له، أو موته يصير لطفًا لغيره كما أنّ موت ولده الصغير يجوز أن يكون لطفًا له. بل لا بدّ في الإماتة إذا حصل عندها ألَمْ أن يُقضى بثبوت لطف فيه لبعض المُكلَّفين على ما تقدّم ذكره. (مجم٢، ٤١٧، ٧)

إجماع

- صورة الإجماع: حصول مشاركة البعض للبعض، فيما نسب إلى أنّه إجماعهم فما كان هذا حاله، يوصف بأنّه إجماع، متى كان ذلك من جهتهم، على وجه التعمّد والقصد، لأن ما يقع على حدّ السهو لا معتبر به، وما يشتركون فيه باضطرار لا معتبر به؛ ولا فرق بين أن يكون اتّفاقهم في ذلك واشتراكهم فيه في وقت واحد، أو أوقات؛ كما لا فرق في ذلك بين الأفعال المختلفة، وإن اشتركوا في أفعال القلوب، أو أفعال الجوارح أو غيرهما، والحال واحدة في أنّه إجماع. (مغ١٧، ١٥٣، ٦)
- الصحيح في إجماع الذي هو حجّة؛ أن يكون إجماع المؤمنين، فإن علمناهم بأعيانهم لم يعتبر إلّا إجماعهم، ولو لم نعلمهم اعتبرنا إجماعهم بعلم دخولهم في جملتهم، ولم نعتبر لمن يعلم أنّه ليس من المؤمنين من يلزم تكفيره كالمشبهة، والمجبرة، ولا من يلزم تضليله، وتفسيقه، كالخوارج ومن يجري مجراهم. وهذه الطريقة هي التي اعتبرها "أبو علي" في الشهداء الذين اعتمد على إجماعهم؛ وكل قائل بالإجماع إنّما اعتبر في الإجماع الذي جعله حجّة ما اقتضاه دليله، فمن عوّل على هذا الدليل اعتبر بإجماع المؤمنين على الوجه الذي ذكرناه، ومن اعتبر الشهداء فكمثل؛ لأن الشهداء هم المؤمنون؛ ومن اعتمد الخبر جعل الإجماع إجماع كل الأمّة المصدّقة بالرسول. (مغ١٧، ١٦٨، ١٠)

أجناس

- أمّا قدرته (الله) على كل جنس فلأنّ الأجناس على ضربين: أحدهما يختصّ هو تعالى بالقدرة عليه فلا يحتاج إلى دلالة على قدرته عليه. والثاني يكون داخلًا تحت قُدَر العباد فيجب أن يكون تعالى عليه أقْدَر لأنّ حاله في كونه قادرًا أكمل من حالنا في كوننا قادرين. (مجم١، ١٠٨، ١٤)
- إنّ الأجناس لا تتعلّق، في كونها أجناسًا، بالفاعلين، وإنّما يتعلّق حدوثها بهم. وكذلك منعنا من أن يصحّ من القادر أن يقلب الأجناس؛ لأنّ الذي يصحُّ منه، من حيث كان قادرًا على إحداث الأجناس، الذي لا يؤثّر في دخولها في كونها أجناسًا

ولا في خروجها عنه، وإنّما يؤثّر في ظهور ذلك للمدركين الذين لا يعلمون اختلاف الأجناس إلّا عند الإدراك. (مغ١٥، ١٥٢، ٢٢)

إحباط وتكفير

- إعلم أنّ المُكلّف لا يخلو؛ إمّا تخلص طاعاته ومعاصيه، أو يكون قد جمع بينهما؛ وإذا كان قد جمع بينهما فلا يخلو؛ إمّا أن تتساوى طاعاته ومعاصيه، أو يزيد أحدهما على الآخر فإنّه لا بدّ من أن يسقط الأقل بالأكثر؛ وإن شئت أوردت ذلك على وجه آخر، فقلت: إنّ المُكلّف لا يخلو؛ إمّا أن يستحقّ الثواب أو أن يستحقّ العقاب من كل واحد منهما قدرًا واحدًا، أو يستحقّ من أحدهما أكثر مما يستحقّ من الآخر. لا يجوز أن يستحقّ من كل واحد منهما قدْرًا واحدًا لما قد مرّ، وإذا استحقّ من أحدهما أكثر من الآخر فإنّ الأقل لا بدّ من أن يسقط بالأكثر ويزول، وهذا هو القول بالإحباط والتكفير على ما قاله المشايخ. (شرح، ٦٢٤، ١٩)

إحتياج

- إنّما نعني بالاحتياج أنّ لحالة من أحوالنا فيه تأثير، والذي يدلّ على ذلك، هو أنّها (تصرفاتنا) تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال محقّقًا وإمّا مقدّرًا، فلولا أنّها محتاجة إلينا متعلّقة بنا وإلّا كان لا يجب فيها هذه القضية، كما في تصرّف الغير، وكما في اللون. وأمّا الذي يدلّ على أنّها إنّما احتاجت إلينا لحدوثها، فهو أنّ حدوثها هو الذي يقف على قصدنا ودواعينا نفيًا وإثباتًا. وبعد فإنّه لا يخلو؛ إمّا أن تكون محتاجة لاستمرار وجودها، أو لاستمرار عدمها، أو لتجدّد وجودها. لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار عدمها لأنّها قد كانت مستمرّة العدم ولم تكن، ولا أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار وجودها لأنّها تبقى مستمرّة الوجود وإن خرجنا عن كوننا أحياء فضلًا عن كوننا قادرين، فلم يبق إلّا أن تكون محتاجة إلينا لتجدّد وجودها وهو الحدوث، فصحّ القياس. (شرح، ١١٨، ١٤)

إحداث

- إنّ القادر لا بدّ من أن يؤثّر في تحصيل صفة لم تكن، وهذا إنّما يتأتّى في الإحداث. فأمّا الإعدام فلا يصحّ ذلك فيه إذ ليس للمعدوم بكونه معدومًا صفة. وعلى هذا الأصل قلنا للمجبرة: إذا لم يصحّ أن تكون للفعل صفة يُرجع بها إلى كونه كسبًا فيجب أن لا يصحّ تعليقه بالفاعل. (مجم٢، ٢٩٥، ١٢)

إحداث ثانٍ بعد حدوث أول

- في ذكر ما له يكون المُعاد مُعادًا اختلف المتكلّمون في ذلك. فمنهم من قال: إنّه يكون مُعادًا لِعلّة لولاها لم يكن كذلك؛ كما أنّ المتحرّك إنّما يتحرّك لعلّة؛ لأنّه كما يجوز بدلًا من كونه متحرّكًا أن يكون

ساكنًا، فكذلك يصحّ بدلًا من كونه مُعَادًا أن يكون غير معاد، فيجب أن يختصّ بكونه مُعادًا لعلّة. قالوا: وقد يجوز أن يكون الشيء حادثًا مُعَادًا وحادثًا غير مُعاد. فإذا اشتركا في الحدوث واستبدّ أحدهما بحكم زائد فيجب أن يكون ذلك لعلّة، كما أن المتحرّك والساكن لمّا اجتمعا في الوجود (و) استبدّ كل واحد منهما بحكم زائد، وجب أن يكون ذلك لعلّة. والصحيح عند شيوخنا - رحمهم الله - أن يكون معادًا لا لعلّة، لكن لأنّه إحداث ثانيًا بعد حدوث أول. فلما أعيد ثانيًا إلى الوجود الذي كان له وزال وُصف بهذه الصفة لهذه الفائدة وإن لم يكن هناك علّة. ويدلّ على ذلك أنّه إذا ثبت في المحدَث أنّه يحدث لا لعلّة، فكذلك القول في المُعَاد، لأنّه لم يحصل فيه إلّا إحداث ذاته في المعنى. (مغ١١، ٤٥٦، ١٢)

إحسان

- إنّ الإحسان من حيث كان إحسانًا، يختصّ بصفة زائدة على جنسه، ولا يحتاج إلى اشتراط نفي القبح عنه. لأنّ وصفنا له بالحسن يقتضيه. فكذلك القول في الواجب المضيّق والمخيّر فيه. (مغ٦/١، ٧٥، ٧)

- في بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأيّام وما يتّصل بذلك: اعلم أنّ ذلك إنّما يحسن منه تعالى على وجوه ثلاثة: أحدها لينفعه، والآخر لينفع به، والثالث لأنّه أراده لخلق ما ذكرناه، مع تعرّي الكلّ من وجوه القبح. وقد دخل فيما ذكرناه ما يخلقه تعالى لينفعه ولينفع به جميعًا؛ لأنّ الشيء إذا حَسُنَ لكل واحد من الوجهين فبأن يحسن متى حصلا فيه أولى. ولم يُذكر في ذلك خلق من يخلقه ليفعل به المستحقّ، لأنّ ذلك لا يحسن أولًا، وإنّما يحسن أن يخلقه لهذه البغية ثانيًا. فإذا حسن أن يخلق تعالى الخلق لينفعه تفضّلًا، ويعرّضه للثواب والمدح، وينفعه بالتعويض على الآلام حَسُن منه أن يخلق غير المكلّف للتفضّل والتعويض جميعًا. وقد بيّنا أنّ المنافع على ضربين: مستحَقّ وغير مستحَقّ، وأنّ المستحقّ منه قد يكون مستحقًّا على وجه التعظيم والإكرام فيكون ثوابًا، وقد يكون مستحقًّا على وجه العوض والبدل، وبيّنا لكل واحد منهما مثالًا في الشاهد، وبيّنا أنّ ما ليس بمستحقّ يكون إحسانًا وتفضّلًا، وبيّنا أنّ ما أدّى إلى المنافع يكون في حكمه، وإن كان شاقًّا على فاعله، وإنّما يحسن متى أدّى إلى نفع يُوفِي عليه، ومتى لم يُشقّ على فاعله البتّة فإنّه يَحسُن إذا أدّى إلى أيّ منفعة كان متى عَرِي من وجوه القبح. فإذا صحّت هذه الجملة حَسُن من القديم تعالى أن يخلق الخلق لينفعه على بعض الوجوه التي قدّمناها أو كلّها. (مغ١١، ١٠١، ٩)

- أمّا الإحسان فهو عبارة عن النعمة، لأنّ كل من وُصف بأنّه منعم على غيره، يوصف بأنّه مُحسن إليه، فالطريقة فيهما واحدة. (مغ١٤، ٤٠، ٧)

- المُحسِنات العقليّة هي على ضربين: أحدهما (ما) لا صفة له زائدة على حسنه، وهو الذي يُسمّى مباحًا، من حيث عَرَف فاعله أنّه لا مَضَرّة عليه في فعله، ولا في ألّا يفعل، ولا يستحقّ به المدح، وما هذا حاله لا مدخل له في التكليف، كما لا مدخل له فيه الواقع من الساهي، وعلى حدّ الإلجاء. والضرب الثاني: ما يختصّ بصفة زائدة على حسنه، تقتضي دخوله في أن يستحقّ به المدح. وهذا على ضربين: أحدهما يحصل كذلك لصفة تخصّه، والآخر لأنّه يسهّل فعل غيره من الواجبات، فالأوّل كالإحسان والتفضّل، واجتلاب المنفعة لنفسه، والثاني كالنوافل الشرعيّة، ويدخل فيه النهي عن المنكر من جهة العقل، ويدخل فيه مدح من فَعَل الواجب، لأنّ ذلك مما لا يجب على أهل العقول، كما يلزمهم الفصل بين المُحسِن والمسيء، لأنّ هناك إنّما وجب الفصل لأمر يتعلّق به، وليس كذلك حال الوجه الأوّل. (مغ١٤، ١٧١، ١٢)

أحكام

- قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنّه تعالى لو ألجأ العبد إلى الجهل والكذب، كان لا يستحقّ به الذمّ والعقاب، ولكان مقدورًا في فعله. وإن كان الإلجاء، إذا لم يؤثّر في الوجه الذي له قَبُح، لم يُخرِجه عن كونه قبيحًا. ولذلك قلنا: إنّ نهيه عن هذا القبيح لا يَحْسُن. وكذلك لا يَحْسُن أمره بالحُسْن مع الإلجاء. وهذا، نحو الهارب من سبع يقبل عليه، يخشى أن يفترسه؛ فلذلك صار ما يلحقه من الحكم كأنّه فعل السبع، فوجب العَوض عليه، على ما نشرحه في كتاب العوض. فصار الإلجاء من حيث أخرج المُلْجَأ من أن يتعلّق الفعل باختياره، مصيرًا للفعل في الحكم كأنّه فعل غيره. فوجب أن تزول عنه الأحكام التي من شأنها أن تتبع اختياره للأفعال، وتثبت فيه أحكام ما لا يتعلّق فيه باختياره. (مغ٨، ١٧٣، ٢)

- إنّما يعني شيوخنا، رحمهم الله بقولهم: إنّ الإلجاء آكد من الإيجاب؛ أنّه أبلغ منه فيما لو يفعل، وأنّه كهو في استحقاق الذمّ بأن لا يفعل، لا أنّ معنى الوجوب في الحقيقة يصحّ فيه. وقد يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل الواجب، وأحكامه أحكام القبيح، فلا وجه لشرح القول فيه. وقد يستحقّ المدح بأن لا يفعل القبيح، إذا كان له إلى فعله داعٍ. والقول فيه، كالقول في فعل الواجب. وإنّما تحصل هذه الأحكام، لمن يصحّ أن يُحدِث الفعل. فمتى أحدثه على بعض الوجوه، ولم يفعله مع التمكّن وزوال الأعذار، تعلّقت هذه الأحكام به. ولهذا قلنا إنّ المُجبِرة لا يصحّ لها القول بشيء من هذه الأحكام في الشاهد، لإضافتها هذه الأفعال إلى القديم، جلّ وعزّ. وفي هذا إفساد طريق إثباته في الغائب. (مغ٨، ١٧٦، ١٥)

إحكام

- وقوله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ

فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١) يدلّ على أنّ الكتاب مُحدَث، وأن كلامه مفعول؛ لأنّه تعالى وصفه بأنه (أُحكم) والإحكام لا يكون إلّا في الفعل الذي ينفصل حاله بالإحكام من حال المختَل المنتقض من الأفعال. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ (هود: ١) يدلّ أيضًا عليه؛ لأنّ التفصيل لا يصحّ في القديم، وإنّما يصحّ في الفعل المدبّر إذا فعل على وجه يفارق الأفعال المجملة التي لم تنفصل بالتدبير والتقدير. وقوله: ﴿مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١) يدلّ أيضًا على حدوثه؛ لأنّ القديم لا يجوز أن يضاف إلى أنّه من لدن غيره، وإنّما يطلق ذلك في الأفعال الصادرة عن الفاعل، فيقال: إنها من لدنه، ومن قبله، ولو كان الكتاب والقرآن قديمًا لم يكن بأن يضاف إلى الله تعالى وأنّه من لَدُنه، بأولى من أن يكون تعالى مضافًا إليه، على هذا الوجه. (متش١، ٣٧٣، ٤)

أحكام الأفعال

- إمّا أن يكون (الفعل) مما له مدخل في استحقاق الذمّ به أو لا مدخل له في استحقاق الذمّ به. فإن كان له مدخل في استحقاق الذمّ به فإمّا أن يكون ذلك بالفعل فهو القبيح فإمّا بالإخلال به فهو الواجب. وما ليس له مدخل في استحقاق الذمّ به فإمّا أن لا يكون له مدخل في استحقاق المدح به أو له مدخل في استحقاق المدح به. فالأوّل نحو المباح. والثاني على ضربين. أحدهما لا مدخل له في استحقاق الذمّ به مع أن يستحقّ به المدح. والثاني لاستحقاق الذمّ فيه مدخل مع أنّه يستحقّ به المدح. فالأوّل هو الذي نسمّيه ندبًا وما شاكله. وهو على ضربين: أحدهما يكون مقصورًا على فاعله وإنّما يسمّى بأنّه ندبٌ ونفل وما شاكله. وإمّا أن يتعدّاه إلى غيره فيسمّى إحسانًا وتفضّلًا وتطوّعًا إلى ما شاكله. والثاني هو الذي يسمّى واجبًا. ثم هذا الواجب إمّا أن يكون معيّنًا لا يقوم غير مقامه، وإن كان يتضيّق في حال أو يتّسعُ في أخرى كنحو ردّ الوديعة والنظر في طريق معرفة الله تعالى. وإمّا أن يقوم غير مقامه. وهذا على ضربين: أحدهما أن يقوم فعل من الأفعال مقام هذا الفعل كما نقول في الواجبات المخيّر فيها. وإمّا أن يقوم فعل غيره أيضًا مقامه كما يقوله في فروض الكفايات وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى ما شاكل ذلك. فكل هذه الأقسام التي ذكرناها من أحكام الأفعال يصُحّ ثبوتها في فعله تعالى إلّا القبيح. (مجم١، ٢٣١، ٢٦)

- في بيان أحكام الأفعال وما يتعلّق بالفاعل منها وما لا يتعلّق به وما يتّصل بذلك. إعلم أنّ للفعل أحكامًا ترجع إلى جنسه، ولا مدخل لذلك فيما نريد بيانه؛ وأحكامًا ترجع إلى فاعله، وإن كان لا بدّ من إعتبار صفته في ثبوت تلك الأحكام لفاعله. ولا بدّ أيضًا من إعتبار صفة الفاعل، فمتى كان الفعل قبيحًا صحّ أن يستحقّ به الذمّ إذا

كان بحيث يمكنه التحرّز منه لقبحه بأن يعلمه أو يتمكّن من معرفته. وكما يحسن ذمّه عليه، يحسن نهيه عنه إذا كان على صفة، ويستحقّ عليه العقوبة إذا كانت صفته ما ذكرناه، وكانت العقوبة متباينة فيه. ومتى كان الفاعل ممن يستحيل عليه العقوبة استحقّ الذمّ، واستحال استحقاقه للعقاب، كالقديم، تعالى؛ لأنّ استحقاق الشيء يتبع صحّة فعله. فإذا استحال ذلك، إمتنع إستحقاقه؛ ولا يخرج الفعل بذلك، من أن يصحّ أن يستحقّ به العقوبة إذا كانت ممكنة. (مغ٨، ١٦٩، ٢)

- إعلم أنّه متى لم تثبت في الشاهد أحكامُ الأفعال، لم يصحّ إثباتها في الغائب. لأنّ بالشاهد يُتطرّق إلى الغائب في هذا الباب، وإن كان في أحكام الأفعال ما يُعلم تعلّقه بالفعل على الجملة من فعل أي فاعل وجد؛ وإن صحّ أن يلتبس ذلك عند التعيين، كما نقوله في قبح الظلم وما يلحق فاعله من النقص والذمّ. فلو لم يصحّ في الشاهد إستحقاقُ المدح على الحَسن، لم يُعلم أنّه تعالى يستحقّ المدحَ على شيء من أفعاله. ولو لم يثبت إستحقاق الذمّ بالقبيح الواقع منّا، لم يصحّ تقدير ذلك في القديم تعالى لو فَعَل القبيحَ، ولما صحّ بمدحه بأنّه لا يظلم ولا يفعل القبائح، ولا صحّ أن ينزّه نفسه عن ذلك ولا أن ننزّهه عنه، ولبطل معنى التسبيح والتقديس والتحميد في أسمائه؛ وكل ذلك يبطل ما يقوله المجبرة. لأنّ ذلك يوجب زوال الذمّ والمدح عن الشاهد؛ وفي زوالهما، زوالُ ذلك عن الغائب. وفي ذلك إبطال ما عرفناه من أحكام الأفعال، وفيه إبطال التكليف أصلًا، فضلًا عن أن يتكلّم في أحوال المُكلّف وأفعاله. (مغ٨، ١٧٤، ١٦)

- قد بيّنا في أول "التعديل والتجوير" أنّه لا يمتنع في كثير من أحكام الأفعال أن يكون واجبًا فيها لشيء يرجع إلى حال الفاعل، كقولنا إنّ الاعتقاد يكون علمًا لكون فاعله عالمًا بالمعتقد، لكن ذلك متى ثبت وجبت المشاركة في الحكم عند مشاركة الفاعلين فيما يقتضيه من الصفة، فكذلك تجب المشاركة في التوليد عند مشاركة السببين فيما أوجب التوليد. (مغ٩، ٩٨، ٩)

- أحكام الأفعال تتعلّق بأحوالها دون ما يوجب لها تلك الأحوال وذلك يوجب اطراح التعلّق بوجوه القبح، وأنّه لا فصل بين أن يقبح لا للوجوه، لو صحّ ذلك فيه، وبين أن يقبح لها، أو لبعضها، كما لا فصل بين أن يحصل قادرًا لا للقدرة، لو صحّ ذلك منه وبين أن يحصل كذلك بالقدرة، ولذلك لم يجز تغيّر حكم القادر في صحّة الفعل، مع ارتفاع الموانع، ولم يجز بغير حكم القبيح، فيمن يمكنه التحرّز منه، ولا حكم الواجب في الإقدام عليه والإخلال به. (مغ١٤، ٣٦٣، ٣)

أحكام سمعية

- في بيان الأحكام التي تعلم بالسمع؛ وما يتّصل بذلك: قد بيّنا أنّه قد يعلم بالسمع ما له تعلّق بالتعبّد، لأنّه إنّما يرد من جهة

الحكيم، على طريقة الدلالة، ولا يجوز أن يدلّ المُكلَّف إلّا على ما يستفيد به العبادة، أو ما يتّصل بأمر تعبُّد وترغيب، وزجر، وتخويف. (مغ١٧، ٩٥، ٢)

- الأحكام المعقولة للأفعال إذا كانت معلومة بالعقل نسبت إليه، فقيل هي أحكام عقليّة، وإذا كانت تُعلَم بالسمع قيل هي أحكام سمعيّة، وحقيقة الأحكام لا تتغيّر، وإن انقسمت الإضافة لانقسام الأدلّة، التي بها تعلم؛ وكل حكم يعلم للفعل بضرورة العقل أو باكتسابه فلا وجه لإضافته إلى السمع؛ لأنّ السمع يرد فيه إذا ورد مؤكّدًا، وإنما يضاف إلى ذلك فيما لا يعلم لولا السمع. (مغ١٧، ١٠١، ١٨)

أحكام شرعية

- إعلم أنّ الخطاب على ضربين: أحدهما يدلّ على ما لولا الخطاب لما صحّ أن يُعلم بالعقل، والآخر يدلُّ على ما لولاه لأمكن أن يعرف بأدلّة العقول. ثم ينقسم ذلك، ففيه ما لولا الخطاب لأمكن أن يُعلم بأدلّة العقول، ويصحّ أن يعلم مع ذلك الخطابِ، فيكون كل واحد كصاحبه في أنّه يصحّ أن يُعلَم به الغرض. وفيه ما لولا الخطاب لأمكن أن يُعلَم بالعقل ولا يمكن أن يعلم إلّا به. فالأوّل هو الأحكام الشرعيّة، فإنّها إنّما تُعلَم بالخطاب وما يتّصل به، ولولاه لما صحّ أن يُعلَم بالعقل الصلوات الواجبة ولا شروطها ولا أوقاتها، وكذلك سائر العبادات الشرعيّة. والثاني هو القول في أنّه عزّ وجلّ لا يُرى، لأنّه يصحّ أن يُعلَم سمعًا وعقلًا، وكذلك كثير من مسائل الوعيد. والثالث بمنزلة التوحيد والعدل؛ لأنّ قوله عزّ وجلّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١) ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٩) و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) لا يُعلَم به التوحيد ونفي التشبيه والقول بالعدل، لأنّه متى لم يتقدّم للإنسان المعرفة بهذه الأمور، لم يُعلَم أنّ خطابه تعالى حق، فكيف يمكنه أن يحتجّ فيما إن لم تتقدّم معرفته به لم يعلم صحّته؟. (متش١، ٣٥، ١٧)

أحكام عقلية

- الأحكام المعقولة للأفعال إذا كانت معلومة بالعقل نسبت إليه، فقيل هي أحكام عقليّة، وإذا كانت تُعلَم بالسمع قيل هي أحكام سمعيّة، وحقيقة الأحكام لا تتغيّر، وإن انقسمت الإضافة لانقسام الأدلّة، التي بها تعلم؛ وكل حكم يعلم للفعل بضرورة العقل أو باكتسابه فلا وجه لإضافته إلى السمع؛ لأنّ السمع يرد فيه إذا ورد مؤكّدًا، وإنما يضاف إلى ذلك فيما لا يعلم لولا السمع. (مغ١٧، ١٠١، ١٨)

أحكام الفعل

- قال شيوخنا، رحمهم الله، للمجبرة: لو فعل تعالى في العبد القدرة الموجبةَ للفعل، أو الإرادة الموجبةَ، أو أراد منه ذلك وأراد به موجبه، أو خلق له اللطف الموجب، لوجب أن لا يستحقّ الذمّ على

ذلك أصلًا ولا العقاب؛ ولما صحّ تعلّق شيء من أحكام الفعل به، ولو كان الفعل من جهته يحدث أيضًا؛ فكيف إذا كان تعالى هو المُحدِث له؟. (مغ٨، ١٧٤، ٣)

- أمّا ما يتعلّق بالفعل من اشتقاق الإسم وإجراء الأسماء على فاعله، فإنّما لم نعدّه في أحكام الفعل، لأنّ الفعل لا يقتضيه، ولأنّه كلام في عبارة. وقد كان يجوز في المواضعة خلافهُ، ولذلك يختلف في اللغات. وما يقتضيه الفعل من الأحكام لا يختلف في العقول، وإنّما يُذكر ذلك، لأنّه يشوبه الذمّ فيصير بمنزلة الذمّ. لأنّ الذمّ إذا لم يكن ما في النفس، وأريد به ما يجري، في اللسان، فهو بالأسماء المشتقّة وما جرى مجراها. ولذلك يُذمُّ من فعل الظلم، بأن يوصف بأنّه ظالم؛ كما يُذمّ بأنّه يستحقّ العقاب، وأنّه ملعون، إلى ما شاكله. فمتى قصد بالإلزام الذمُّ بالأسماء المشتقّة، فالكلام صحيح في المعنى. ومتى كان الإلزام إثبات الأسماء المشتقّة فقط، فالمقصد به أن نبيّن لهم أنّ قولَهم يقتضي الخروج من الإجماع، ويؤدّي إلى ما هو كفر عند الأمّة. (مغ٨، ١٧٤، ٦)

أحكام القُبْح والحُسْن

- لو كان الظلم يقبح لعلّة لوجب أن لا يقبح لاستحالة العلل عليه، لأنّها لا تختصّ به، من حيث يستحيل عليه الحلول وما يجري مجراه؟. ولوجب في الظلم أن يجوز أن يحسن إذا زالت تلك العلّة، أو وجدت العلّة المضادّة لها. وبطلان ذلك يبيّن فساد هذا القول. فيجب أن يكون إنّما يقبح لكونه ظلمًا، لأنه لا يمكن أن يقال إنّما يقبح لفاعله، ولا يراد به هذا الوجه، لأنّه كان يجوز أن يحسن - وهو ظلم - على بعض الوجوه. فلما بطل ذلك، صحّ ما ذكرناه، وصار قبح الظلم في أنّه واجب لكونه ظلمًا بمنزلة كون الخبر خبرًا وصدقًا، في أنّه إنّما يكون كذلك لوقوعه على بعض الوجوه. وإذا كانت الوجوه معقولة، لم يمتنع تعلّق الأحكام بها. وهذه الأحكام تجري مجرى الأحكام التابعة للحدوث بالفاعل لا لعلّة، فيجب أن يصحّ منه أن يوقعه على وجه دون وجه. ولذلك ترجع أحكام القُبْح والحُسْن إلى الفاعل من حيث تتعلّق به؛ ولذلك يحكم فيه بأنّه يقبح منه أن يحدثه، وأنّ القُبْح يختصّ حال الحدوث دون حال البقاء ليصحّ ما ذكرناه في قبحه، فما الذي يمنع في الظلم من أن يقبح لكونه ظلمًا، ويكون الدليل على ذلك أنّ عند العلم بكونه ظلمًا، يعلم العاقل قبحه، ومتى لم يعلمه كذلك، لم يعلم قبحه، بل يجوز أن يعلمه حسنًا. فيجب أن يكون الوجه في قُبْحه ما عند العلم به يُعلَم قُبْحه على ما بيّنا. (مغ١٣، ٢٨٩، ٩)

أحكام الكلام

- من أحكام الكلام أنّ البقاء عليه يستحيل، لأنّه إذا رجع به إلى الصوت ثم عرفنا استحالة البقاء على الصوت فكذلك الكلام. وقد خالفت "الكراميّة" في بقاء

الأصوات وفي غيرها من الأعراض. (مجم١، ٣٢٣، ٨)

أحكام مختصة بالقادر

- إعلم أنّ الأحكام المختصّة بالقادر على ضروب ثلاثة: أحدها: يجب فيه من حيث كان قادرًا فقط. والثاني: من حيث كان قادرًا لنفسه. والثالث: من حيث كان قادرًا بقدرة، فصحّة الفعل ترجع إلى كونه قادرًا فقط، والحاجة إلى الآلات وغيرها، وحصر المقدور على عدد، يُرجع إلى كونه قادرًا بقدرة، كما أنّ الحاجة إلى استعمال المحل وما بينه وبين المجال من المماسة: ترجع إلى القدرة، ولذلك تعلّق هذه الأحكام بالقادر بقدرة، ويحيلها فيه تعالى. فأمّا زوال الحصر عن المقدور، وإيجاد الفعل على حدّ الاختراع، وفقد الحاجة إلى الآلات والأسباب، والاختصاص بالقدرة على الجواهر وما شاكلها: فترجع إلى كونه قادرًا لنفسه، ولذلك يجوّزه عليه تعالى، ويحيله في القادر بقدرة. (مغ١٤، ٢١٤، ٢٠)

أحكام المعاني المتعلقة بأغيارها

- إنّ القُدَر لا يفترق حكمها في تعلّقها على الوجوه التي تتعلّق به بين حال الحدوث والبقاء لمّا اتّفقت الحالتان جميعًا في صحّة الفعل بالقدرة. وإنّما كان كذلك لأنّ تعلّقها هو لأمر يرجع إلى ذاتها، وذلك لا يتغيّر بالحدوث والبقاء. ولأجل هذا لم يصحّ إثبات القادر قادرًا إلّا والفعل صحيح منه على وجه مّا. وعلى هذا يجري حكم القديم جلّ وعزّ في كونه قادرًا لذاته. فصار كما يجب أن لا نسلب القدرة والقادر حقيقتهما في صحّة الفعل على الإطلاق أن لا نسلبهما كيفية التعلّق في كل حال. وعلى ذلك تجري أحكام المعاني المتعلّقة بأغيارها نحو العلم وما أشبهه. فأمّا إذا قلنا ببقائه أو قدّرناه باقيًا لم يختلف حكمه في الوجهين. (مجم٢، ١٠١، ٣)

أحكام معلّقة على علل موجبة

- أمّا ما حُكي عن بعض شيوخنا من امتناع إطلاق القول بأنّه تعالى خلق الخلق لعلّة، فيفارق ما تقوله الجبرية لأنّه إنّما أراد أنّه تعالى فعل هذه الأفعال لوجه الحكمة وهو ما يتّصل بالإحسان والإنعام، وعند حصول هذا الوجه لا يحتاج إلى تعليله بعلّة سوى ذلك. فلهذا لا يقال في المحسن: "لماذا أحسنتَ؟" لأنّ كون فعله إحسانًا كافٍ فيما لأجله يفعل. فكأنّ هذا الممتنع أراد أن يكون مع ثبات هذا الوجه لا معنى لإطلاق لفظ يُوهم الإيجاب، كما أنّ الأحكام المعلّقة على علل موجبة لا يجوز بعد حصول موجِب واحد أن تتطلّب غيره من الموجِبات. فهذه جملة صحيحة غير معترضة على ما قلناه. (مجم٢، ١٨٠، ١٢)

أحكام الموجبات

- قد استدلّ بما قاله أبو علي رحمه الله من

أنّ القدرة لو كانت لا تنفكّ من الفعل لوجب أن يكون لها تأثير المُوجبات، من حيث أحالوا وجودها إلّا والفعل موجود وهذا أبلغ ما يقال في أحكام الموجبات. فيجب أن يكون الفعل الواقع من فعل فاعلها وأن ترجع أحكامه إليه دوننا، لأنّه قد فعل ما يوجب هذا الفعل على أبلغ ما يمكن. فصار حكمه حكم السبب والمسبّب، فكما أنّا نُضيف المسبّب إلى فاعل السبب فكذلك يجب في القدرة ومقدورها. وهذا يُخرج فعلنا من أن يكون له تعلّق بنا. وإذا لم يتعلّق بنا لم يرجع حكمه إلينا كما لا يرجع حكم القدرة إلينا، لأنَّ أحدنا لا يوصف بالمدح والذمّ وما يتبعهما لِمَا أوجده الله فيه من القدرة، فكان ينبغي أن يحلّ الفعل محلّها. وقد عرفنا باضطرار خلاف ذلك فيما فعله من قبيح وحَسَن. ومتى أخرجوا أحدنا عن كونه فاعلًا ولم يثبتوا تعلّقًا لفعله به، فالقدرة لا يصحّ إثباتها فضلًا عن غير ذلك. (مجم٢، ١١٦، ٥)

أحوال التائب

- ذكر اختلاف أحوال التائب فيما يلزمه من التوبة. إعلم أنّه لا يجوز أن يكون مستحقًّا للعقاب إلّا والتوبة له لازمة، ومنه صحيحة، لأنّا قلنا إنّه مُكلَّف، وهذا حاله، والتوبة لا تصحّ منه، أوجب ذلك قبح تكليفه على ما تقدّم ذكره، ولا يجوز أن تلزمه التوبة إلّا وهو على حال معها تصحّ منه، وإلّا أوجب ذلك تكليف الفعل على وجه لا يصحّ وجوده عليه، وذلك بمنزلة تكليف ما لا يطاق. (مغ١٤، ٣٨٨، ١٦)

أحوال الفاعلين

- إعلم أنّ القسمة التي نذكرها في اختلاف أحوال الفاعلين منّا في أفعالهم هي مثبتة على أنّ القدرة سابقة للفعل وليست موجبة له. فحينئذٍ تعتبر حال الفاعل بما تقترن به من الوجوه التي تغيّر أحكام الأفعال. وقد قال في الكتاب لا يخرج فعل العبد من وجوه ثلاثة: أحدها أن يقع مع الإكراه والحمل. والثاني يقع مؤثّرًا له مختارًا في فعله. والثالث أن يقع على وجه السهو. وقد كانت القسمة الصحيحة تقتضي أن يقال: إمّا أن يفعل وهو عالم به أو يفعله وليس بعالم. وإذا كان عالمًا فأمّا أن يكون هناك إلجاء أو لا يكون هناك إلجاء. فأمّا فعل الساهي فلا مدخل له في التكليف والأمر والنهي والذمّ والمدح. وقد اختلف "شيوخنا" في هل يصحّ وصفه بالقبيح والحسن أم لا على ما تقدّم القول فيه. (مجم١، ٣٦٤، ٣)

أحوال القادر

- إنّ أحوال القادر تتفاوت فيما يتأتّى منه من زيادة الفعل ونقصانه وما هو عليه كما كان. فليس إلّا أنّه يعرض عليه في بعض الأحوال معانٍ تزيد وتنقص، فلزيادتها يكثر الفعل ولنقصانها يقلّ. وهذا يقتضي أنّ الذي به يقدر هو غيره. (مجم٢، ٢٨، ١٠)

أحوال المكلَّفين

- إنّ أحوال المكلَّفين لا تخرج عن أقسام ثلاثة: إمّا أن يكون المعلوم من حالهم التمسّك بسائر ما كُلِّفوه عقلًا من كل وجه، تمسّكوا بشريعة أو لم يتمسّكوا بها - فمن هذا حاله لا تحسن بعثة الرسول إليه. أو يكون المعلوم من حالهم أنّهم لا يتمسّكون بما في عقولهم أو ببعضها، وأنّ بعثة الرسول لا تؤثّر في حالهم البتّة، حتى لو تمسّكوا بكل الشرائع لكان حالهم فيما يأتون من جهة العقول ويذرون لا يختلف - فمن هذا حاله أيضًا لا تحسن بعثة الرسول إليه، لأنّ في هذا الوجه، والوجه الأول، لا يكون ما يحملونه مصلحة لمن هذه حاله؛ لأنّه، إذا كان يطيع على كل حال أو يعصى على كل حال، إمّا في الكل أو البعض فليس لهم فيما تحمله مصلحة، والبعثة لا تحسن. أو يكون المعلوم من حال المُكلَّف أنّه، إذا تمسّك ببعض الشرائع صلح في بعض ما كُلِّف عقلًا، واختار الواجب، ولولاه كان لا يختاره، أو انتقل أو انتهى عن القبيح على وجه لولاه كان لا ينتهي، أو يكون (أقرب) إلى ذلك، أو يسهل عليه القيام بذلك عنده، ولولاه لصعب، وكان أبعد من فعله على ما قدّمناه - فمن هذا حاله تحسن البعثة إليه؛ بل تجب على ما تقدّم القول فيه. (مغ١٥، ٩٧، ١٩)

أخبار

- إن الأخبار على ضربين: أحدهما: يوجب العلم وسكون النفس، كالخبر عن البلد وغيرها. والآخر: يعلم صحّته بالاستدلال كخبر الله وخبر رسوله وخبر الأمّة وخبر العدد الذين لا يتّفق الكذب منهم في الأمر الظاهر، فعلى هذين نقول في الديانات. (مخت، ٢٤٠، ٧)

- رتّب شيوخنا الكلام في الأخبار. فقال "أبو علي"، رحمه الله: إنّ من حقّه ألّا يكون طريقًا للعلم إلّا بأن تكون آحاده تقوّي الظنّ ولا يزال الظنّ يقوى، ثم يحصل العلم؛ وبيّن ذلك بما نجده في الشاهد من الأخبار التي هي طريق العلم. (مغ١٥، ٣٣٠، ١٠)

- قلنا في الأخبار: إنّها من الأصول العظيمة في باب التكليف لتعلّق ما ذكرناه من الفوائد بها. وليس لهذه الفوائد قسمة رابعة؛ لأنّ ما يحصل لسامع الخبر من الفائدة ليس هو بإدراك الخبر؛ وإنّما يحصل بالأمر الراجع إلى معنى الخبر ومضمونه. (مغ١٥، ٣٣١، ١٢)

إخبار

- ما يدلّ على وجوب الأفعال الشرعية من ضروب الأدلّة: قد يدلّ على ذلك ما يجري مجرى الخبر، وذلك نحو قوله جلّ وعزّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ (آل عمران: ٩٧). ونحو الإخبار بأنّه واجب، أو فرض، أو لازم، إلى سائر العبادات. (مغ١٧، ١٠٤، ٤)

أخبار متواترة

- ما يُعلم صدْقه اضطرارًا فكالأخبار المتواترة، نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أنّ النبي صلى الله عليه كان يتديّن بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة والحجّ إلى بيت الله الحرام وغير ذلك، فإنّ ما هذا سبيله يعلم اضطرارًا. وأقلّ العدد الذين يحصل العلم بخبرهم خمسة، حتى لا يجوز حصوله بخبر الأربعة. ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجه أخبروا، بل لا بدّ من أن يكون خبرهم مما عرفوه إضطرارًا، ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلم الضروري بتوحيد الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك، لمّا لم يعرفوه اضطرارًا. (شرح، ٧٦٨، ٦)

اختراع

- أمّا الاختراع، فلا شكّ أنّ القادر بالقدرة لا يقدر عليه، لأنّه إيجاد فعل متعدّ عنه من غير سبب، وهذا لا يتأتى من القادرين بالقدرة، إن لو صحّ ذلك لصحّ من أحدنا أن يمنع غيره من التصرّفات من غير أن يماسّه، أو يماسّ ما ماسّه، والمعلوم خلافه. (شرح، ٢٢٣، ٤)
- أمّا الإختراع فيتعذّر منه (الفاعل) لعلمنا بأنّه لا يقع على ما يدعوه الداعي إليه بدلالة أنّه لو أراد الفعل فيما بان منه لتعذّر إلّا بأن يكون هناك ضربٌ من الاتصال. ألا ترى أنّه لو أراد اختراع السكون في جسم الضعيف الذي يمشي على بُعْد منه لتعذّر ذلك عليه حتى إذا ماسّه تأتى منه؟ وهكذا لو أراد المريض أن يفعل الحركات في جوارحه مخترعةً بقدر قلبه لتعذّر ذلك عليه فدلّ أنّ الإختراع متعذّر بالقُدَر. فإذا كان الاختراع هو الوجه الذي يصُحّ حدوث الجسم عليه دون ما تقدّم من الوجوه بدلالة أنّا لو فعلناه ابتداءً في محلّ القدرة أو بسبب نوجد مسبّبه في محلّ القدرة لأدّى إلى صحّة حلول الجسم في الجسم. وهذا يقتضي أنّ الأجسام لا تتعاظم بالانضمام ولا بالمجاوزة وذلك باطل. ولو فعلناه بسبب نوجد مُسبّبه في غير محلّ القدرة لكان ذلك هو الاعتماد، وهذا ممّا لا يولِّد الجسم وإلّا كنّا لقدرتنا عليه وإن اختلفت أنواعهُ قادرين على الجسم. ومعلوم أنّه لا تتأتّى منّا الزيادة في الأجسام وإلّا كنّا إذا اعتمدنا في وعاء زمانًا طويلًا يمتلئ بالريح عند النفخ ليلًا، يقول قائل إنّه يتبدّد في الهواء وقد عرفنا فساد ذلك. (مجم١، ٨١، ٥)
- أمّا الاختراع وهو ما يتبدئ به القادر من دون أن يكون في محلّ القدرة فلن يصحّ إلّا ممن هو قادر لنفسه دون من كان قادر بقدرة. فلهذا كان القديم مخصوصًا به دوننا. وقد يجوز أن يفعل تعالى بسبب على ما يختاره. ولكنه يبتدئ السبب أيضًا فنخترعه لا على الحدّ الذي نفعله. (مجم١، ٣٦٨، ١)
- كل ما صحّت إضافته إلينا من بعض الوجوه تصحُّ في كل فاعل، ولا فاعل يصحّ منه إيقاع الفعل على وجه من هذه

الوجوه ويتعذّر على من سواهُ إيقاعهُ على ذلك الحدّ. وإنّما الدلالة قد دلّت فيه تعالى على أنّه لا يختار القبيح لا أنّه يستحيل ذلك منه، فصار كل قادر يصحّ منه إحداث الأفعال مجرّدة وعلى الوجوه الزائدة التي قدّمناها. وإنّما يختصّ القديم بالقدرة على أجناس مخصوصة وعلى إحداث ما يقدر عليه على طريقة الاختراع لأمر يرجع إلى أنّه قادر لنفسه. (مجم١، ٣٧١، ١٣)

- كان شيخنا أبو علي رحمه الله يذهب إلى أنّه تعالى لا يفعل بأسباب، ولا يصحّ ذلك فيه كما لا يصحّ أن يفعل بالآلة، ويقول: إنّ القول بذلك يوجب حاجته إلى السبب، فإذا ثبت أنّه يتعالى عن الحاجة عُلم أنّ كل ما يفعله إنّما يفعله على جهة الاختراع والابتداء، وإنّما يقال إنّه بسبب يوجب الفعل، إنّما يفعل الفعل عنده لا أنّه يفعله به ويفارق حاله حالنا، لأنّ الواحد منّا لا يمتنع من حيث كان قادرًا بقدرة أن يحتاج إلى السبب كما يحتاج إلى الآلة وإلى استعمال محلّ القدرة. (مغ٩، ٩٤، ٧)

إخترام

- إنّما تقول ما ذكرته في الفعل الذي يتعذّر على المكلّف لأمر يرد عليه من قبل المكلِّف ولا يكون للعبد سبيل إلى إزالته، كالاخترام والمنع إلى ما شاكل ذلك من الأمور المزيلة للتكليف. فأمّا إذا كان ماله يتعذّر الفعل يحصل من قبله، وقد كان له سبيل إلى أن لا يفعل ذلك، فيستمرّ على ما كُلِّف. فلا يجب ما ذكرته، بل لا يخرج من أن يكون تعالى قد ألزمه الفعلَ الأوّلَ وما يليه من الأفعال، وإن كان بأن لا يفعل الأوّل يحصل مضيّعًا لما بعده من الواجبات. ومثال ذلك، ما ذكرناه من أنّه تعالى لا يجوز أن يكلِّف المرء إتمام صومه اليوم، والمعلوم أنّه يخترمه قبل تقضّيه؛ ويجوز أن يُكلِّفه صوم اليوم، وإن كان المعلوم أنّه سيفرط في إتمامه من حيث لا يفعل الدخول فيه على وجه يصحّ منه الإتمام. (مغ١٢، ٤٥٦، ١٦)

اخترع الأعراض

- حالُ العبد إذا اخترع الأعراض، لأنّ ذلك يصحّ بالقُدَرْ الدالّة على حَدَث المحل. (مغ٨، ١٤٣، ١٩)

إختلاف بين الذوات

- إنّه لا بدّ في المختلفين من اختصاص أحدهما بصفة ليست للآخر أصلًا، أن نقول: الأصل في معرفة الاختلاف بين الذوات هو الإدراك، وما عداهُ مرتّبٌ عليه مشبهٌ به. فنقول: لا بدّ في كل ذاتين مختلفتين من أن تثبتا على وجه لو تناولهما الإدراك لفرّقنا بينهما ولميّزنا أحديهما من الأخرى. ولا طريق للتمييز بينهما إذا قَدرتَ الإدراك فيهما إلّا بأن يستبدّ أحدهما بصفة ليست للآخر، وإلّا فلو وقع الاشتراك في صفتيها لبطل التمييز، وبطلان أن التمييز بينهما مع الإدراك بطلان للخلاف أصلًا. (مجم١، ١٥٣، ٢)

إختلاف الذوات

- إنّ صفة الوجود صفة واحدة في الذوات الموجودة ... والدلالة على أنّ صفة الوجود واحدةٌ في الذوات أنّ الذي به يُعرف اختلاف الصفات في الذوات إذا لم يكن طريق العلم بها الضرورة، هو أن تختلف أحكامها، فيتوصّل باختلاف الأحكام إلى اختلافها في أنفسها، كما أنّ الطريق إلى معرفة اختلاف الذوات اختلافها في الأحكام التي تَصُحُّ أو يجب أن يستحيل. فصار المراد باختلاف الذوات أنّ بعضها لا يسدّ مسدّ بعض في الأحكام الواجبة أو الصحيحة أو المستحيلة. والغرض بتماثلها اتّفاقها في هذه الأحكام. والغرض بتماثل الصفات هو اتّفاقها في الأحكام التي تثبت لها. فإذا لم تفترق في هذه الأحكام عرفنا تماثلها، وإن افترقت عرفنا اختلافها. فإذا صحّت هذه الجملة وكان حكم صفة الوجود ما ثبت من ظهور صفة الذات بها حتى يكون هو الذي يَصُحُّ ذلك، وقد عرفنا أن هذا غير مختلف في الذوات. فكل موجود لأجل وجوده تظهر صفته المقتضاة عن صفة الذات، وبوجوده يعرف ما هو عليه في ذاته، فوجب أن تكون الصفة واحدة وأن لا تختلف. ومتى وجدت بعض الذوات تتحيّز عند الوجود والبعض تظهر له هذه الهيبة عند الوجود فلا تظنّ أنّ ذلك هو لاختلاف هذه الصفة في نفسها، ولكن قد اختلف ها هنا ما تأثيره آكد وأقوى من تأثير الشروط والأمور التي تصحّح، وهو ما يؤثّر في الصفة بطريقة الإيجاب. فالجوهر لِمَا هو عليه يؤثّر في تحيّزه عند الوجود. وكذلك السواد فاختلاف المقتضي لأجل ذلكَ لا لاختلاف الوجود في نفسه. (مجم١، ١٣٥، ٢٦)

إختلاف الفعل

- إختلاف الفعل لا يوجب اختلاف الفاعل، ولهذا يجوز من أحدنا أن يفعل الحركة والسكون والضرّ والنفع، فلا يمتنع أن يقع من الله تعالى الأفعال المختلفة إذا كانت كلها صوابًا وحكمة، والآلام قد تكون حكمة إذا أعقبت منفعة عظيمة، فلا يمتنع أن يفعله تعالى للمصلحة، فأمّا الشر فهو الضر القبيح، والله تعالى لا يفعله، وإنما يقع من عباده ذلك بسوء اختيارهم. (مخت، ١٩٩، ١٨)

إختلاف في صفة الشيء

- إنّ الاختلاف في صفة الشيء لا يمنع من أن يكون العلم به ظاهرًا، لأنّ نفاة الأعراض وإن خالفوا في الأعراض المدركة فالعلم بها ظاهر. واختلاف الناس في الإرادة وأمثالها، لم يمنع من أن يكون العلم بأنّه مريد واضح. فكذلك علم الخائف بأنّه خائف يحصل باضطرار، وإن اختلفوا في ما نبّه الخوف، لأنّه إذا كان نفي من نفى الخوف لا يخرجه من أن يفصل بين حاله خائفًا وخلافها، فكذلك مخالفة من يخالف في صفته لا تمنع من

ذلك. على أنّ العلم بذلك قد صار في الوضوح بحيث يحصل فيمن لا عقل له إذ رُوّع بضرب أو غيره؛ فكيف يدّعي فيه الالتباس؟. (مغ١٢، ٣٧٣، ١٦)

إختيار

- الإختيار كالمختار في أنّه لا يمكن أن يقع إلّا بقدرة، وتلك القدرة أيضًا صالحة للضدّين فتحتاج إلى أمر آخر له ولمكانه يكون ذلك الاختيار بالوقوع أولى مما يضادّه، والكلام في ذلك كالكلام في هذا فيتسلسل بما لا يتناهى من الاختيار، واختيار الاختيار، أو ينتهي إلى اختيار ضروريّ؛ وذلك يوجب كون الواحد منّا في بعض الحالات مدفوعًا إلى اختيار ضروريّ، والمعلوم أنّه لا يوجد في شيء من الحالات كونه على هذا الوصف. وبعد، فإنّ الساهي قد عَدُم منه الاختيار، فيجب أن يوجد منه الضدّان وقد عرف فساده. وبعد، فإنّ قدرة الاختيار منفصلة عن قدرة المختار، فكان يجب أن يحصل أحدهما مع فقد الآخر، وهذا يؤدّي إلى اجتماع الضدّين في بعض الحالات على ما ذكرناه. (شرح، ٣٩٨، ١٧)
- أحد ما يدلّ على أنّه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي، هو أنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون مختارًا لها، لأنّ الاختيار والإرادة واحد. (شرح، ٤٦٤، ٤)
- إذا وقع الفعل لخلوص الدواعي فإنّ وقوعه لا يخرج عن حدّ الاختيار دون الوجوب. لأنّه قد بطل تعلّق هذا الفعل بعلّة موجبة. (مجم١، ٤٤، ٦)
- أمّا الاختيار فتارة يستعمل في الفعل المراد متى وقع لا على طريق الإلجاء والحمل، وتارة في نفس الإرادة، فلا بدّ من أن تكون هي والفعل جميعًا من قبل واحد وأن لا يثبت إلجاء وحمل. وقد يستعمل على طريق التجوّز في فعل الغير والحال في الإيثار يجري مجرى الحال في الاختيار في صحّة استعماله على الوجهين وفي صحّة التجوّز به في فعل الغير. (مجم١، ٢٩٧، ١٩)
- في وجوه تعلّق القدرة بالمقدورات. اعلم أنّه صدَّر الباب بوجوب تعلّق القدرة بما تتعلّق به، والصحّة المذكورة في هذا الموضع لا ينفصل عن الوجوب. وإنّما كان كذلك لأنّ هذا التعلّق مستند إلى صفة تتجدّد للقدرة عند الوجود. فلمّا كان اختصاصها بهذه الصفة يثبت هذا الحكم، وصار هذا الحكم هو الطريق إلى تلك الصفة، فوجب لذلك أن نقضي بأنّ تعلّقها بما تتعلّق به واجب. وكذلك نقول في القادر إنّ تعلّقه بالمقدور واجب وإنّما وقوعه يصحُّ منه ويقف على دواعيه، وإلّا فالحكم الذي له مع المقدور لا تدخله الصحّة بل لا بدّ من ثباته. ولا ينقض ذلك طريقة الاختيار لأنّها تدخل في الوقوع، ولولا وجوب تعلّقه بمقدوره لما صحّ أن يختار مقدورًا على مقدور. فصار الاختيار تابعًا لوجوب تعلّق القادر بهذا المقدور. ولهذه الجملة لا نعرف هذا التعلّق في

القدرة ولا في القادر ابتداءٍ ما لم يقع بعض المقدورات، ثم نعلم استمرار هذا الحكم من بعد. فإذا تقرّرت هذه الجملة فيجب أن لا تفترق الحال في تعلّقها بين ابتداء وجودها وبين استمرار الوجود بها. فلهذا ما يجب إذا حكمنا ببقاء القدرة أن نحكم باستمرار تعلّقها بما تتعلّق به، ولا يجوز أن يتجدّد لها في حال البقاء من التعلّق ما لم يكن من قبل، لأنّ الذي اقتضى فيها هذا الحكم هو ما يرجع إلى ذاتها بشرط الوجود، وهما قد حصلا في كِلَي الحالين. (مجم٢، ٤٥، ٩)

- أمّا الإختيار فهو إرادة، وإنْ كان إنّما يوصف بذلك إذا آثر به الفعل على غيره. ولو فعل فينا تعالى إرادةَ الشيء، واضطرّنا إليها، لم يُسم اختيارًا؛ لأنَّ معنى الإيثار بها لا يقع، وإنّما يصحّ ذلك متى فعلها الفاعل لما له يفعل المراد. وقد شرط شيخنا أبو علي رحمه الله في ذلك أنْ لا يكون مُلْجَأً إلى ما يفعله، لأنّه إذا حصل بهذه الصفة، لم يُسم مختارًا، لأنّ الاختيار كالضدّ للإلجاء. (مغ٦/٢، ٥٦، ١١)

- قد يقال في نفس المُختار إنّه إختيارٌ على طريق التوسّع، فيقال إنَّ المشيء اختياره، والأكل اختياره. (مغ٦/٢، ٥٧، ٧)

- أمّا الإرادة إذا تقدّمت الفعل، وكان عزمًا لم تسمَّ بذلك، لأنَّ معنى إيثار الشيء على ضدّه بها لم يقع. فأمّا إرادة المُسَبَّب إذا قارن السبب أو إرادة جملة من الفعل تقتضي وقوعها على وجه، فقد يسمّى إختيارًا، لأنّ المُسَبَّب قد صار في حكم الواقع بوجود مسبّبه، فما قارنه من إرادة المُسَبب نفسه، وجملة الخبر قد صار فيما تؤثّر فيه الإرادة كالشيء الواحد، فما قارن أوّله كأنّه مقارنٌ لجميعه. وإنّما قلنا إنّه الإرادة لأنّه لا يكون مريدًا للفعل في حال إلّا وهو مختار له، ولا يكون مختارًا له إلّا وهو مريد. فقد صحَّ أنَّ أحدهما هو الآخر. (مغ٦/٢، ٥٧، ١٢)

- إنّ ما يريده على جهة الإلجاء هو الذي لا بدّ من وقوعه، وما يريده على جهة الإختيار لا يجب ذلك فيه، ولا يقتضي انتفاؤه ضعفًا ولا نقصًا. (مغ٦/٢، ٣١٧، ٣)

- إنّ الإرادة لا تدعو إلى فعل القبيح، وإنّما يُفعل للداعي الذي له يُفعل المراد، لا أنّها داعية في الحقيقة؛ لأنّ من حق الداعي إلى الفعل أن يتقدّمه، والإرادة تقارن إذا كانت اختيارًا وإيثارًا. (مغ١١، ١١٩، ١٤)

- إنّ المكلَّف يجب أن يكون متمكّنًا من سبب ما كُلِّفه؛ لأنّه لا يجوز أن يكلَّف المسبَّب ولا يكلَّف السبب. فمتى بيّنا وجوه كونه متمكّنًا من فعل ما كُلِّف دخل فيه ذلك، ودخل فيه أنه يجب كونه متمكّنًا من الإرادة إذا كُلِّف الفعل الذي يقع على بعض الوجوه بالإرادة؛ لأنّ من حقّ الإرادة ألّا تحصل جهة لفعله إلا إذا وقعت من قِبله. ولم يكن مضطرًّا إليها. وتفارق العلم في ذلك؛ لأن العلم بالفعل المُحكَم قد يصحّ وإن كان مضطرًّا إلى أن يفعله وألّا يفعله؛ فلا يخرج من حيث كان

مضطرًّا إلى العلم من أن يكون الفعلُ واقعًا من قِبَله على طريقة الاختيار. ولو اضطرّه الله - تعالى - إلى إرادة الخير لم يصحّ أن يفعل ذلك الفعل منه على خلاف ذلك الوجه. وإذا صحَّ أنها إنما تؤثر في أفعاله إذا كانت من قِبَله، دخل ذلك تحت ما بيّناه من التمكين؛ لأنها كالسبب في هذا الوجه. (مغ١١، ٤٠١، ١٠)

إختيار الإيمان

- يقال: إذا كان قد علم (الله) أنّهم يكفرون فلماذا حسن أن يُكلّفهم مع علمه بأنّهم لا يختارون إلّا ما يؤدّيهم إلى النار. وجوابنا أنّه إنما علم أنّهم لا يختارون الإيمان مع تمكّنهم من اختياره وتسهيله سبيلهم إلى اختياره بكل وجه، فإنّهم إنّما يؤتون من قبل أنفسهم، وأنّهم لو اختاروا الوصول إلى ثواب عظيم لصحّ ذلك منهم، ويفارق حالهم حال من مُنِع من الإيمان، وإنّما يقبح ذلك على مذهب من يقول إنه تعالى يخلق فيهم هذه الأفعال من المجبرة. (تن، ١٣، ٢٤)

آخر

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣)، كيف يصحّ هذا الوصف لله تعالى مع تضادّه؟ وجوابنا أنّ المراد هو الأوّل لأنّه لا موجود إلّا موجود بعده، وهو الآخر لأنّه لا موجود إلّا ويفنيه فيبقى بعده وكلاهما في وصف الله تعالى صحيح. ومعنى قوله والظاهر أنه المقتدر القاهر من ظهور القوم على الفعل كقوله ﴿فَأَيَّدْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا۟ ظَٰهِرِينَ﴾ (الصف: ١٤)، ومعنى الباطن أنّه عالم بالسرائر وكل ذلك صحيح في أوصاف الله عزّ وجلّ، ويدلّ قوله ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾ على بطلان قول من يثبت لله تعالى علمًا وقدرة وحياة وقِدَمًا لأنّه لو ثبت ذلك لم يصحّ كونه أوّلًا، ويدلّ على أنّه تعالى يفني الخلق ليصحّ أن يكون آخرًا إذ الأدلّة قد دلّت على أن الجنة لا يفنى ثوابها. (تن، ٤١٥، ٤)

آخرة

- أمّا الإلجاء في الآخرة فهو على وجه لا مضرّة فيه. فكذلك نقول إنّ الآخرة استمرار استحقاق العوض. (مغ١٣، ٤٦٣، ١٨)

إخلال بالواجب

- إنّ الواجب متى أخلّ بفعله مع السلامة، فلا بدّ من أن يستحقّ العقاب؛ كما يستحقّه على العقاب، فلو ثبت ما قاله لم يخرج المكلّف من أن يكون بمنزلة الممكَّن من القبيح في صحّة كونه مستحِقًّا للعقاب، وقد صحّ بالدلالة التي نذكرها من بعد أنّ مَن أخَلّ بالواجب يستحقّ الذمّ بالعقاب، وإن لم يكن فاعلًا لتركه. فيجب على قولنا ألّا يخلو المكلّف من صحّة استحقاق العقاب كما لا يخلو من ذلك على قول من يحيل كونه مخِلًّا بالواجب إلّا بأن يكون فاعلًا لتركه. (مغ١١، ١٧٠، ٥)

إدامة التكليف

- إنّ اللطف هو الأمر الذي عنده يختار المكلَّف ما لولاه لم يكن يختاره، فلا يصحّ إلّا في المنتظر من الأفعال دون الواقع. فلا يصحّ أن يقال: إنّ إدامة تكليفه لطف فيما تقدّم، ولا يصحّ أن يقال: إنّه لطف في نفس التوبة؛ لأنّ الكلام في هل يجب أن يُكلِّفه التوبة أم لا. فلا يصحّ أن يجعل العلّة في ذلك أنّها لطف؛ لأنّ كونها لطفًا في نفسها لا يصحّ. (مغ١١، ٢٥٨، ٩)
- إنّا وإن أوجبنا انقطاع التكليف فإنّا لا نوقّت ذلك، ولا يمتنع أن يجب الواجب على الجملة، وكذلك فلا يمتنع أن يقبح القبيح على هذا الوجه. وقد بيّنا في بعض المسائل أنّه إذا جاز أن يقبح منه - تعالى - لو خلق حياتين في محلّ واحد (أو مع إحداهما) لا بعينها فغير ممتنع مثله في القبائح وغيرها. فإن صحّ أنّ إدامة التكليف في بعض الأوقات مَفْسدة قبحت إدامته في تلك الحال، ولا نريد بذلك أنّ الباقي يقبح، وإنّما نريد ما يحدث مما لا يتمّ التكليف إلّا به ومعه. فإذا لم يثبت ذلك في التكليف وجب في الجملة قطعه من غير تعيين بوقت. والقديم - تعالى - هو العالِم بما يتفضّل به في ذلك. (مغ١١، ٥١٧، ١٢)

إدراك

- إنّ الإدراك إذا أُطلِق يحتمل معاني كثيرة. فقد يذكر ويراد به البلوغ، يقال: أدرك الغلام أي بلَغ الحلم؛ وقد يذكر ويراد به النضج والإيناع، يقال: أدرك الثمر إذا أينع؛ فأما إذا قُيِّد بالبصر فلا يحتمل إلّا الرؤية على ما ذكرناه، وصار الحال فيه كالحال في السكون فإنّه إذا قرن بالنفس لا يحتمل إلّا بالعلم، وإن احتمل بإطلاقه شيئًا آخر. (شرح، ٢٣٤، ٣)
- إعلم أنّ الإدراك لا يتعلّق بالشيء إلّا على ما هو به، ولذلك صار طريقًا للعلم، ولولا أنّ ذلك حاله لم يصحّ كونه طريقًا له، كما لا يصحّ لكون ما ليس بدليل طريقًا للعلم كالدليل. ولذلك قلنا إنّ الخبر الصدق يصحّ أن يكون طريقًا للعلم، وأنّ الكذب لا يصحّ ذلك فيه. (مغ٤، ٧٠، ٣)
- إنّ الإدراك يتعلّق بالشيء على ما يختصّ به من الصفات لما هو عليه في ذاته. (مغ٤، ٨٨، ١٦)
- إنّ الإدراك إذا قُرِن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر، وإن كان إذا أُطلِق فقد يستعمل بمعنى اللحوق، فيقال: أدرك الغلام إذا بلغ، وأدركت الثمرة إذا نضجت، وأدرك فلان فلانًا إذا لحقه. (مغ٤، ١٤٥، ١)
- أمّا وصف العلم بأنّه عقل، فقد بيّنا أنّ الغرض به التشبيه لعقل الناقة من وجهين. وأصل استعماله فيه مجاز، فلذلك لم يستعمل في جميع العلوم؛ وكذلك وصف العلم بأنّه إحاطة وإدراك. لأنّ الإنسان وإن كان يقول: أدركت معنى كلامك، بمعنى علمته وأحطت علمًا بما ذكرته؛ فذلك توسّع، لأنّ حقيقة الإدراك ترجع إلى ما

يختصّ به الحي مما يجوز على الساهي والعالم، والإحاطة تختصّ الأجسام التي يصحّ فيها أن تحتوي على غيرها. (مغ١٢، ١٧، ٤)

- إنّ الإدراك ليس من العلم بسبيل، والعقل يُستعمل في بعض الأشياء دون بعض. وقد يحصل العلم في قلب غير العاقل، ولا يوصف بالعقل. والعقل، محال أن يدرك الأشياء لأنّه عَرض، والمُدرِك منّا من حقّه أن يكون جسمًا حيًّا. ولا يصحّ أن يُدرَك به أيضًا، كما يدرك بالحواس. (مغ١٢، ٢١، ١٧)

- إنّ الإدراك طريق العلم، إذا كان المُدرِك عاقلًا، واللبس عن المُدرَك زائلًا. وبيّنا أنّ الإدراك ليس يمتنع، فيقال: إنّه يولّد العلم، وأنّه لا يجوز كونه متولّدًا عن صحّة العين، وتقليب الجفن، وغيره. وأنّ العلم الحاصل للمُدرِك، يجب أن يكون من فعله، تعالى، إبتداء؛ وإن كان يفعله، تعالى، متى حصل المُدرِك مدرِكًا. (مغ١٢، ٥٩، ٣)

- قد بيَّن شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في البغداديّات وغيرها، الكلام في أنّ الإدراك طريقُ العلم، والغرض بهذا القول، وأنّه لا يريد به أنّه يوجب العلم، أو يصحّح وجوده؛ وإنّما يريد به أنّ العلم يقوى عليه، وأنّه لا يجوز، عنده، السهو عن المدرك، مع السلامة؛ وأنّ انتفاء العلم، يوجب تناقض حاله. وبيّن أنّه لا يمكن أن يقال: إنّ الحاسّة طريق للإدراك، فيُتوصّل بذلك إلى إثبات معنى له صار مدركًا، وإن وجب كونه مدركًا، ولم يجز خلافه. (مغ١٢، ٦٠، ٥)

- إنّ المُدْرِك يعلم الشيء على الوجه الذي أدركه عليه. وإنّما يُدْرِكه على أخصّ أوصافه في حال الوجود، لأنّه لا بدّ من أن تحصل له في حال الوجود أوصافٌ. فالإدراك لا يتناول منها، إلّا ما يرجع إلى ذاته، كتحيّز الجوهر، وكون السواد على ما يختصّ به من الهيئة التي يفارق بها غيره. وقد دللنا على ذلك، عند ذكرنا تماثل الجواهر في باب نفي التشبيه. وبيّنا أنّ الإدراك لا يتناول الشيء من حيث كان موجودًا، ولا حادثًا، ولا متحرّكًا. وبيّنا أنّ الإدراك إذا تناول الشيء على صفة، فالواجب أن يشيع في كل ما له تلك الصفة؛ وذلك لا يصحّ إلّا في أخصّ أوصافه. وقد نعلم، عند الإدراك، بكون المُدرَك موجودًا، وإن لم يتعلّق الإدراك به على هذه الصفة. لكن الصفة التي يُدْرَك عليها، لما لم يصحّ أن يحصل عليها إلّا وهو موجود، وجب أن نعلمه موجودًا. (مغ١٢، ٦١، ١٥)

- متى حَدث الشيء عقيب غيره وبحسبه، وجب كونه مولَّدًا له. فأمّا ما لا يختصّ بالحدوث، من الأحوال المتجدّدة، فإنّ ذلك يستحيل فيها. وبعد، فإنّ الإدراك لو ثبت معنى، لم يجب فيه ما ذكرناه. لأنّ العلم لا يقع عنده على طريقة واحدة، مع ارتفاع الموانع. ألا ترى أنّ الطفل قد يدرك ما لا يعلم، وقلبه يحتمل العلم؟ وقد يدرك العاقل ما لا يعلمه، لحصول لبس،

وإن كان القلب محتملًا للعلم، والمنع زائلًا. لأنّ اللبس لا يصحّ أن يكون مانعًا من وجود العلم بالمُدَرك. (مغ١٢، ٧٨، ٤)

أدلّة

- قالوا ما معنى ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦) وعندكم أنّ الله تعالى قد هدى الخلق بالأدلّة والبيان، فما وجه هذا الطلب والدعاء. وجوابنا على ذلك أنه تعالى وإن مكّن وأقدَرَ المكلّف، ففي قدرته تعالى من زيادة البيان والأدلّة والألطاف والعصمة ما ينتفع به العبد إذا أمدّه بها، والعبد يجوّز ذلك فيطلبه، وهذا كما قال تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى﴾ (محمد: ١٧)، فأمر تعالى العبد أن ينقطع إلى الله تعالى فيقول ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ (الفاتحة: ٥) وأن لا يكذب في ذلك فيكون مراده بالصلاة الرياء والسمعة وأن لا يستعين إلّا بالله تعالى وأن يستمدّ من جهته الألطاف والمعونة على الصراط المستقيم الذي هو دينه وطريقة من أنعم الله عليه، لا طريقة الكفّار الذين ضلّوا فغضب الله عليهم. (تن، ١٠، ٧)

- قوله ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى﴾ (محمد: ١٧) فإنّه يدلّ على أنّ الألطاف والأدلّة والخواطر التي ترد على المؤمن توصف بأنّها هدى، وأنّ للمؤمنين من الحظ في ذلك ما ليس لغيرهم، ومنها قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ (محمد: ٢٤)، فإنّه يدلّ على وجوب النظر وعلى أنّ التدبّر فعلهم. (تن، ٣٩٠، ٢٠)

- إن قيل: قولكم إنّ أحدنا مُحدِث لتصرّفه لأنّ تصرّفه يقع بحسب قصده وداعيه باطل بالساهي، فإنّه مُحدِث وإن لم تقع تصرّفاته بحسب قصده ودواعيه. وجوابنا، أنّ هذا الذي أوردتموه عكس الدلالة، والأدلّة لا يُعتبر فيها العكس، وإنّما يُعتبر فيها الطرد والمنافضة، وذلك هو أن يرينا شيئًا وقع بحسب قصودنا ودواعينا ثم لم يتعلّق بنا تعلّق الفعل بفاعله، فإمّا أن يرينا مُحدِثًا لم يقع فعله بحسب داعيه، فإنّ هذا عكس ما دللنا به في المسألة، وذلك لا يقدح في كلامنا، لأنّه لا يمتنع في حكمين مثلين أن يكونا معلومين مختلفين. وعلى هذا نعرف حدوث الأجسام بدلالة، وهو استحالة انفكاكها عن الحوادث، وحدوث الأعراض بدلالة أخرى وهو جواز العدم عليها. ونحن وإن لم يمكننا أن نعلم بهذه الطريقة أنّ الساهي مُحدِث، فإنّ ذلك يمكن بطريق أخرى. على أنّ في هذه الدلالة ما هو احتراز عن الساهي، لأنّا قلنا هذه التصرّفات تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إمّا محقّقًا وإمّا مقدّرًا، ومعلوم أنّ تصرّفات الساهي وإن لم تقع بحسب قصده مُحقّقًا، فقد تقع بحسب قصده مُقدّرًا، لأنّا لو قدّرنا أنّ للساهي قصدًا، لكان لا بدّ في تصرّفه من أن يكون واقعًا بحسب قصده. ثم الذي يدلّ على أنّه مُحدِث كالعالِم، هو ما قد ثبت أنّ فعله يقع بحسب قدرة يقلّ بقلّتها ويكثر

بكثرتها، وعلى هذا لو كان في منتهى رجله كوز يمكنه أن يحرّكه، ولو كان بدل الكوز حجر عظيم لم يمكنه نقله ولا تحريكه. (شرح، ٣٤٢، ٣)

- إنّ الأدلّة هي كالآلات في الأفعال وإذا اختلفت لم تختلف لاختلافها الأفعال، وعلى هذا نعلم أنّ الناظر في الأجسام ليعرف الله كالناظر في الألوان ليعرف الله، وعلماهما مثلان لا يختلفان وإن كان الطريق مختلفًا، بل يكون العلم الضروري مثلًا للمُكتَسب مع أنّ الطريق مختلف. (مجم١، ١٨٩، ٦)

- إعلم أنّ الأدلّة على ضربين: أحدهما يدلّ على ما يدلّ عليه، لوجه يختصّه لا يتعلّق باختيار الفاعل له وما جرى مجراه. فهذا لا يجوز أن يتغيّر حاله في الدلالة، وذلك كدلالة الأعراض على حدوث الأجسام، والفعل بمجرّده على أنّ فاعله قادر، وبكونه محكمًا على أنّه عالِم. والثاني يدلّ على مدلوله، لوقوعه على وجه له تعلّق باختيار فاعله، كدلالة الكلام على ما يدلّ عليه. لأنّ الخبر إنّما يدلّ على المُخبر عنه من حيث قُصد به الإخبار عمّا هو خبر عنه، ومن حيث كان فاعله على صفة ولا يدلّ لجنسه. ولذلك قد يوجد على هذا الوجه، ولا يدلّ؛ ولا يجوز أن يقع الفعل، ولا يدلّ على أنّ فاعله قادر. وكل ما دلّ لشيء يرجع إلى إختيار فاعله، فلا بدّ من اعتبار حاله في كيفية الدلالة؛ لأن الخبر إذا جاز، والصنعة واحدة، أن يقع صدقًا وكذبًا، فيجب أن يعلم من حاله فاعله أنه ممن لا يفعل الكذب، حتى يكون دلالة. لأنّ هذا الخبر نفسه قد يجوز كونه خبرًا عن المُخبِر الذي إذا كان خبرًا عنه كان كذبًا، وعن المخبر الذي إذا كان خبرًا عنه كانَ صدقًا، فلا بدّ من أمر به يعلم أنّه بأن يكون صدقًا أولى من أن يكون كذبًا، وهو أن يُعلم من حال فاعله أنّه لا يختار الكذب. (مغ٨، ٢١٥، ٧)

- إعلم أنّ الأدِلّة على ضربين. أحدهما يُجعل حصوله شرطًا في حسن التكليف. والآخر يقتضي التكليفُ وجوبه من غير أن يُجعل شرطًا. فالذي يجب كونه شرطًا هو ما يجب أن يتقدّم حال التكليف ويَرِد التكليف عليه أو يجامعه. فأمّا ما يفعل حال التكليف فإنّ جعله شرطًا في حسن التكليف يقتضي أن يجعل الموجود في الحال شرطًا في المعدوم المقتضَى، فيجب إذًا أن يقال: إنّه - تعالى - بالتكليف قد التزم وجوب ذلك؛ كما التزم وجوب الألطاف والإبانة. (مغ١١، ٤٠٩، ١٠)

- إنّ الأدلّة أجمع إنّما تدلّ على وجوه ثلاثة: أحدها: على طريق الصحّة والوجوب. والآخر: على طريق الدواعي والإختيار. والثالث: على طريق المواضعة والمقاصد. (مغ١٥، ١٥٢، ٨)

- إنّ الأدلّة تنقسم على وجوه: فمنها - ما يدلُّ على الصحة والوجوب؛ ومنها - ما يدلُّ في الدواعي والاختيار؛ ومنها - ما يدلُّ بالمواضعة، والمقاصد. ورتّبنا كل واحد من هذه الوجوه، في باب المعجزات، بأن بيّنّا: أنّ المقدّم على ما

يدلُّ من حيث الصحّة، وهو الذي يُتطرّق به إلى معرفة التوحيد؛ ثم يتلوه ما يدلّ بالدواعي؛ وهو الذي يعرف به العدل؛ ثم يتلوه ما يدلّ بالمواضعة أنّه تعرف النبوّات والشرائع. (مغ١٦، ٣٤٩، ٨)

أدلّة بالأوصاف

- المعتبر فيما نجعله دليلًا على الله تعالى هو ما له صفة مخصوصة دون أن نحتاج إلى تعيينه وبيان جنسه. فإنّ المعتبر في باب الأدلّة بالأوصاف لا بالأعيان، ولعلّك لا تجد في الأصول موضعًا لا تقوم الصفة فيه في باب الدلالة موضع التعيين، وعلى نحو هذا أثبتنا المعنى الذي إذا لم ينفكّ الجسم منه ولم يتقدّمه وجب حدوثه على طريق الوصف لا بالتعيين من حركته وسكونه وغيرهما، بل راعينا ما به نصير في جهةٍ دون أخرى. فكذلك الحال في الدلالة هاهنا إنّما هو مما يتعذّر على القادرين بقدرة، فكل ما اتّصف بهذه الصفة فهو دليل عليه تعالى. (مجم١، ٢٨، ٥)

أدلّة سمعية

- الأقرب في الأدلّة السمعية أنّها إنّما تدلّ على أحكام غير متقرّرة في العقول، دون الإباحة، وأن تكون الإباحة جارية على طريقة العقل، لا المباحات التي لها مدخل في الإلطاف، كذبح البهائم، وما شاكله. (مغ١٧، ١٤٤، ١٢)

أدلّة عقلية

- لا فرق من أن يستدلّ بالصفة على حكمها، الذي، لولا وجوبه أو صحّته، لما صحّ حصول الصفة، وبين أن يستدلّ بحكم الصفة عليها؛ لأنّ، في الوجهين جميعًا، قد حصل التعلّق الذي اعتمدنا عليه. وعلى هذا الوجه نبني جميع الأدلّة العقليّة في التوحيد والعدل، إذا كانت من هذا القبيل؛ لأنّا إذا استدللنا على حدوث الجسم بكونه غير متقدِّم الحوادث، فإنّما يصحّ ذلك؛ لأنّه، لولا حدوثه، لما صحّ في المُحدَثات أن تكون مقارنة له، ولما صحّ في الجسم أن يكون غير متقدِّم. وإنّما نستدلُّ بكونه كائنًا في جهة، مع جواز كونه في غيره، على الكون؛ لأنّه، لولاه، لما حصل الجوهر. كذلك، وإن كنّا نشرط فيه من الشرائط ما هو معروف في الكتب، لما له من المدخل في التأثير والتعلّق به؛ يبيّن ذلك أنّه، لولا حاجته إلى الكون، لما صحّ؛ في كونه كائنًا، أن يختصّ بهذه الشرائط. (مغ١٥، ١٥٧، ٣)

أدلّة على الله

- إنّ الله جلّ وعزّ جمع بقوله تعالى ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآيَٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (الجاثية: ٣-٤)، بيّن كل الأدلّة على الله تعالى، لأنّها إمّا بالنظر في الأجسام فيعلم أنّها مُحْدَثة من حيث لا تنفكّ عن المُحْدَثات ويعلم أنّ فاعلها مخالف لها، وإمّا بالنظر في أنفسنا بتجدّد أحوالها على من برّأها، ولا دليل على الله تعالى إلّا وقد دخل تحت ما ذكرناه، ولكنّه تعالى أراد ذلك أيضًا بذكر

اختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق وتصريف الرياح. (تن، ٣٨٥، ٤)

أدلّة لا تختلف شاهدًا وغائبًا

- إنّا نعلم ضرورة في الشاهد أنّ أحدنا إذا كان عالمًا بقبح القبيح، مستغنيًا عنه عالمًا باستغنائه عنه، فإنّه لا يختار القبيح البتّة. وإنّما لا يختاره لعلمه بقبح وبغناه عنه، حتى لو انخرم شرط من هذه الشروط لجاز أن يختاره. وعلى هذا تجد هؤلاء الظلمة يغتصبون أموال الناس، إمّا لأنّهم لا يعرفون قُبح الاغتصاب أو لاعتقادهم أنّهم سيحوجون إليه في المستقبل. يبيّن ما ذكرناه ويوضّحه، أنّ أحدنا لو خُيِّر بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهمًا وإن صدقت أعطيناك درهمًا، وهو عالم بقبح الكذب مستغنٍ عنه عالم باستغنائه عنه، فإنّه قط لا يختار الكذب على الصدق. لا ذلك إلّا لعلمه بقبحه وبغناه عنه. وهذه العلّة بعينها قائمة في حق القديم تعالى فيجب أن لا يختاره البتّة، لأنّ طرق الأدلّة لا تختلف شاهدًا وغائبًا. (شرح، ٣٠٣، ٥)

آدم

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩) كيف يجوز أن يخلقه ثم يقول ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩) وقد تقدّم خلقه له وذلك يتناقض. وجوابنا أنّ المراد خلق آدم من تراب ثم قال له كن حيًّا وعلى سائر الصفات، فالذي كونه من حياته وغيرها هو الذي خلقه من قبل. وكذلك القول في عيسى أنّه خلق الصورة ثم قال له كنْ على هذا المثال متى حمل قوله كن على الحقيقة، فأمّا إذا أريد بذلك أنّه كوّنه حيًّا بعد أن خلق الشخص فلا تناقض في ذلك، وإنّما بيَّن تعالى بأنه مثل آدم أنّه مخلوق لا من شيء متقدِّم يجري مجرى الأصل له كالنطفة والعلقة لتعرف قدرته على ابتدائه وليعلم أصحاب الطبائع بطلان قولهم فقد كان في ذلك الزمان فيهم كثرة. (تن، ٦٨، ٩)

آدم الجديد

- قالوا (النصارى): لا نريد بأنه (المسيح) معنا على معنى النصر والتأييد ولا معنى الخلق والتدبير، لأنه مع جميع الأنبياء والصالحين كذلك، ومع جميع المخلوقات بالخلق والتدبير، وكأن يكون قولنا وقول المسلمين واليهود واحدًا في التوحيد. قالوا: والآباء والقدوة منّا يقولون: ابن الله يُدعى ابن الإنسان، وابن الإنسان يدعى ابن الله، وآدم الجديد هو الإله الألِم الذي قتل ومات. قالوا: وعندنا أنّ المسيح قال: ابن البشر هو رب السبت. وقال أيضًا: أنا بأبي وأبي بي، ولا يعرف أحد الآب إلّا الابن، والابن لا يعرفه إلّا الآب، وأنك إله بي وأنا بك. وقال: أنا

في أبي، وأبي فيَّ. وقال: أنا قبل إبراهيم، وقد رأيت إبراهيم وما رآني، فقال له اليهود: كذبت، كيف تكون قبل إبراهيم وأنت من أبناء ثلاثين سنة، فقال: أنا عجنت طينة آدم وبحضرتي خلق، وأنا أجيء وأذهب وأجيء. قالوا: وهذا القول عندنا للمسيح في الحقيقة، ولو كان قولًا للإله الذي ليس هو المسيح. (تث١، ١٠٢، ١١)

إذن الله

- قوله: ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: ١٠٢) لا يدلّ على أنّ المراد هو الأمر والإرادة، لأنّ الإذن كما يراد به الأمر والإباحة، فقد يراد به الإعلام، ومن ذلك يُسمّى "الأذان أذانًا". (متش١، ١٠٠، ٢)

أراد

- قد حُكي عن جعفر بن حرب، رحمه الله، أنّه جوَّز أنْ يُقال إنَّ الله سبحانه أراد أن يكون الكفر مخالفًا للإيمان، وأن يكون قبيحًا غير حسن، بمعنى أنّه حَكَم بذلك؛ وأبى سائر أهل العدل هذا الإطلاق، وأنكروه. (مغ٦/٢، ٦، ٢)

إرادة

- إنّ من حكم كل حيّين صحّة اختلافهما في الإرادة، سواء كانا مريدين بإرادة موجودة لا في محل، أو لم يكونا كذلك. (شرح، ٢٨٢، ١٣)
- إنّ الإرادة لا توجب للغير حالًا إلّا إذا اختصّت به غاية الإختصاص. (شرح، ٢٩٦، ١٢)
- الإرادة هو ما يوجب كون الذات مريدًا، والكراهة ما يوجب كونه كارهًا. والواحد منّا إذا رجع إلى نفسه فصل بين أن يكون على هذه الصفة وبين أن يكون على غيرها من الصفات، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه. (شرح، ٤٣١، ١٣)
- الطريق إلى إثبات الإرادة نحو الطريق إلى إثبات الأكوان على ما مرّ في إثبات الأعراض. وتحريرها ههنا، هو أنّ الواحد منا حصل مريدًا مع جواز أن لا يحصل مريدًا والحال واحدة والشرط واحد، فلا بدّ من أمر ومخصّص له ولمكانه حصل على هذه الصفة، وإلّا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلّا وجود معنى وهو الإرادة. (شرح، ٤٣٢، ١٧)
- إذ قد صحّت هذه الصفة (مريد) لله تعالى، فالذي يدلّ على ثباتها له، هو أنّ في أفعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه، والفعل لا يقع على وجه دون وجه إلّا لمُخصِّص هو الإرادة. (شرح، ٤٣٥، ١٣)
- إنّ الضدّين يصحّ أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضادّ بينهما، لأنّ إرادة الشيء تابع لصحّة حدوثه، وصحّة الحدوث ثابتة في كل واحد من الضدّين، فصحّ أن يعلم الله تعالى ذلك من حال كل واحد منهما، وإذا صحّ ذلك صحّ أن يريدهما، وإذا صحّ وجب، لأنّ صفة الذات إذا صحّت وجبت، فيجب حصولها. (شرح،

٤٤٣، ١٤)

- الإرادة لا يصحّ تعلّقها بالنفي، لأنّها لو تعدّت في التعلّق من وجه الحدوث إلى ما زاد عليه ولا حاصر، لوجب تعدّيها في التعلّق إلى سائر الوجوه كالاعتقاد، فتعلّق بالقديم والماضي والباقي، وقد علم تعذّر ذلك؛ وأما إرادة أن لا يقوم زيد فهي متعلّقة بضدّ القيام وهو القعود، ولذلك لا يصحّ أن يريد من الميت أن لا يقوم، لما لم يتأت مه القعود. (شرح، ٤٤٦، ١)

- إنّ الإرادة علّة، ومن حقّ العلّة أن تختصّ بالمعلول غاية الاختصاص بطريقة الحلول إذا كان ممكنًا، وطريقة الحلول فينا ممكنة، فمتى لم تحلّنا انقطع اختصاصها بنا، وإذا انقطع اختصاصها بنا وجب أن تختصّ بالله سبحانه وتعالى، سيما إذا كان وجودها على حدّ وجود القديم، وإلّا خرجت عن كونها علّة موجبة واختصّت به دوننا وصارت بإيجاب الحكم له أولى وصار الحال فيها كالحال في جنس من الأجناس المقدورات؛ إذا ثبت كونه مقدورًا، وثبت أنّه غير مقدور لنا، فإنّه والحال هذه لا بدّ من أن يكون مقدورًا لله تعالى، وإلّا خرج عن كونه مقدورًا، كذلك في مسألتنا. (شرح، ٤٥٢، ٧)

- إنّ الإرادة لا تقع مقصودة، وإنّما تقع تبعًا؛ ألا ترى أنّ الآكل إذا أراد الأكل فإنّ إرادته تابعة للأكل لا أنّها مقصودة، بل المقصود هو الأكل ثم ما يدعو إليه يدعو إلى إرادته، فكذلك الحال في غير الأكل. (شرح، ٤٥٣، ١٥)

- إنّ الإرادة تتعلّق بما المعلوم أنّه يقع وبما المعلوم أنّه لا يقع على سواء. (شرح، ٥١٦، ١٠)

- إنّ الإرادة إذا تعلّقت بالشيء، فإنّما تتعلّق به لصحّة حدوثه، وما المعلوم أنّه لا يقع كما المعلوم أنّه يقع في صحّة الحدوث، فكيف لا تتعلّق به الإرادة والحال ما قلناه؟. (شرح، ٥١٦، ١٣)

- إنّ الإرادة ليست من الشهوة بسبيل. وأمّا الدواعي فقد تستمرّ بأحدنا ويكون فاعلًا في حال دون غيرها لكونه مريدًا ومختارًا، وهذا كمن بين يديه الطعام وهو عالم بأنّه مهما تناول انتفع به لأنّ هذا هو الذي يدعوه إلى تناوله. ثم يختار أن يتناوله في وقت من هذه الأوقات دون ما عداها، وقد يتساوى داعيه إلى أفعال ويختار بعضها دون بعض نحو من هو ملجأ إلى الهرب من السبع، وهناك طريقان لأنّه يكون ملجأ إلى الهرب من كل واحد من الطريقين، فداعيه إليهما على سواء ويختار أحدهما دون الآخر. وهكذا الحال إذا كان بين يديه طبقٌ عليه تمر أو كان بين يديه درهمان أو ديناران. (مجم١، ٢٦٧، ١٣)

- الإرادة تؤثّر في المراد ضربًا من التأثير إمّا على التحقيق أو التقدير ونعني بهذا أنّه قد يريد فعل الغير ولا يتأتّى منه إيقاعه على وجه، ولكنه يقدر أنّه لو كان مقدورًا له لصحّ منه أن يوقعه على وجه، فإذا كانت مُؤثّرة على هذا الحدّ فيجب أن لا تتعدّى طريقة الإحداث وأن تجري مجرى القدرة.

(مجم١، ٢٨٦، ١٣)

- إنّه قد ثبت في الإرادة أنّها قد تتعلّق بالشيء على وجه التفصيل، وأنّها لا تتعدّى المراد الواحد ولا الوجه الواحد لمثل ما نقوله في العلم، وما حلّ هذا المحل من المعاني المتعلّقة فلا يصحّ أن يتعلّق بأزيد من شيء واحد. والقول بأنّها تتعلّق بكون الشيء أن يكون وبضدّه أن لا يكون، يقتضي تجاوزها في التعلّق للشيء الواحد مفصّلًا وهذا باطل. (مجم١، ٢٨٦، ٢٦)

- فأمّا الإرادة فإنّها تقع على سبيل التبع المراد. وكذلك فهي من حيث كانت جهةً للفعل تصير كجزء من الفعل، فلا يحتاج إلى إفراده بإرادة أخرى. وعلى هذا تراعى حالها بحاله، فمتى كان ملجأً إليه كان ملجأً إليها، ومتى كان مختارًا في المراد فكذلك حالهُ في الإرادة، فتراعى حالها في الداعي بحاله. (مجم١، ٢٩١، ١٠)

- إنّ ما يقع على وجه واحد فالإرادة لا تؤثّر في حالها بل تجعلها قبحًا، فنخالف ما تؤثّر الإرادة فيه لأنّها إذا قبحت فلا بدّ من أن يكون المراد قبيحًا، إذ لولا قبحه لما قبحت، فلا يبقى مؤثّرة والحال هذه، والواقع على وجه واحد هو ردّ الوديعة. واختلف "الشيوخ" في ردّها إذا قُصِد به الاختداع. فقضى "أبو علي" بقبح الردّ وخالفه فيه "أبو هاشم" وهو الذي قال به "أبو الهذيل"، وقالا إنّ الإرادة تقبح دون المراد وهو الصحيح. وذلك لأنّه قد وقع ردًّا للوديعة وليس حال من ردّ الوديعة، وقصد هذا الوجه المذموم بآكد حالًا ممن لم يفعل إرادة له أصلًا. ومعلوم أنّه لو لم يفعل الإرادة في ذلك لما أثّر في حال ردّ الوديعة، فإذا أتى بإرادة قبيحة فيجب أن لا يقبح، وهذا الخلاف هاهنا كهو في النظر والعلم إذا قصد بهما وجهًا قبيحًا وقد بيّناه في موضعه. (مجم١، ٣٠٦، ٢٣)

- إعلم أنّ للناس في الإرادة مذاهب ثلاثة. إمّا قولنا إنّها يصحّ أن تتقدّم ويصحّ أن تقارن، وإما قول "الجبرية" إنّها لا بدّ من مقارنتها لقولهم بأنّها موجبة على نحو طريقتهم في القدرة، وإمّا قول بعض البغداديين" إنّها لا بدّ من تقدّمها مع قولهم بأنّها موجبة ولكنّهم بنوه على أصلهم أنّ العلّة أو السبب يجب تقدّمهما. (مجم١، ٣٠٧، ٢)

- الإرادة تكون مقارنة أو في حكم المقارن لمّا كان تأثيرها في وقوع الفعل على وجه. ولهذا وجبت مقارنة العلم للفعل المُحكم. (مجم٢، ١٠٥، ٤)

- أمّا الإرادة فهي موجبة لكون الكلام بها أمرًا أو خبرًا، فلو حصلت فيه من جهة غيره وقضينا لها بالتأثير لخرج الكلام من أن يكون خبرًا على وجه يتعلّق باختيارنا. فوجب أن تكون الإرادة التي تؤثّر من فعل المريد بها. (مجم٢، ١٥٢، ٢٢)

- إنّ الإرادة لا يقع بها الفعل، فلا يمتنع أن يريد تعالى ما لا يفعله العبد لسوء اختياره، ولا إرادة الله تعالى موجبة لأفعال العبد، فلا يمتنع أن لا يقع مراده منهم، كما قلناه في أمره وترغيبه ومحبّته ورضاه. (مخت،

١٩٨، ٣)
- الإرادة تتبع المراد، فما دعاه إلى المراد يدعوه إلى الإرادة؛ فلذلك لا يصحّ أن يريدهما جميعًا. (مغ٤، ٢٨٣، ١١)
- الإرادة تقبح لكونها عبثًا، كإرادة تصرّف الناس على التفضيل، وكتقديم إرادة القديم تعالى لأفعاله المبتدأة لو قدّمها، وكإرادة الواحد منّا الإرادة من نفسه في الحال. وقد تقبح لكونها إرادة للقبيح، أو إرادة لما لا يطاق، أو إرادة للفعل ممن تكمل فيه شرائط التكليف. ولذلك لا يحسن منه تعالى أنْ يريد الفعل من المجانين أو العجزة. وقد تقبح لتعلّقها بِحَسَن لا صفة له زائدة على حُسْنه، إذا لم يكن للمريد فيها منفعة. وقد تقبح إرادة ردّ الوديعة على وجه الإختداع. وقد تقبح لأنّها إرادة العقاب بنفسه. (مغ٦/ ١، ٦٢، ٤)
- إرادة تحسن، لأنّها متعلّقةٌ بالحَسَن، ومع انتفاء وجوه القبح عنها. وكذلك القول في كراهة القبيح. (مغ٦/ ١، ٧٣، ٩)
- الإرادة إنّما تؤثّر في كون الكذب خبرًا، لا في كونه كذبًا، وإنّما يَقبُح لكونه كذبًا، وليس للإرادة في ذلك حظٌّ. وإنّما يقع كذلك لكون مخبره على لا ما تناوله الخبر، فكيف يقال إنّه يقبح بالإرادة. (مغ٦/ ١، ٨٣، ١٦)
- إنّ الإرادة التي يكون بها الخبر خبرًا قد تكون واحدة ويكون الخبر كذبًا تارةً وصدقًا أخرى، نحو أن يُخبِر بقوله: "زيدٌ في الدار" عن زيد بن خالد، وهو فيها؛ فلو أخبره عنه وليس هو فيها لكان كذبًا، والإرادة واحدة. فلو كانت هي الموجبة لقبحه لوجب أن لا يصحّ أن توجد بعينها، وتكون صدقًا حسنًا. (مغ٦/ ١، ٨٤، ٥)
- إنّ الإرادة تقارن الجزء الأول من الخبر، لأنّها متى وجدت كذلك صحّ أنْ تتناول جملة الخبر. ولو تأخّرت عن الحرف الأول لم يصحّ أن تتناول جملته، لأنَّ المقتضي لا يصحّ أن يراد؛ فإذا ثبت ذلك وعُلِم أنّها تعدم إذا انقضى الحرف الأول، فكيف تكون علةً في قبح جميعه؟ ومن حق العلل أن لا تصحّ أن تؤثّر في المعدوم، كما لا يصحّ أن تؤثّر وهي معدومة. وإنّما صحّ لنا القول بأنَّ كونه كذبًا يوجب قبحه، لأنّ ذلك مما يختصّ به جملة الحروف، فلا يمتنع أن يقتضي قبح كل واحد منه. والقول في أنَّ الصدق لا يحسن للإرادة، كالقول في أنّ الكذب لا يقبح لها، فلا وجه لإعادته. وكذلك القول في سائر الأفعال التي للإرادة فيها تأثير. (مغ٦/ ١، ٨٤، ١٦)
- مِنْ حقِّ الإرادة أنْ تكون تابعةً للمراد، في أنَّ ما تدعو إليه يدعو إليها، وما تصرف عنه يصرف عنها، فهي إذن تابعةٌ للمراد. فلا فَصْل وهذه حالها بيْن أنْ يقال إنّها تدعو إلى المراد، أو يقال إنَّ المراد يدعو إليها. وكيف يُقال فيها ذلك، ومِنْ حقّها أنْ تقارن المراد؟ أو تكون في حكم المقارِن له إذا كانت قصدًا وإيثارًا؟ ومن حق الداعي أنْ يتقدّم حال الفعل؟ على أنَّ التمييز بين ما نفعله ولا نفعله لا يكون بالإرادة، لأنّها إنّما تختصّ ما نفعله،

والداعي يحصل فيما تفعله، وما لا تفعله. وكل ذلك يمنع من القول بأن كونه مريدًا يدعو إلى الفعل. (مغ٦/ ١، ١٩٤، ١٦)

- شيخنا أبي هاشم رحمه الله، يقول إنّ الإرادة إنّما تؤثّر في الخبر إذا كانت من فعل المُخبِر. (مغ٦/ ٢، ٢١، ٩)

- إنّ الإرادة غير الشهوة، وبمثله يبطل القول بأنّ الكراهة هي نفور الطبع، ويسقط بذلك قول مَنْ يقول إنّه تعالى لا يوصف بإرادة كون ما لا يكون، لأنّ ذلك شهوة. (مغ٦/ ٢، ٣٦، ١٢)

- إنّ الإرادة لا تُسمّى قصدًا إلّا والمراد موجود. ولا يدلّ ذلك على أنّ القصد سواها. (مغ٦/ ٢، ٥٦، ٦)

- أمّا الإرادة إذا تقدّمت الفعل، وكان عزمًا لم تسمَّ بذلك، لأنّ معنى إيثار الشيء على ضدّه بها لم يقع. فأمّا إرادة المُسَبّب إذا قارن السبب أو إرادة جملة من الفعل تقتضي وقوعها على وجه، فقد يسمّى إختيارًا، لأنّ المُسَبِّب قد صار في حكم الواقع بوجود مسبّبه، فما قارنه من إرادة المُسَبب نفسه، وجملة الخبر قد صار فيما تؤثّر فيه الإرادة كالشيء الواحد، فما قارن أوّله كأنّه مقارنٌ لجميعه. وإنّما قلنا إنّه الإرادة لأنّه لا يكون مريدًا للفعل في حال إلّا وهو مختار له، ولا يكون مختارًا له إلّا وهو مريد. فقد صحّ أنّ أحدهما هو الآخر. (مغ٦/ ٢، ٥٧، ١٠)

- أمّا تسميتها (الإرادة) خَلْقًا عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله فلأنّها مجامعة للمراد، أو في حكم المجامعة له. وإنْ كان شيخنا أبو علي رحمه الله لا يسمّيها خَلْقًا، ويجعل الخَلْق عبارةً عن المخلوق، كما يقولانه في الفعل والمفعول. (مغ٦/ ٢، ٥٩، ١)

- في أنّ الإرادة والكراهة إنّما تتعلّقان بالشيء على طريق الحدوث. إعلم أنّ من حقّهما أنْ يُراعي في صحّة وجودهما حال الحيّ، فمتى اعتقد صحّة حدوث الشيء جاز أن يريده ويكرهه، ومتى اعتقد استحالة حدوثه امتنع ذلك عليه. (مغ٦/ ٢، ٦٨، ٢)

- قال شيخنا أبو هاشم: إنّ الإرادة التي بها يكون الخبر خبرًا، هي إرادةٌ لا مراد لها، وصحّح القول فيه. وقال في موضع آخر: إنّها متعلّقة به؛ وهذا أوْلى، لأنّ هذه الإرادة تؤثّر في الخبر، وينفصل بها مما ليس بخبر، فلو لم تكن متعلّقةً به، لم يصحّ هذا الوجه فيها. (مغ٦/ ٢، ٧٨، ١٣)

- إنّ الإرادة لا توجب الفعل. الذي يدلّ على أنّها لا توجب الفعل، أنّها لو أوجبته، لأوجبت كل ما تعلّقت به، لأنّها ليست بأن توجب بعض ما تعلّقت به أوْلى من بعض، لتعلّقها بالكل على طريقة واحدة. وهذه القضية واجبةٌ في الأسباب، لأنّها إذا تعلّقت بأشياء في الوجه الذي تولّده على أمر واحد، لم تكن بأنْ توجب بعضه أوْلى من بعض، على ما نقوله في الإعتماد، وغيره من الأسباب. (مغ٦/ ٢، ٨٤، ٢)

- إنّ الإرادة قد تتقدّم المراد وقد تقارنه. إنّما قلنا: إنّها قد تقارن المراد، لأنّ ما له

يفعل المراد، له يفعل الإرادة. ولذلك ما ألجأ إلى المراد، ألجأ إلى الإرادة، وما صرف عن المراد صرف عنها. فإذا صحَّ ذلك فيجب أنْ تكون الحال التي فعل لها المراد، فيها تفعل الإرادة. (مغ٦/ ٢، ٨٩، ٢)

- كل فعل صار بالإرادة على حال مخصوصة، فتلك الإرادة التي صار بها على تلك الحال، لا تتعلّق بأنْ تكون على تلك الحال. وإنّما تتعلّق به على وجه آخر، فتصير على تلك الحال. ألا ترى أنَّ الإرادة التي بها يصير الخبر خبرًا هي إرادة الإخبار به عمّا هو خَبَرٌ عنه، لا أنّه يريد أن يكون خبرًا. (مغ٦/ ٢، ٩٦، ٥)
- مما تؤثّر الإرادة فيه كلّه يتساوى في أنّه لا يَحْسُن أو يَقْبُح بالإرادة، وإنّما يقتضي كونه على حال؛ ثم يراعي الوجه الذي حصل عليه. (مغ٦/ ٢، ٩٩، ١٧)
- إنَّا إنّما أوجبنا كونه (تعالى) مريدًا، من حيث وقع منه الخبر على وجه دون وجه، فأوجبنا كونه مريدًا، ليكون ما فعله خبرًا. والإرادة تتعلّق بالمراد لجنسها، ولا يصحّ وجودها إلّا كذلك، فيجب أنْ لا تحتاج في كونها كذلك إلى كون فاعلها تعالى مريدًا. (مغ٦/ ٢، ١٠٨، ١١)
- قد بيّنا أنّ الفعل إذا فعله لغرض يخصّه من غير أنْ يكون تابعًا لغيره، فلا بدّ من أن يكون مريدًا له، والإرادة إنّما تفعل لأجل مرادها، ولما له يفعل المراد، وعلى طريق التبع له. فلذلك لم يجب أنْ يريدها، لأنَّ تعلّقها بالمراد قد أغنى في كونها حكمة عن كونه مريدًا لها. يبيّن ذلك أنَّ الواحد منّا، وإنْ وجب أنْ يريد أفعاله، فلا يجب أنْ يريد إرادته، وإن كان عالمًا بها كعلمه بالمراد، من حيث كان يفعلها تبعًا لمرادها، ويفعل المراد لأمر يخصّه. فيجب أنْ يكون حكم القديم تعالى في ذلك كحكمنا. (مغ٦/ ٢، ١٠٩، ١٤)
- مريد قد يريد ما لا يكون، كما يريد ما يكون، لأنَّ الإرادة جنس الفعل، ولا يُراعى في كونها إرادةُ تكوُّن مرادها وحدوثه لا محالة. فلا فَصْل بيْن أن تتعلّق بما نعلم أنّه لا يحدث، أو بما نعلم أنّه يحدث. وهي في هذا الوجه بمنزلة الاعتقاد الذي هو جنس الفعل، وهي مخالفةٌ للعلم. ولذلك يعلم أحدنا من نفسه أنّه مريد للشيء، مع شكّه في حال مراده هل يكون أم لا يكون، ولا يفصل بين حاله إذا أراد ما يكون وبين حاله إذا أراد ما لا يكون. ولذلك قد يريد من غيره الشيء، ثم يستخبره عنه هل وُجد أم لا؟ ولا يصحّ ذلك في العلم؛ وذلك يبيِّن الفرق بين الأمرين. (مغ٦/ ٢، ١٢٥، ١٢)
- إنَّ الإرادة لا تتعلّق بالشيء إلّا على طريقة الحدوث. (مغ٦/ ٢، ١٢٦، ٤)
- إنَّ الإرادة التي بها يصير مريدًا توجد لا في محل، وكذلك الكراهة؛ فإذن لا يصحّ وجودهما إلّا من جهته. وهذا يصحّح ما يقوله الشيوخ رحمهم الله أنَّ الإرادة فعلٌ من أفعاله، وأنّها من صفات الفعل، لأنّهم يقصدون بذلك هذا الوجه. ولا يجوز أنْ يكون مرادهم في ذلك كمرادهم بقولهم إنّ

كونه محسنًا وصادقًا من صفات الفعل. لأنّا قد دللنا على أنّ المريد لم يكن مريدًا لأنّه فَعَل الإرادة فقط، لأنّه لو فعلها في غيره لكان ذلك هو المريد بها دونه، فإذا فعل الصدق والإحسان في غيره، فهو الموصوف بهما دون مَنْ فعلا فيه. (مغ٦/ ٢، ١٤٧، ٣)

- إنّ الإرادة ... لا تتعلّق بأن لا يكون الشيء. (مغ٦/ ٢، ٢٩٧، ٩)

- إنّ الإرادة لا توجِب لمحلها حكمًا؛ لأنّ حكم محلّها وسائر أجزاء المريد حكم واحد، وإنّما توجب الحكم للحيّ وتتعاقب هي وضدّها عليه، ولذلك يستحيل وجود إرادة الشيء وكراهته على وجه واحد في جزءين من قلب الحيّ، كاستحالتهما في جزء واحد، وتتعلّق بالمراد بجنسها. ووجودها لا في محل يؤثّر في تعلّقها بالمراد، ولا في إيجابها كون الحيّ مريدًا بها. فقد صحّ أنّ كل حكم يجب عنها لجنسها، أو لما هي عليه في الجنس، يحصل لها وهي لا في محل، كحصوله لها وهي في المحل، وتضادّها لا في محل كتضادّها في المحل. فيجب ألا يمتنع وجودها لا في محل لهذا الوجه. (مغ٧، ٢٩، ٢٠)

- إنّ الإرادة تتعلّق بالحدوث، وما يتبع الحدوث من الأحكام؛ فلذلك صحّ فيها هذا الوجه، وشاركت العلم في هذا الوجه الواحد. ولا يجب أن لا تتعلّق بالشيء إلّا من الوجه الذي يقدر عليه أو يحدث منه، حتى يجب إذا لم تُرِده على أحد الوجهين أن يكون معدومًا. وكيف يجب ذلك، وقد يخرج الشيء إلى الوجود وإن لم يرده القادر، وأن يبقى معدومًا وإن أراده؟ فمفارقته فيه للقدرة، بيّن. (مغ٨، ١٠٥، ٧)

- إنّ الإرادة إنّما تختصّ بالمريد من حيث توجب له حالًا، لا من حيث فعلها. (مغ٨، ١٣٨، ١٢)

- إنّ إثبات أفعال الجوارح فعلًا له (للعبد)، أقوى من إثبات ذلك في الإرادة، وذلك لأنّا إنّما نبيّنها فعلًا له لكونها تابعة للمراد في أن ما يدعو إليه يدعو إلى فعلها، وما صرف عن المراد صرف عن فعلها، فلو لم يكن المراد فعلًا للإنسان، لم يصحّ إثبات الإرادة فعلًا له، من حيث كان طريق ثبوتها فعلًا له كالتابع لطريق ثبوت المراد فعلًا له، على أنّا قد بيّنا أنّ الإرادة لا يصحّ أن تكون موجبة من قبل، بأنّها لو كانت موجبة لم يصحّ أن توجب المراد على الوجه الذي يوجد عليه، فإذا صحّ ذلك، فلولا أن الإنسان قادر على أفعال الجوارح لم يجب وقوعها بحسب قصده، كما لا يجب وقوع تصرّف زيد بحسب قصد عمرو، وفي وجودنا الأمر بخلاف ذلك دلالة على أنّ المرادات مقدورة للإنسان، وأنّه فاعلها كما أنه فاعل الإرادة. (مغ٩، ١٥، ٢٠)

- الإرادة لا توجب المراد ولا يولّدها، ...، فيجب القضاء بهذه الجملة على أنّ الإرادة لا تكون سببًا ولا يكون غيرها سببًا لها، فكذلك الكراهة، والقول في الكراهة

أبين، لأنّها تصرّف عن فعل المكروه ويجب عند حصولها أن لا يوجد، وهذا بالضدّ مما يقتضيه التوليد، إلا أن يقال إنّها إذا صرفت من شيء ولدت تركه وضدّه، وقد دلّ الدليل على خلافه. (مغ٩، ١٣٢، ١٩)

- إنّ الإرادة لا تدعو إلى فعل القبيح، وإنّما يُفعل للداعي الذي له يُفعل المراد، لا أنّها داعية في الحقيقة؛ لأنّ من حق الداعي إلى الفعل أن يتقدّمه، والإرادة تقارن إذا كانت اختيارًا وإيثارًا. (مغ١١، ١١٩، ١٣)

- إنّ الإرادة تتناول الشيء على طريقة الحدوث، وأنّ كل ما صحّ عند المريد حدوثه أو حدوثه على بعض الوجوه يصحّ أن يريده. وبيّنا ذلك بأنّ ما اعتقد الواحد منّا استحالة حدوثه لا يجوز أن يريده، ومتى اعتقد صحّة حدوثه صحّ أن يريده على طريقة واحدة. فيجب لهذا الأصل صحّة إرادة الواحد منّا من غيره إحداث الفعل، كان المعلوم أن يفعله، أو لا يختار فعله. (مغ١١، ١٥٩، ٤)

- إنّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، فلا يصحّ أن يتعلّق بحدوث الشيء إلّا ويجب أن يحدث، وإلّا انقلب جهلًا. وليس كذلك حال الإرادة؛ لأنّها تتناول حدوث الشيء ولا تتعلّق به على ما هو به. وهي في بابها بمنزلة الاعتقاد الذي قد يتعلّق بالشيء على ما هو به وعلى ما ليس به؛ لأنّها لا تكون إرادة بأن تقع على وجه مخصوص، فهي جنس الفعل كالاعتقاد فحملها عليه أولى من حملها على العلم. (مغ١١، ١٥٩، ١٢)

- إنّ ما يعلم استحالة حدوثه أو يعتقد ذلك فيه لا يصحّ أن يريده هذا العالِم؛ لأنّ الإرادة في الصحّة أو الامتناع تتبع الاعتقاد، فأمّا إذا علم صحّة حدوثه فيجب أن تصحّ منه إرادته، وإنْ علم أنّه لا يختار ذلك لبعض الأغراض والدواعي. (مغ١١، ١٦٣، ٧)

- إن قيل: وكيف اشترطتم في صحّة إرادة الشيء أن يكون المريد عالمًا بأنّه يصحّ أن يحدث وقد قال أبو هاشم رحمه الله: يصحّ ممّن اعتقد في الباقي أنّه يحدث - حالًا بعد حال - أن يريده وإن كان في نفسه يستحيل حدوثه. قيل له: إنّه رحمه الله قد قال ذلك في الجامع الصغير، لكنّ الصحيح عندنا أنّ الإرادة تحتاج في تعلّقها بالشيء إلى أن يكون في نفسه مما يصحّ حدوثه، فأمّا في وجودها غير متعلّقة فإنّها تتعلّق بكون المريد معتقدًا لحدوث الشيء فقط. ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله: لو اعتقد الواحد أنّ الجسم يبقى ببقاء يَحدُث حالًا بعد حال لصحّ أن يريد ذلك، ولا تكون الإرادة متعلّقة بشيء، بل تكون إرادة لا مراد لها، ولا فرق بين ذلك وبين أن يعتقد في الباقي أن يحدث حالًا بعد حال أن يريده وإن كان في نفسه يستحيل حدوثه؛ لأنّ الحدوث شرط في تعلّقها. فمتى لم يكن الشيء مما يصحّ الحدوث فيه يجب ألا يتعلّق، كان الشيء معلومًا في الأصل أو لم يكن. ولو صحَّ ما قاله رحمه الله لم يطعن ذلك فيما نريد إثباته:

من أنّ العالِم بأنّ الشيء لا يختاره القادر عليه قد يصحّ أن يريده إذا علم أنّ اختياره ممكن. (مغ١١، ١٦٣، ٢٠)

- إنّ الأمر لا يفيد إلّا أحد أمرين. إمّا أن يستدلّ به على حال الفعل، فمتى وُجد الفعل أو فات وقته لم يصحّ حصول هذه الفائدة، أو يفيد كونه لُطْفًا في المراد والمأمور، وذلك لا يصحّ متى وجد أو تقضّي وقته؛ لأنّ اللطف هو ما يدعو إلى الفعل ويقتضي اختيار الفعل عند المعرفة بحاله، فإذا لم يصحّ من المُكلّف إيجاد الفعل لم يكن لذلك معنى. فقد صحّ أنّ الأمر والإرادة يجب تقدّمهما الفعلَ لا محالة. (مغ١١، ٣٠١، ١٦)

- إنّ الإرادة تتناول الشيء على طريق الحدوث من فعله وفعل غيره؛ لكنّها لا تَحسُن إلّا إذا تقدّمت إذا كانت تكليفًا أو لطفًا، على ما بيّناه. فأمّا إن علم - تعالى - أنه متى أراد من المكلّف الفعل في حاله، وعرف المكلّف كونه - تعالى - مريدًا لذلك دعاه أو دعا غيره إلى أن يقوم بالطاعات في المستقبل فإنّها تَحسُن لكونها لطفًا في غير مرادها. فأمّا إذا كانت لطفًا في مرادها أو دلالة على حال الفعل فتقدّمها واجب. (مغ١١، ٣٠١، ١٩)

- إنّ من قوله (الجاحظ)، رحمه الله: إنّ الإرادة تقع من القادر لا بالطبع. وقد علمنا أنّ الدواعي إذا قويت في المراد، فلا بدّ من أن تقوى في الإرادة، لأنّ الداعي إلى المراد هو الذي يدعو إلى الإرادة؛ فكيف يصحّ، إذا أراد النظر، أن تقع طباعًا، وإرادته اختيارًا، مع أنّ الداعي إليهما واحد. (مغ١٢، ٣٠٦، ١٠)

- إنّ الإرادة لا تتناول الأشخاص، وإنّما تتناول الأفعال. (مغ١٧، ٢١، ٣)

إرادة أفعال مبتدأة

- أمّا إرادته تعالى لأفعاله المبتدأة إذا تقدّمت فإنّما تقبح؛ لأنّه لا فائدة فيها؛ من حيث يجب عند فعله أن يريده، فوجود المتقدّمة كعدمها، وليس كذلك حال العزم منّا؛ لأنّ الواحد منّا متى أراد فعل المستقبل الذي ينتفع به تعجّل بإرادته له متقدّمًا السرور، ومتى كان فعله شاقًّا وطّن نفسه على فعله بالإرادة، فكان إلى فعله أقرب، فلذلك حسن منّا تقديم الإرادة. وهذان الوجهان لا يصحّان على القديم سبحانه، فيجب أن يقبح منه العزم على الأفعال. (مغ١١، ١٢٩، ٨)

إرادة الله

- إنّ الدليل دلّ على أنّه مريد هو الذي يدلّ على أنّ إرادته فعله، لأنّا نعلمه مريدًا من حيث خاطب وأمر وأخبر، وقد ثبت أنّ ما هو خبر واحد يجوز أن يكون خبرًا عن غيره، وقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ (الفتح: ٢٩) إنّما يكون خبرًا عن محمد بن عبدالله، عليه السلام، دون غيره، من حيث أراد تعالى ذلك، وهذه الإرادة يجب أن تحدث في حال حدوث الخبر وإلّا لم يكن بأن يوجب كونه خبرًا عن واحد بأولى من أن يكون خبرًا عن جماعة. (مخت،

١٩٦، ٥)

- إنّ الإرادة لا يقع بها الفعل، فلا يمتنع أن يريد تعالى ما لا يفعله العبد لسوء اختياره، ولا إرادة الله تعالى موجبة لأفعال العبد، فلا يمتنع أن لا يقع مراده منهم، كما قلناه في أمره وترغيبه ومحبّته ورضاه. ثم يقال لهم: إذا كان تعالى قد بعث الأنبياء ليريد الطاعات وألزمنا أن نريدها دون المعاصي، فكيف يريد هو المعاصي فيخالف ما أمر به؟ فإذا كانت إرادته موجبة، فكيف يأمر بما أراد خلافه؟ وهل ذلك إلّا عبث؟ أو إذا نهى إبليس عن إرادة الكفر من الكفّار فكيف يريد هو ذلك منهم؟ وإذا لم يكن تعالى أهلًا لأن يعصى وتكفر نعمته، فكيف يريد ذلك؟ وإذا كان من حقّه عليهم أن يشكروه فكيف يريد منهم الكفر؟ والقرآن يدلّ على ما قلناه لأنه قال تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١)، و﴿ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ١٠٨). (مخت، ١٩٨، ٤)

- أمّا الإرادة فهو سبحانه قادر عليها لأمرين: أحدهما أنّه مع كونه عالمًا بالشيء لا بدّ من أن يريده إذا لم يكن ما يفعله إرادة، ولا يصحّ أن يوقع أفعاله على وجه دون وجه إلّا مع الإرادة، على ما نشرحه من بعد. والثاني لأنّه قد كَلَّف، والتكليف لا يصحّ إلّا بالإرادة؛ فإذا ثبت كونه قادرًا عليها فيجب كونه قادرًا على الكراهة لأنّها ضدّها. ومِنْ حقّ القادر على الشيء أنْ يقدر على ضدّه. (مغ٦/ ١، ١٧٣، ٧)

- لا خلاف بين المعتزلة في أنّ الإرادة من صفات الفعل. وإنّما اختلفوا فيما هي، إلّا ما حُكِي عن بشر عن المعتمر أنّه قال: إنّ الإرادة من الله على وجهين: صفة ذات، وصفة فِعْل. فهو لم يزل مريدًا لجميع أفعاله، وجميع طاعات عباده، لأنّه لا يجوز عنده أنْ يعلم عالمٌ صلاحًا وخيرًا، ولا يريده. قال: فلما كان عالمًا بذلك أجمع كان مريدًا له. والإرادة التي هي صفة فعل، أو المراد بها فعل نفسه، وهي خَلْقٌ له، وهي قبل الفعل. لأنّ الشيئين لا يكون أحدهما يصاحبه، وهما معًا. وإذا أراد به فِعْلَ عباده، فهي الأمر به. (مغ٦/ ٢، ٣، ٨)

- قال إبراهيم النَّظام: إنَّ إرادةَ الله تعالى إنّما هي فعله، أو أمره، أو حكمه. قال: لأنَّ الإرادة في اللغة إنّما تكون ذلك، أو تكون ضميرًا، أو قرب الشيء من الشيء. كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ (الكهف: ٧٧). والضمير يستحيل على الله، فيجب أنْ تكون إرادته ما ذكرناه. قال والمراد يسمّى إرادةً في اللغة؛ يقول القائل: جئني بإرادتي، يعني مرادي. ويقول: أراد مني كذا، أي أمرني به. ويقال: إنَّ الله مريد لأن يقيم القيامة، أي قد حكم بذلك. (مغ٦/ ٢، ٣، ١٦)

- المحكي عن شيخنا أبي الهذيل رحمه الله أنَّ إرادة الله غير المراد، فإرادته لما خَلَقَه هي خَلْقُه له، وهي معه، وخلق الشيء عنده غير الشيء، وإرادته لطاعات العباد هي أمره بها. (مغ٦/ ٢، ٤، ٦)

- قالت المجبرة في الإرادة إنّها من صفات

الذات، وأنّه تعالى لم يزل مريدًا لكل ما يكون من فعله وفعل غيره. وقالوا إنّ المراد بذلك أنّه ليس بآبٍ له، ولا مُستَكره عليه، ولا مغلوب، لأنّ مَنْ كان كذلك فلا بدّ من أنّ يكون مريدًا. وقال ضرّار في إرادة الله تعالى إنّها على وجهين: إرادة هي المراد، وهي خلقٌ له، والخلق هو المخلوق؛ وفعل العباد هو مراد الله تعالى، وهو إرادته؛ وإرادته الثانية هي الأمر بالطاعة، وهي غير الطاعة. (مغ٦/٢، ٤، ١٨)

- حكي عن حفص الفرد أنّه قال في إرادة الله سبحانه: أنّها صفة، وأنّ فعله إرادة هي صفة في ذاته، وصفة في فعله. فالإرادة التي هي صفة في الفعل هي الأمر من الله بالطاعة، والتي هي صفة في الذات واقعةٌ على كل شيء من فِعْله، وفعل خَلْقه. (مغ٦/٢، ٥، ٢)
- حُكِي عن سليمان بن جرير: أنّ إرادة الله معنى ليس هو الله ولا غيره، وكذلك الحبّ والبغض، وتبعه على ذلك الكلّابيّة، وإن أطلق بعضهم فيه أنّه قديم على ما مضى في الصفات. (مغ٦/٢، ٥، ٦)
- حكي عن هشام بن الحكم وطبقته من الرافضة: أنّ إرادة الله سبحانه حركة، وأنّه معنى لا هو ولا غيره. (مغ٦/٢، ٥، ٩)
- أمّا إرادته (تعالى) بعض أفعال العباد وكراهته لبعض فإنّما يحسنان لأنّه ينفع بهما المُكلَّف لأنّهما يجريان مجرى الدلالة أو اللطف. ولذلك قلنا إنّه لا يحسن منه تعالى أن يريد المباح أو يكرهه أو أفعال البهائم. (مغ١١، ٨٥، ١٩)

إرادة الحسن

- أمّا إرادة الحسن، فقد تَحْسُن وتَقْبُح، فمتى انتفت وجوه القبح عنها كانت حسنةً، ومتى حصل فيها وجهٌ من وجوه القُبْح كانت قبيحةً. فإذا كانت إرادةً لما لا يُطيقه المأمور، فيجب كونها قبيحةً، وإنْ كان مرادها لو وقع لكان حسنًا، لأنّ تكليف ما لا يطاق أصلٌ في القبائح، والمُعتبر فيه بالإرادة لا بالأمر. (مغ٦/٢، ١٠١، ١٠)

إرادة الضدين

- قالوا (مشايخنا): يلزم أن يكون مريدًا للضدّين لأنّ كلّ واحد منهما يصحّ حدوثه فيصحّ أن يريده ويجب أن يريده. وعند هذا الإلزام اختلف كلام "شيوخنا". فمنهم من أوجب كونه على صفتين ضدّين بإرادة الضدّين على ما قاله "أبو علي" وهو قول "أبي هاشم" أوّلًا. والذي يصحّ عندنا في إرادة الضدّين أنهما لا يتضادّان. وهو قول رجع إليه "أبو هاشم" بدلالة أنّ هاتين الإرادتين لو تضادتا لما أثّر في ذلك اعتقاد المريد فيهما أنّهما لا يتضادّان. وقد ثبت أنّه متى اعتقد في هذين المرادين أنّهما ليسا بضدّين، صحّ منه أن يريدهما وتضادّ الضدّين لأمر يرجع إليهما، فلا يتغيّر بالاعتقاد، فلمّا ثبت أنّه لو اعتقد اختلافهما صحّ منه أن يريدهما دلّ على أنّ لا تضادّ في ذلك أصلًا. وأنّ الداعي هو الذي يمنعه من ذلك على ما نثبته.

(مجم١، ٢٧٧، ٤)

- إنّ إرادة الضدين لا تتضادان، ولا يمتنع وجودهما جميعًا، وإنّما لا يصحّ من أحدنا أن يريد الضدّين، لأن دواعيه لا تدعوه إلى إيجاد الضدّين لعلمه باستحالة وجودهما، وإنما يريد ما يدعوه الداعي إلى إيجاده دون الآخر. (مغ٤، ٢٨٣، ٨)

إرادة الضدين تتضاد

- قد بيَّن شيخنا أبو علي - رحمه الله - أنّ الأمر لا بدّ من أن يتقدَّم الفعل بأوقات إذا كان أَمرًا بالمتضادّات المخيَّر فيها، وبناه على قوله: إن إرادة الضِدّين تتضادّ، فقال: لا بدّ من أن يكون مريدًا منه أحد الضدّين في الأوّل أن يفعله في الثالث، ولا يكره منه الضدّ الآخر، ويريدَ منه في الثاني منه أن يفعل في الثالث الضِدّ الآخر و(لا يكره) غيرهما إن كان لهما ضِدّ ثالث وهذا يوجب تقدّم الإرادة بأكثر من وقت واحد، وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - يجيز تقدّمه بوقت واحد على قوله بأنّ إرادة الضدّين لا تتضادّ. وليس الذي جوّزناه في تقديم الأمر مِن مَنْعنا أن يقدّم - تعالى - خَلْق الجماد بسبيل؛ لأنّا إنّما نمنع من ذلك لأنّه - تعالى - ممّن لا يخشى الفَوْت، فإذا علم أنّه لا حَيّ يتنفع بذلك الجماد قبح تقديمه: لأنّه عَبَث. (مغ١١، ٣٠٥، ١٥)

إرادة فعل الغير

- لا يقال في إرادة فعل الغير إنّها اختيار، لأنّ المريد لا يجوز أن يُؤَثر فعل غيره، فكذلك لا يجوز أن يختاره. (مغ٦/٢، ٥٨، ١)

إرادة القبيح

- وأحدُ ما يدلّ على قبح إرادة القبيح ما قد عرفنا أنّ الأمر بالقبيح قبيح، والذي يؤثّر في ذلك هو الإرادة حتى أنّها موجبة لكونه أمرًا، وبهذا تفارق القدرة على القبيح، والعلم بالقبيح لأنّهما به مصحّحان للأمر. وإن كان قد اعتمد في الكتاب لفظ التصحيح والصحيح ما قلناه. فإذا كان الأمر بالقبيح قبيحًا والإرادة توجبه وجب قُبْحها أيضًا، وجرت مجرى السبب الذي يوجب القبيح لأنّه يقبح لا محالة. فكذلك يجب في الإرادة. (مجم١، ٢٩٥، ٥)

- إعلم أنَّ إرادةَ القبيح يجب أنْ تكون قبيحةً، لأنَّ مَنْ علم كونها كذلك عَلِم قبحها، وأنَّ فاعلها يستحقّ الذمّ، كما أنَّ مَنْ علم كونَ الظلم ظلمًا علِم قبحه، وأنَّ فاعله يستحقّ الذمّ إذا لم يكن هناك منع. (مغ٦/٢، ١٠١، ٣)

إرادة قديمة

- كذلك فإنّا نقول: لو كان مريدًا بإرادة قديمة وقد صحّ أنّ الإرادة في تعلّقها تجري مجرى العلم لوجب أن لا يصحّ منه أن يريد الأمر إذًا واحدًا على حدّ التفصيل إذا كانت إرادته واحدة على حدّ ما قلناه في العلم، وإنّما يصحّ في الإرادة أن يتعدّى المراد الواحد إذا تعلّقت به على

طريق الجملة. (مجم١، ٢٧٩، ٦)

- مما يدلّ على نفي الإرادة القديمة أنّها إذا كانت عندهم قديمة فحالها مع بعض المرادات كحالها مع البعض. والاختصاص مفقود. وكذلك حالها عندهم وهذا يوجب أن نريد بها كل مراد، كما قالوا مثله في العلم القديم، وهذا يقتضي كونه تعالى مريدًا لما يريده منه وأن يكون موجودًا. (مجم١، ٢٧٩، ١٣)

إرادة لا مراد لها

- إن قيل: وكيف اشترطتم في صحّة إرادة الشيء أن يكون المريد عالمًا بأنّه يصحّ أن يحدث وقد قال أبو هاشم رحمه الله: يصحّ ممّن اعتقد في الباقي أنّه يحدث - حالًا بعد حال - أن يريده وإن كان في نفسه يستحيل حدوثه. قيل له: إنّه رحمه الله قد قال ذلك في الجامع الصغير، لكنّ الصحيح عندنا أنّ الإرادة تحتاج في تعلّقها بالشيء إلى أن يكون في نفسه مما يصحّ حدوثه، فأمّا في وجودها غير متعلّقة فإنّها تتعلّق بكون المريد معتقدًا لحدوث الشيء فقط. ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله: لو اعتقد الواحد أنّ الجسم يبقى ببقاء يَحدُث حالًا بعد حال لصحّ أن يريد ذلك، ولا تكون الإرادة متعلّقة بشيء، بل تكون إرادة لا مراد لها، ولا فرق بين ذلك وبين أن يعتقد في الباقي أن يحدث حالًا بعد حال أن يريده وإن كان في نفسه يستحيل حدوثه؛ لأنّ الحدوث شرط في تعلّقها. فمتى لم يكن الشيء مما يصحّ الحدوث فيه يجب ألا يتعلّق، كان الشيء معلومًا في الأصل أو لم يكن. ولو صحّ ما قاله رحمه الله لم يطعن ذلك فيما نريد إثباته: من أنّ العالِم بأنّ الشيء لا يختاره القادر عليه قد يصحّ أن يريده إذا علم أنّ اختياره ممكن. (مغ١١، ١٦٤، ٣)

إرادة محدَثة

- قد استدلّ شيخنا أبو علي رحمه الله على أنّ الإرادة مُحدَثة لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس: ٩٩) لأنّه لا يصحّ أن يقال: لو شاء أنْ يؤمن الكفّار لآمنوا، وذلك مستحيل فيه. وإنّما يقال ذلك إذا صحّ أنْ يشاءَ ذلك منهم، وهذا يوجب كون الإرادة مُحدَثة، مقدورة له، يصحّ أن يفعلها ويصحّ أن لا يفعلها. ولولا أنَّ الأمر كذلك، لم يكن قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ﴾ (يونس: ٩٩) مدحًا له، بل كان إلى الذمّ أقرب. ألا ترى أنَّ قائلًا لو قال إنّ زيدًا لو وصل إلى ملك الروم لقتله، لكنّه لا يقدر على الوصول إليه، ولا يمكنه ذلك، لكان قد ذَمَّه بذلك، وحكم بعجزه. فكذلك مَنْ قال إنّه سبحانه لا يصحّ أن يشاء من الكافر أن يؤمن، فقد وصفه بالضعف. ويجب أن يجري ذلك منهم مجرى قولنا للمؤمن: لو كان صحيح الرجلين لمشى، وهو لا يمكنه تصحيح رجليه، والمشي يَعُدُّه في أنّ ذلك ذمّ ونقص. ولا يمكنه أن يقول أنّ هذه الآية ليست بمدح، لأنَّ في ذلك خروجًا من

الإجماع. (مغ٦/ ٢، ١٤٣، ١)

إرادة المريد

- إعلم أنّ صحّة إرادة المريد للشيء تقف على أمرين. أحدهما راجعٌ إلى نفس المراد وهو صحّة حدوثه في نفسه. والثاني يرجع إلى نفس المريد وهو أن لا يكون في حكم السّاهي عن المراد، ويكون كذلك بالعلم والظنّ والاعتقاد، ومهما كان مريدًا عند الشكّ فلا بدّ عند الشكّ من اعتقاد معه. (مجم١، ٣٠٣، ٢)

إرادة مشترطة

- إنّ الآمر متى حصل له العلم بالمستقبل لم يحسن منه الأمر إلّا مع العلم بأن المأمور ممكن في حال الفعل؛ لا لأنّ العلم بذلك شرط، لكنّه إذا حصل لم يحسن الأمر إلّا على هذا الحدّ. ولو كان العلم بذلك شرطًا في بعض الآمرين لوجب كونه شرطًا في سائرهم؛ لأنّ وجه الحسن ووجه القبح لا يجوز أن يختلف باختلاف أحوال الفاعلين. فلهذا حسن من الآمر منّا أمر الغير وإن لم يعلم أنه في حال الفعل يتمكّن من الفعل لا محالة، وقام ظنّه لذلك مقام العلم. ولذلك لا يحسن منه أن يأمر الغير مع ظنّه أنه لا يتمكّن، ويحسن منه ذلك إذا غلب على ظنّه أنه سيتمكّن؛ لأنه يكون في الحكم كأنّه إنّما أمر بما يتمكّن منه دون غيره؛ كما نقوله في الإرادة المشترطة. (مغ١١، ١٨١، ١٨)

إرادة النظر

- يقول (الجاحظ) في النظر: إنّه ربما وقع طبعًا واضطرارًا، وربما وقع اختيارًا. فمتى قويت الدواعي في النظر، وقع اضطرارًا بالطبع؛ وإذا تساوت، وقع اختيارًا. فأمّا إرادة النظر، فإنّه مما يقع باختيار، كإرادة سائر الأفعال. وهذه الطريقة دعته إلى التسوية بين النظر والمعرفة، وبين إدراك المدركات، في أنّ جميع ذلك يقع بالطبع. وكذلك يقول في التحريكة بعد الاعتماد. لأنّه يذهب في التولّد، مذهب أصحاب الطبائع. لكنّه، فيما يقع من القادر، يخالف طريقتهم، لأنّه يقول: إنّما يقع بالطبع عند الحوادث والدواعي، فيرجع في ذلك إلى حال للجملة نعتبرها. وليس كذلك طريقة أصحاب الطبائع. (مغ١٢، ٣١٦، ٦)

إرجاء

- أجمعت المعتزلة على أنّ للعالَم محدِثًا قديمًا قادرًا عالمًا حيًّا لا لمعان، ليس بجسم ولا عَرَض ولا جوهر، عينا واحدًا لا يدرك بحاسّة، عدلًا حكيمًا لا يفعل القبيح ولا يريده، كلّف تعريضًا للثواب، ومكن من الفعل، وأزاح العلّة ولا بدّ من الجزاء من وجوب البعثة حيث حسنت، ولا بدّ للرسول صلّى الله عليه وآله من شرع جديد، أو إحياء مندرس، أو فائدة لم تحصل من غيره، وأن آخر الأنبياء محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم، والقرآن معجزة له، وأنّ الإيمان: قول ومعرفة

عمل، أنّ المؤمن من أهل الجنّة، وعلى المنزلة بين المنزلتين وهو أنّ الفاسق لا يُسمّى مؤمنًا ولا كافرًا، إلّا من يقول بالإرجاء، فإنّه يخالف في تفسير الإيمان، وفي المنزلة فيقول: الفاسق يُسمّى مؤمنًا، وأجمعوا أنّ فعل العبد غير مخلوق فيه، وأجمعوا على تولّي الصحابة، واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها، فأكثرهم تولّاه، وتأوّل له، كما مرّ وكما سيأتي، وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمرو بن العاص، وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي تعداد علمائهم مصنّفات عدّة، كالمصابيح لابن يزداد وغيره وبتمام هذه الجملة ثم تمّ الكلام على ما أجمعوا عليه. (فرق، ١٩، ١٠)

أرزاق هي لطف في التكليف

- إعلم أنّ ما يُعلم من الأرزاق أنّه لطف في التكليف، وأن المكلَّف يَفسد مع فقده، فالواجب على القديم تعالى أن يرزقه العبدَ، مكلَّفًا كان أو غير مكلَّف؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون عطيّة الابن لطفًا (من الأب)، وهذا إنّما يجب؛ لأنّ تقدّم التكليف اقتضاه؛ كما اقتضى وجوب التمكين بالآلات والقُدَر، ولولاه لم يكن واجبًا. (مغ١١، ٤٦، ٢٠)

إزاحة العلة

- دخل تحت إزاحة العلّة القدرة وضروب التمكين والألطاف وما شاكلها مما يحتاج المُكلَّف إليه. (مجم١، ٤، ٤)
- إنّ المُكلَّف لا بدّ من كونه ممكّنًا بالآلات التي قد يحتاج إليها في بعض الأفعال وهو ما ذكرنا من قبل أنّ من تمام كونه قادرًا أن يتمكّن من الآلة التي يحتاج إليها في الفعل. فيُعدّ ذلك في إزاحة العلّة. وتمكينه منها قد يكون بأن تُخلَق له إذا لم يجد سبيلًا إلى تحصيلها أصلًا نحو اللسان واليد وما أشبههما. وقد يكون ممكّنًا منها بأن يقدر على تحصيلها لنفسه. لكن ذلك إنّما يجوز أن يدخل تحت تكليفه إذا كان له في تكليف ذلك ضرب من الصلاح. (مجم٢، ٢٦٢، ١٧)

أسباب

- الحال في الأسباب مختلفة. فإنّ فيها ما يجب التقدّم ولا تصحّ المقارنة كالنظر، لأنّ مضامّته للعلم لا يصحُّ بحال. وفيها ما يجب تقدّمه وإن كان تصحّ مضامّته لمسبّبه كالاعتماد. وفيها ما يجب مقارنته كالكون فيما يولّده. وجميع ذلك يستند إلى قدرة متقدّمة على السبب والمسبّب معًا، لأنّ عندنا أنّ القدرة عليهما واحدة. (مجم٢، ١١٢، ٦)
- إنّ الأسباب الكثيرة لا يجوز أن تولد مسبّبًا واحدًا؛ كما أن القُدَر الكثيرة لا يجوز أن نفعل بها مقدورًا واحدًا. (مغ٧، ١٩٥، ١٤)
- إنّ كل ما يقدر العبد أن يفعله بسبب، والقديم تعالى قادر على فعله بالسبب، وأنّ الأسباب لا تختصّ في كونها أسبابًا

بقادر دون قادر، وأن اختلاف أحوال الفاعلين لا تؤثّر في هذا الباب. (مغ١٣، ٢٧٦، ٦)

إستحقاق الثواب

- أحد ما ذكروه أنّ التكليف لو حسُن لكان إنّما يحسن، لأنّه يؤدّي إلى استحقاق الثواب، والثواب لا يُستحقّ بأن يفعل الفاعلُ ما لزمه ووجب عليه، كما لا يستحقّ الشكر بذلك، وإنّما يستحقّه بالفعل الذي بمثله يُستحقّ الشكر. ولو كلّفه تعالى لوجب أن يقرِّر في عقله وجوب الواجبات، ولا يصحّ أن يستحقّ بفعله الثواب. وفي هذا إبطال حكمة التكليف، وإيجاب حكم الابتداء بالتفضّل. وهذا باطل؛ لأنّ وجوب الواجب لو أثّر في استحقاق الثواب به لوجب أن يؤثّر في استحقاق المدح به. ولو كان من حيث لا يستحقّ به الشكر يجب ألّا يُستحقّ به الثواب لوجب ألّا يستحقّ به المدح والتعظيم؛ لهذه العلّة، وفساد ذلك يبيّن بطلان ما قاله. (مغ١١، ١٤٠، ٧)

- إنّ استحقاق الثواب لا يتبع كون الواجب واجبًا، ولذلك يستحقّ الثواب على ما ليس بواجب، كالمرغَّب فيه، وإنّما يتبع كونه واجبًا أو قُرْبة إذا لحق فاعله للعلّة مشقّة، وإن كان طريق العلم باستحقاق الثواب هو علمنا بأنّ الحكيم إذا أوجب ما على الفاعل فيه مشقّة فلا بدّ من ثواب مستحقّ به، وإلّا قَبُحَ منه الإيجاب، وذلك يصحّح كون الفعل واجبًا على من يستحيل أن يستحقّ الثواب، كما لو فعل أحدنا الواجب ولا يلحقه بفعله مشقّة لا يستحقّ المدح ولا يستحقّ الثواب. (مغ١١، ١٤١، ٤)

- قد بيّنا من قبل أنّ استحقاق الثواب وغيره بالفعل لا يرجع إلى جنسه، ويصحّ حصول المنع فيه فلا يمتنع حصول الواجب ممَّن لا يستحقّ به الثواب إذا لم يصحّ وقوعه منه على الوجه الذي يستحقّ الثواب به. فأمّا المدح فإنّما وجب تساوي جميع الواجبات فيه، لأنّه يتبع كون الفعل واجبًا أو ندبًا أو تفضّلًا، لحق الفاعل بفعله مشقّة أو لم يلحق. فلذلك يستحقّ تعالى المدح كما يستحقّه الواحد منّا وإن لم يصحّ أن يستحقّ الثواب لما بيّناه. (مغ١١، ١٤١، ١٠)

- إن استحقاق الثواب بالفعل لا يكون وجهًا لوجوبه، لأنّه إنّما يستحقّ به إذا انفرد وجوبه وتقدّم، فيجب أن يكون وجه وجوبه أمر يرجع إليه دون الثواب. فلأنّه قد يستحقّ الثواب بالفعل لا يكون وجهًا لوجوبه، لأنّه إنّما يستحقّ به إذا انفرد وجوبه وتقدّم. فيجب أن يكون وجه وجوبه أمر يرجع إليه دون الثواب. فلأنّه قد يستحقّ الثواب بالفعل، وإن لم يكن واجبًا عليه؛ ولو كان وجهًا لوجوبه، لوجب اتفاق جميع ما يستحقّ به الثواب في الوجوب. (مغ١٢، ٢٨٥، ١٤)

- إن قال: أليس قد يستحقّ الثواب على ما ليس بواجب؟ قيل له: لم نقل إنّه لا يُستَحق إلّا على الواجب، فلا يمتنع أن

يُستَحق عليه، وعلى النفل أيضًا. (مغ١٥، ٦٦، ٩)

استحقاق الثواب إلى إيجاب موجب

- قد ذكر شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن من يفعل الحَسن لا لحُسْنِهِ في عقله لا يستحقّ به الثواب، لأنّه يصير في حكم المبتدئ بالفعل. فكما لو ابتدأه من غير إيجاب وتكليف لم يستحقّ الثواب به فكذلك إذا فعله لا للوجه الذي وَجَبَ. وهذا بيّن في الثواب من حيث يرجع استحقاقه (الثواب) إلى إيجاب الموجب وليس كذلك المدح، ولذلك يستحقّه القديم - تعالى - كالواحد منّا. (مغ١١، ٥١٤، ٦)

استحقاق الثواب بألا يفعله

- من شرط استحقاقه الثواب بألّا يفعله: أن يَلْحقه ما يجري مجرى المشقّة بألّا يفعله، ولا يكون كذلك إلّا بأن يكون مشتهِيًا له، ويُعْلَم ذلك من حاله، أو يعتقد ذلك فيه، ويظنّه أو يسرّه ذلك، أو يعتقد ذلك فيه، أن يعتقده في وقوعه أنه يقترن به النفع أو السرور، أو يؤدّي إلى ذلك، فمتى حصل ما ذكرناه، إستحقّ الثواب بألّا يفعله. (مغ١٤، ٣٠٨، ١٩)

استحقاق الذمّ

- إنّ استحقاق الذمّ يتبع وجود الفعل، أو أن يكون في الحال بمنزلة الموجود بأن يكون المعلوم أنّه يوجد عن السبب. فأمّا على غير هذا الوجه فإنّه لا يستحقّ الذمّ به. (مغ٩، ٧٠، ٢٠)

- في كيفية استحقاق الذمّ على ألّا يفعل القادر ما وجب عليه. من شرطه أن يكون ما لم يفعله واجبًا عليه، وأن يكون عالمًا بذلك من حاله، أو مُمَكّنًا من معرفة ذلك. ومع ذكر الوجوب يُسْتَغنى عن اشتراط التخلية، لأنّه متى لم يكن مخلًّى، فالفعل لا يكون واجبًا عليه، وقد ثبت أيضًا أنه لا يجب الواجب على من لا يعلم وجوبه، أو لا يتمكّن من معرفة ذلك، فلو اقتصر على ذكر الوجوب لكفي، لكنّا ذكرناه لأنه يوهم ترك خلاف ما يعتقده، ولا يجب أن يشترط في ذلك ألّا يفعله من حيث كان واجبًا، لأنّه كان يجب في المتمكّن إذًا يستحقّ الذمّ. (مغ١٤، ١٨٠، ١١)

- إعلم أنّ العقلاء يعلمون من حال من لم يفعل ما وجب عليه، أنّه يستحقّ الذمّ، ويحسن لومه، كما يعلمون ذلك من حال من علموه فاعلًا للقبيح، مع علمه بقبحه، أو تمكّنه من معرفة قبحه. (مغ١٤، ٢٣٢، ١٩)

- إن من لم يفعل ما وجب عليه، يستحقّ الذمّ، ويحسن لومه لأنّه لم يفعل الواجب. (مغ١٤، ٢٣٥، ٢)

- من لم يفعل القبيح يستحقّ المدح، كما أنّ من لم يفعل الواجب يستحقّ الذمّ. (مغ١٤، ٢٦٣، ٦)

- دللنا على أنّه إذا لم يفعل الواجب، فهو في الحكم بمنزلة من فعل القبيح، على شرائط مخصوصة، في أنّه يستحقّ الذمّ.

(مغ١٤، ٢٧١، ٣)

- إنّ استحقاق الذمّ يُعْلم من جهة الفعل، واستحقاق المدح على الطاعات في الأخبار لا يصلح عقلًا، وإنّما يُعْلم ذلك من جهة السمع، فلو وجب ألا يزول عن الذم بالتوبة إلّا بهذه الطريقة لوجب ألّا يمدح أهل الصلاة إلّا بهذه الطريقة، ولو كان كذلك لما صحّ لأهل العقول أن يمدحوا أحدًا على وجه من الوجوه. (مغ٢٠/٢، ٨٥، ١٧)

إستحقاق الذمّ على القبح

- أمّا القبيح فإنّه مستحقّ الذمّ لوجهين فقط: أحدهما أن يكون قبيحًا والثاني أن يكون عالمًا بقبحه أو متمكّنًا من معرفة قبحه فيصحّ منه التحرّز من فعله مع العلم ومع التمكّن. والخلاف في أنه يجب أن يشرط في ذلك أن يكون فاعله كامل العقل. (مغ١١، ٥١٥، ١١)

إستحقاق العقاب

- إنّ الواحد منّا إنّما صحَّ أنْ يستحقّ العقاب على القبيح دون القديم سبحانه، لأنَّ ما أوجب إستحقاقه لذلك يختصّ به دونه، وما أوجب قُبْحَ القبيح قد حصل في فعله كحصوله في فعلنا، فيجب القضاءُ بقبْحه. (مغ٦/١، ١٢٦، ٣)

- إعلم، أنّ المسبَّب يستحقّ فاعله عليه العقاب، لا أنّه يستحقّ على السبب زيادة عقاب لأجله. فإذا صحّ ذلك، فيجب أن يعتبر دخوله في استحقاق العقاب عليه أن يوجد، كما يُعتبر ذلك في نفس السَبب. وليس كذلك الحال في العقاب الذي يستحقّه على فعله ويعظم استحقاقه عليه لأجل فعل غيره، نحو من سنّ سُنّة سيّئة يعلم أنّه يُقتدى به فيها ويعمل بها في المستقبل لأجل فعله لها. لأنّ في هذا الوجه إنّما يستحقّ العقوبة على فعله لا على فعل من اقتدى به، ويصير فعل غيره وجهًا يعظم فعله. ففي هذا الباب لا يعتبر وقوع الأمر الذي به يعظم، بل العلم بأنّه سيقع كوقوعه في أنّه يعظم به لا محالة. (مغ١٢، ٤٧٧، ٦)

إستحقاق العقاب بترك النظر

- قد استدلّ شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على استحقاق العقاب بترك النظر، بأنّه لو لم يكن كذلك لكان تعالى مغريًا للمكلَّف بتركه، من حيث شهّى إليه القبيح وبعّد نفسه عن الواجب وقرّر في عقله أنّ لا مضرّة عليه في ترك الواجب وفعل القبيح؛ والإغراء بالقبيح وترك الواجب لا يقع من حكيم. (مغ١٢، ٤٤٨، ١١)

إستحقاق العقاب بالقبيح

- قد ثبت أنّ الكبيرة إنّما تستحقّ ذلك (العقاب) فيها، لقبحها لا لكبرها، والصغير قد شاركه في ذلك، ولأنّ كونه صغيرًا إنّما يؤثّر في الشرط الذي قلنا إنّه مانع من تقرّر المستحقّ، فلا يصحّ كونه شرطًا في أصل الاستحقاق. وأمّا استحقاق العقاب بالقبيح، فشرطه ما

ذكرناه، وأن يكون فاعله ممن يشقّ عليه مجانبة القبيح، أو يجري مجرى الشاق، فمتى كان هذا حاله يستحقّ العقاب، ولا يجوز أن يُشرَط فيه سائر ما قدّمنا أنّه لا يُشرط في الذمّ، لما تقدّم من الجواب. فإن قيل: ولماذا أردتم فيه الشرط الثالث؟ قيل: لأنّه قد ثبت أنّه تعالى لو فعل القبيح لاستحقّ الذمّ، ولم يستحقّ العقاب، لمّا لم يصحّ عليه طريقة المشاقّ. فإن قال: هلّا جعلتم الشرط الزائد: "وأنّه ممن يصحّ العقاب عليه" كما ذكره المشايخ في الكتب؟ قيل له: لأنه لا يجوز أن يشترط في الاستحقاق صحّة فعله فقط؛ لأنه لا بدّ مع ذلك من وجه لأجله يستحقّ ذلك، وهو الذي قدّمناه. (مغ١٤، ١٧٥، ٥)

إستحقاق العقاب على ما لم يوجد

- إنّه قد تقرّر في العقل أنّ من فعل القبيح وهو عالم بقبحه وعالم بأنّه معصية للمُنعِم عليه، يكون ذنبه أعظم من ذنب من أقدم عليه والحال بخلافه. ولسنا نجعل ما يعظم به الفعل مما يتعلّق به، ألا ترى أنّا قد نوجب عِظم العقل بأمور ترجع إلى غيره، كنحو تأسّي الغير به فيما سنّه من قبيح أو حسن؟ فإذا جاز، فيما لا يتعلّق به أصلًا، أن يكون وجهًا لِعظَم الفعل، لم يمتنع مثل ذلك في علمه بقبح المعصية. وليس كذلك حال ما يتعلّق التكليف به، لأنّ من شأنه أن يكون متّصلًا بفعله وبحاله، ولا يقوم فعل غيره في ذلك مقامه. فإذا تمكّن من أن يعلم القبيح، فلم يعلمه، وأقدم عليه، استحقّ العقوبة، لكن فَقَد علمه ببعض عقاب القبيح. (مغ١٢، ٣١٤، ٢)

- إنّما يتوصّل بالسبب إلى إيجاد المُسبَّب. فإذا فعله وخرج المُسبَّب من أن يكون مقدورًا له، صار في حكم الموجود الواقع فاستحقّ العقاب به وإن لم يوجد، لأنّه قد حصل في حكم الموجود بوجود سببه. يبيّن ذلك أنّه بعد إيجاد السبب لو رام أنّه لا يوجده لوُجد لا محالة، ولا يتعلّق وجوده باختياره؛ ولو عجز بعد وجود المسبَّب أو مات كان لا يخلّ ذلك بوجود المُسبَّب. فمن هذا الوجه صار في حكم الواقع فاستحقّ به العقاب، وهذا بمنزلة قولنا: إنّه إذا أمر غلامه بالعطيّة، وأعطى، فإنّه يستحقّ الشكر؛ وإن كانت العطية من فعل غلامه، لما صارت كأنها من قبله ولمَا أثّرت في التمليك بأمره فجلب محل فعله في الحقيقة واستحقّ الثواب بها. فكذلك القول في استحقاق العقاب على ما لم يوجد من المسبَّب عند وجود السبب. (مغ١٢، ٤٦٨، ٥)

إستحقاق العقوبة

- إنّه قد تقرّر في العقل أنّ من فعل القبيح وهو عالم بقبحه وعالم بأنّه معصية للمُنعِم عليه، يكون ذنبه أعظم من ذنب من أقدم عليه والحال بخلافه. ولسنا نجعل ما يعظم به الفعل مما يتعلّق به، ألا ترى أنّا قد نوجب عِظم العقل بأمور ترجع إلى غيره، كنحو تأسّي الغير به فيما سنّه من

قبيح أو حسن؟ فإذا جاز، فيما لا يتعلّق به أصلًا، أن يكون وجهًا لعِظَم الفعل، لم يمتنع مثل ذلك في علمه بقبح المعصية. وليس كذلك حال ما يتعلّق التكليف به، لأنّ من شأنه أن يكون متّصلًا بفعله وبحاله، ولا يقوم فعل غيره في ذلك مقامه. فإذا تمكّن من أن يعلم القبيح، فلم يعلمه، وأقدم عليه، استحقّ العقوبة، لكن فَقَد علمه ببعض عقاب القبيح. (مغ١٢، ٣١٤، ٢)

إستحقاق العقوبة بالفعل

- إنّما أنكرنا القول بأنّ فاعل السبب يستحقّ عقوبة المُسبَّب وهو غير واقع، فقلنا: إذا كان لو وقع على الوجه الذي لا يَقْبُح لم تستحقّ به العقوبة، فكذلك إذا لم يقع. وكما ينظر في استحقاق العقوبة بالفعل أن يقع على الوجه الذي يَقْبُح، حتى لو وقع في أوّله لا على الوجه الذي يقبح، ثم انتهى إلى أن يحصل على الوجه الذي يقبح، لم يجب أن تستحقّ به العقوبة في الأوّل؛ فكذلك القول فيه، ما دام معدومًا غير واقع. ألا ترى أن من جوّز البقاء على الاعتقاد، فلا بدّ من أن يقول في التقليد إذا ضامّه العلم المجانس له أن يصير علمًا فيستحقّ عنده عليه المدح، ومن قبل ما كان يستحقّ؛ فكذلك القول فيما ذكرناه. ولم نورد هذه المسألة إلّا على جهة التقدير، لأن في جواز ذلك في الاعتقاد خلافًا كبيرًا. (مغ١٢، ٤٧٦، ١٧)

إستحقاق المدح

- قد ذكر شيخنا أبو عبد الله - رحمه الله - أنّ المدح قد يُستحقّ بالواجب إذا كان فاعله عالِمًا أو ممكّنًا من العلم به، وأجرى ذلك مجرى القبيح. وكأنّه أشار بالتمكين من العلم به إلى بعض الشرائع، وهذا مما أباه شيوختا رحمهم الله؛ لأنّهم أوجبوا في استحقاق المدح أن يكون فاعلًا للواجب لما لَه وجب، ولا يكون كذلك إلا مع العلم بصفته، فضلًا عن العلم به؛ لأنّهم أبطلوا اعتبار الاعتقاد الذي ليس بعلم في هذا الباب وفصلوا بذلك بين ما يستحقّ به المدح وبين ما يستَحقّ به الذمّ. (مغ١١، ٥١٢، ١٣)
- أمّا الوجه الذي يجب أن يوجد الفعل عليه ليصحّ استحقاق المدح (على وجه الفعل) فأن يفعله لحسنه في عقله، لا لمنفعة ولا دفع مضرّة، ولا لوجه يُفعل له الفعل؛ لأنه متى فعله لا لغرض كان عبثًا فلا يصحّ أن يستحقّ المدح به، ومتى فعله للنفع أو لدفع المضرّة لم يستحقّ به المدح؛ لأنه قد ثبت أن كل فعل انتفع فاعله به ودفع به المضرّة لا يستحقّ به المدح كالأكل والشرب وغيرهما. (مغ١١، ٥١٣، ٥)
- أمّا استحقاق المدح لأنّه لم يفعل القبيح فيجب أن يُشترط فيه التخلية، لأنّ المُلْجأ إلى ألّا يفعل الشيء لا يستحقّ المدح به، ويجب أن يكون عالمًا بصفة ما لم يفعله ويكون كامل العقل على ما قدّمنا القول فيه. ويجب ألّا يفعل القبيح لقُبْحه. (مغ١١، ٥١٤، ٢٠)

- من لم يفعل القبيح يستحقّ المدح، كما أنّ من لم يفعل الواجب يستحقّ الذمّ. (مغ١٤، ٢٦٣، ٥)
- إنّ استحقاق الذمّ يُعْلم من جهة الفعل، واستحقاق المدح على الطاعات في الأخبار لا يصلح عقلًا، وإنّما يُعْلم ذلك من جهة السمع، فلو وجب ألا يزول عن الذم بالتوبة إلّا بهذه الطريقة لوجب ألّا يمدح أهل الصلاة إلّا بهذه الطريقة، ولو كان كذلك لما صحّ لأهل العقول أن يمدحوا أحدًا على وجه من الوجوه. (مغ٢٠/٢، ٨٥، ١٧)

إستحقاق المدح والثواب

- أمّا استحقاق المدح والثواب على ألّا يفعل، فمن شرطه فيما لا يفعله، أن يكون قبيحًا. ومن حقّه أن يكون متمكّنًا من فعله، مخلًّى بينه وبين، والإلجاء زائل، ويجب أن يكون عالمًا بقبحه، وألّا يفعله من حيث كان قبيحًا، لأنه لو لم يفعله لغرض سواه، لم يستحقّ المدح، ولذلك لم يجوّز أن يقوم التمكّن من معرفة قبحه مقام العلم بقبحه، لأنّه لا يصحّ معه أن يكون غير فاعل له لقبحه. (مغ١٤، ٣٠٨، ١٤)

إستدلال

- المعلوم باضطرار زوال الجوع بأكل الخبز والعطش بشرب الماء، هذا لا ينكر ولا ينكره عاقل، فأمّا من ادّعى أن الفعل للخبز والماء، وأنّه قد علم ذلك باضطرار، فقد ركب جهلًا، لأنّ الحيّ الناطق العاقل المستطيع ليس يعلم ما يقع منه من الكتابة والبناء أن فعله باضطرار، وإنّما يعلم ذلك باستدلال. (تث٢، ٦٣٩، ٩)
- أمّا ما معه يصُحّ الاستدلال فهو أن يمكن اعتقاد ما نستدلّ عليه، وأن يكون من باب ما لا يعرفه المستدلّ إمّا ضرورة أو بدلالة، وأن يجد إلى الدليل سبيلًا لأنّه قد يجوز أن يمكن اعتقاده ولا يعرفه أصلًا، ولكن يتعذّر إيراد دلالة عليه من حيث يكون من الأمور المغنية عنّا، فلا يُوجد إلى الدليل الذي يدلّ عليه سبيل. فمتى اجتمعت الشروط الثلاثة أمكن الاستدلال وإن افتقر صحّة استدلاله ونظره حتى يحصل له العلم إلى ما هو مذكور في موضعه من شرائط النظر. ثم يكون النظر فيما سبيلُه ما قدّمناه هو على الوجهين اللذين ذكرناهما من طريقة النظر والدلالة. (مجم١، ١٦٧، ١٧)
- إنّ الذي يجب أن يُعتمد أنّا نعلم باضطرار مفارقة الفاعل للجماد، في الوجه الذي نعلم من حاله باضطرار وهو صحّة قصده إلى تصرّفه ووقوعها بحسب قصده. فأمّا ما لا يُعلَم من حال الفاعل منّا إلّا بالاستدلال فهو أنّ العلم الضروريّ بأنّه مفارق فيه للجماد بحال مُحال، لأنّ إثبات تلك الصفة للمريد منّا إذا لم يعلم إلّا باكتساب، فكيف يعلم باضطرار انتفاءها عن غيره؟. (مغ٨، ٧، ٨)
- حكى عنه (أبو علي) أنّه (أبو الهذيل) قال:

في المعرفة: إنّها الاستدلال، لأنّ العارف لا بدّ من كونه مستدِلًا. وأفسد ذلك، بأنّه قد يتعذّر عليه الاستدلال، وإن عرف وعلم؛ وقد يستدلّ على الشيء، وهو غير عارف به. وذكر، أنّ الاستدلال هو الفكر والنظر؛ فإذا لم يكونا من العلم بسبيل، فكذلك الاستدلال. والاستدلال والفكر لا يصحّ إلّا وقد تقدّم علمه بالدليل، وهو غير عالم بالمدلول؛ وإن كان علمًا، لم يصحّ، لتقدّمه على الاستدلال؛ وإن كان علمًا بالمدلول، لم يصحّ، لاستحالة كونه عالمًا في تلك الحال. (مغ١٢، ٢٥، ١٢)

- إعلم - أنّ للاستدلال في العقل صورة، وهو أن يعلم الحكم ويعرف أنّه لولا غيره لما ثبت، فيجعل ذلك طريقًا لمعرفة ذلك الغير، لا على الطريق المقايسة؛ وعلى هذا الوجه قلنا: إنّ تصرّف الفاعل، ووجوب وقوع أفعاله بحسب دواعيه وإرادته، يدلّ على أنّه حَدَث من جهته، وعلى أنّه قادر عليه؛ ومثل هذه الصورة قد يحصل في الشرعيات، فكما لا يمتنع التعبّد بالقياس لصحّته فيها؛ فكذلك القول في الاستدلال. وقد يكون في العقليّات ما يعرف من طريق الاستدلال، ويتعلّق بغالب الظنّ فغير ممتنع مثله في الشرعيّات، وإن كان لا بدّ في الشرعيّات من أصول شرعيّة، كما لا بدّ في العقليّات من أصول عقليّة. (مغ١٧، ٢٨١، ١٣)

إستدلال بدليل الخطاب

- الاستدلال بدليل الخطاب، وذلك مما لا يُعتبر في فروع الفقه، فكيف يعتبر في أصول الدين؟ يبيِّن ذلك، أنّ تخصيص الشيء بالذكر لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه؛ ألا ترى أنّ قائلًا لو قال: فلان لا يظلم ولا يكذب، فإنّما يقتضي هذا الكلام أنّه لا يختار ما هو الظلم والكذب، وليس فيه أنّما هو خارج عن هذين النوعين فإنّه هو الفاعل له، كذلك في مسألتنا، ليس يجب إذا نفى الله تعالى التفاوت عن خلقه أن يضاف إليه كل ما لا تفاوت فيه، بل الواجب أن ينفى عنه جميع ما يتفاوت، ويكون ما لا تفاوت فيه موقوفًا على الدلالة، فإن دلّ على أنّه هو الفاعل له قيل به، فإن لم يدلّ، بل دلَّ على خلافه لم يقل به، وفي مسألتنا قامت دلالة على أنّ هذه التصرّفات من الطاعات وغيرها متعلّقة بنا لوقوعها بحسب قصدنا وداعينا، فيجب أن تكون فعلًا لنا واقعًا من جهتنا على ما قلناه. (شرح، ٣٥٦، ٩)

إستدلال بالشاهد على الغائب

- إعلم أنّ إثباته تعالى على هذه الصفات (قادر عالم حي مريد كاره مدرك قديم موجود) فرعٌ على كونها في أنفسها معقولة، لأنّ إيراد الدلالة على ما لا يُعقل لا يَصُحُّ وكونها معقولة هو من الشاهد، فلهذا يُعدّ الكلام في صفاته تعالى من باب الاستدلال بالشاهد على الغائب. (مجم١، ١٦٤، ٤)
- إنّما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب في وجهين. أحدهما للاشتراك في

الدلالة. والثاني للاشتراك في العلّة. وكان "أبو هاشم" يجعل ذلك استدلالًا بالمعلوم على ما لا يُعلم، ولكن هذا الإطلاق يقتضي في كل استدلال أنّه استدلال بالشاهد على الغائب، لأنّ الدليل أبدًا معلوم والمدلول غير معلوم. ولا شبهة في أنّ العلماء قد خصّوا بذلك بعض ضروب الاستدلال دون بعضٍ. وقد أشار في الكتاب في أثناء الكلام إلى أنّا نسمّي المعلوم شاهدًا. وما ليس بمعلوم غائبًا اصطلاحًا منّا. (مجم١، ١٦٥، ٦)

إستدلال بالمتولّد

- إنّ وقوع المسبَّب بحسب السبب إذا لم يخرجه من أن يكون واقعًا أيضًا بحسب دواعيه، فيجب ألّا يقدح في الدلالة، كما أنّ وقوعه بحسب دواعيه لمّا لم يخرجه من أن يكون واقعًا أيضًا بحسب قصده، لم يكن مؤثّرًا في الإستدلال على أنّه فعله من حيث وقع بحسب قصده، ولسنا ننكر أنّ الدواعي لو حصلت إلى وجوده على الوجه الذي لا يولّده السبب أنّه كان لا يقع بحسب دواعيه، كما أنّ دواعيه في المباشر لو وقعت على خلاف ما يصحّ منه بالقدرة، كان لا يقع بحسبها، ولم يقدح ذلك في صحّة الاستدلال بذلك في المباشر، فكذلك لا يقدح ذلك في صحة الاستدلال بالمتولّد، وكذلك وقوع المتولّد بحسب المحل حتى إن كان محتملًا له وجد وإلّا لم يوجد لم يخرجه من أن يكون واقعًا بحسب دواعيه أيضًا، وأنّه يدلّ على أن ذلك فعله من هذا الوجه. (مغ٩، ٣٨، ٢٣)

إستدلال في الغائب والشاهد

- إنّ الكلام في الشاهد صحّ أنّه يدلّ بالمواضعة والقصد، ولنا طريق إلى معرفة الكلام بالإدراك والمواضعة بالأخبار، وما يجري مجراها، والقصد بالاضطرار. فصحّ، عند ذلك، أن يُعرف به الغرض، ويصير كالدلالة في الشاهِد. ولا يصحّ أن نَعرف قصده تعالى باضطرار، لتعذّر ذلك مع التكليف. فوجب أن نعرفه بالاستدلال. وطريق الاستدلال في ذلك، أن نعلم أنّه تعالى لا يخاطِب بالكلام، الذي تقرّر فيه بيننا ضرب من المواضعة، إلّا وذلك مراده. فيصير علمنا المتقدِّم بذلك بمنزلة الاضطرار إلى القصد، ويصحّ، عند ذلك، أن نعْرِف به مراده. وذلك بمنزله ما نقول في أنّ تصرّف العبد يدلّ، عندنا، على كونه قادرًا، لعلمه بوقوعه بحسب أحواله. فإذا علمنا حادثًا، ولم نعلم تعلّقه بالواحد منّا، وعلمنا أنّ ذلك لا يصحُّ فيه، حكمنا بتعلّقه بقادر مخالفٍ لنا، واستدللنا به على أنّه قادر. فالاستدلال في الغائب والشاهد يقع بالفعل على حدٍّ واحدٍ، وإن كانت طريقة العلم بالتعلّق تختلف. (مغ١٥، ١٦٣، ٤)

إستصلاح

- أمّا وصفه (اللطف) بأنّه استصلاح، فإنّه يفيد أنّ غيره قصد بفعله صلاحه؛ لأنّ كل

ما هذا حاله يوصف بذلك، وما خرج عنه لا يوصف به. وعلى هذا الوجه نصف القديم تعالى بأنّه قد استصلح المُكلَّف بالألطاف وغيرها. وإنما جاز إطلاق ذلك لأنّه يفيد فعل الصلاح به، ولا يفيد أنّ المُكلَّف قد صلح بذلك. (مغ١٣، ٢٠، ١٣)

إستطاعة

- إنّ حقيقة الاستطاعة في اللغة هي نفس القدرة. (مجم٢، ١٦٠، ١١)

إستعانة

- اعلم أنّ الفزع إليه عزّ وجلّ والاستعانة به يدلُّ على قولنا في المخلوق، وذلك لأنّ العبد لو لم يكن يفعل في الحقيقة لم يكن للاستعانة معنى، لأنّه إنّما يستعين بغيره على فعل يفعله، ولذلك لا يصحّ الاستعانة على الأمور الضروريّة، كاللون والهيئة والصحّة، والاعتمادُ على ذلك في أن العبد يفعل في الحقيقة هو أولى. (متش١، ٤١، ٧)
- إنّ الاستعانة تقتضي التماس المعونة من قبله، ولا تدلّ على تفصيل المعونة، وما يفعله عزّ وجلّ من الأمور المعينة على الطاعة أشياء كثيرة، فمن أين أنّ المراد به القدرة دون غيرها؟! نحو الصحّة والخواطر والدواعي والتنبيه! وبعد، فإن المراد به لو كانت القدرة لكان إنّما يدلّ على أنّها تتجدّد، ولا يدلُّ على أنّها مع الفعل، وهذا مذهب كثير من أهل العدل. (متش١، ٤٢، ١٢)

إستفادة

- قال (أبو علي): وقد يكون من فعل العبد ما هو مُكْتَسب إذا كان خيرًا أو شرًّا إجتلبه بغيره من الأفعال؛ فأمّا أوّل أفعاله فلا يقال فيه أنّه مُكْتَسب وإنّما يُسمَّى إكتسابًا. وقد يكون في أفعاله ما لا يكون إكتسابًا إذا لم يُكْتَسب به نفعًا أو ضرًّا، كحركات الطفل والنائم والساهي. والاجتراح كالاكتساب، ومعنى ذلك الإستفادة، وإن كانت الإستفادة تستعمل في النفع فقط؛ والإكتساب والإجتراح يستعملان في الضرر والنفع جميعًا. وكل هذا يبيّن، من جهة اللغة، أنّ المُكتسِب لا بدّ من أن يكون فاعلًا ومُحدثًا؛ كما أنّ الخالق لا بدّ من كونه كذلك؛ وإن كان كلتا الصفتين تغيّر أمرًا زائدًا على الحدوث، ويدلّ على ذلك اطراد هذه اللفظة في المعنى الذي ذكرناه، فلا شيء يُجتَلب بالأفعال، ويُطلَب بها، من نفع وضرٍّ، إلّا ويقال إنّه كسب؛ ويقال لما وصل به إليه إنّه إكتساب. ولذلك سمّوا الجوارح كواسب. (مغ٨، ١٦٤، ١٢)

إستفساد

- إن قيل: هلّا قلتم: إنّ كل أمر وُجد عنده القبيح فهو استفساد فيه، فلا يصحّ أن تقولوا في تكليف من يعلم أنّه يكفر. إنّه ليس باستفساد. قيل له: إنّه لا معتبر بالعبارات فيما يَحْسُن له الشيء ويَقْبُح، ويجب الاعتماد فيه على المعاني. وقد بيّنا الفصل بين الأمرين من حيث المعنى، فلا

يقدح في ذلك الاشتراك بينهما في الإسم، وإن كنّا قد بيّنا أن ما لأجله يُسمَّى الشيء مفسدة أنّ عنده يختار الفساد على وجه لولاه كان يختار الصلاح عليه، وذلك يقتضي أنّه إنّما سمّي بذلك؛ لأنّه كالداعي إلى ما يقدِر عليه وعلى غيره، فهو بمنزلة الإغراء بالقبيح والتزيين له، والترغيب فيه، وليس كذلك حال التمكين؛ لأنّه لولاه لاستحال منه الفساد والصلاح، فكيف يقال: إنّ ما به يتمكّن من مصلحته ومفسدته يكون لطفًا. ولو جاز فيما هذا حاله أن يقال: إنّه لطف واستفساد لجاز في نفس القدرة والآلة أن يقال فيهما ذلك، وهذا يوجب التباس حال الألطاف والدواعي بأنواع التمكين، والعقل قد فصل بين الأمرين. (مغ١١، ٢٢٠، ١٧)

إستواء

- قالوا ما معنى قوله تعالى ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ (فصلت: ١١) وجوابنا أنّ المراد ثم قصد خلق السماء لأنّ الاستواء عليه تعالى على الحدّ الذي يجوز على أشخاص لا يجوز. (تن، ٢١، ٥)

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (يونس: ٣) إنّ ذلك كالنص في أنّه تعالى جسم يجوز عليه المكان. وجوابنا أنّ المراد بالاستواء الاستيلاء والاقتدار كما يقال استوى الخليفة على العراق وكما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق

وقد ثبت بدليل العقل أنّ ما يصحّ عليه الاستواء من الأجسام. ولا يكون إلّا مُحْدَثًا مفعولًا فلا بدّ من هذا التأويل (فإن قيل) فلماذا قال الله تعالى ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ ومعلوم أن اقتداره لم يتجدّد. وجوابنا أن ثم في اللفظ دخلت على الاستواء والمراد دخولها على التدبير وهو قوله ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ (يونس: ٣) والتدبير من الله تعالى حادث. ومتى قيل فلماذا خصّ العرش بالذكر وهو مقتدر على كل شيء فجوابنا لعظم العرش. (تن، ١٧٥، ٥)

- ربما قيل ما معنى قوله تعالى ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الرعد: ٢) إذ لم يجز عليه المكان. وجوابنا أنّ المراد الاستيلاء والاقتدار، وذكر ثم في الاستواء والاقتدار وأراد ما بعد من تسخيره الشمس والقمر لأن اقتداره ليس بحادث ولا متجدّد فكأنه قال ثم ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ﴾ (الرعد: ٢) وهو مستول على ذلك مقتدر، ثم يدبّر الأمور التي قدَّر آجالها. (تن، ١٩٩، ١٠)

- إنّ الاستواء مُحتَمل في اللغة، وتختلف مواقعه بحسب ما يتّصل به من القول: فقد يراد به الاستيلاء والاقتدار، وهو الذي عناه الشاعر بقوله: قد استوى بِشْر على العراق من غير سيف ودم مُهْراق . . . وقد يراد بالاستواء تساوي الأجزاء المؤلّفة. وذلك نحو قولهم استوى الحائط، واستوت الخشبة: إذا تألّفت على وجه

مخصوص. وقد يُستعمل ذلك بمعنى القصد فيقال: استويت على هذا الأمر واستقام لي، بمعنى: قصدت إليه. وقد يقال: استوى حال فلان في نفسه وماله، ويراد بذلك زوال الخلل والسقم. وقد يراد بذلك الانتصاب جالسًا أو راكبًا أو قائمًا، كما يقال: استوى فلان على الكرسيّ، وعلى دابته. (متش١، ٧٣، ٢)

- إنّ المراد بالاستواء هو الاستيلاء والاقتدار. (متش١، ٣٥١، ٦)

إسلام

- قيل في قوله تعالى ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤)، أفليس قد ميّز بين الإيمان والإسلام؟ وجوابنا أنّ الإسلام في اللغة هو الاستسلام والانقياد، وذلك ليس بإسلام في الدين على الحقيقة، ولذلك قال ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤)، ومن يكون مسلمًا في الحقيقة فقد دخل الإيمان قلبه. (تن، ٣٩٥، ١٢)

- بعض الناس، فرّق بين المؤمن والمسلم، واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤) فالله تعالى فصل بين الإيمان والإسلام، فلو كانا جميعًا بمعنى واحد لم يكن للفصل بينهما وجه. (شرح، ٧٠٧، ٨)

إسم

- إنّ الإسم غير المسمّى لأنّه حروف مؤلّفة تُسمع وتُكتسب، وليس كذلك المسمّى. (تن، ٤٥٩، ٤)

- إعلم أنّ الإسم إنّما يصير إسمًا للمسمّى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون إسمًا له أولى من غيره. وهذا معلوم من حال من يريد أن يسمّى الشيء باسم، لأنّه إنّما يجعله إسمًا له بضرب من القصد. يبيّن ذلك أنّ حقيقة الحروف لا تتعلّق بالمُسمّى لشيء يرجع إليه كتعلّق العلم والقدرة بما يتعلّقان به، فلا بدّ من أمر آخر يوجب تعلّقه بالمُسمّى، وليس هناك ما يوجب ذلك فيه سوى القصد والإرادة. يؤيّد ذلك أنّ الإسم الواحد قد يختلف مُسمّاه بحسب اللغات لمّا اختلفت المقاصد فيه. فلولا أنّه يتعلّق بالمسمّى بحسب القصد، لم يصحّ ذلك فيه، ولذلك يصحّ تبديل الأسماء من مسمّى إلى سواه بحسب القصد. (مغ٥، ١٦٠، ٥)

- قد ثبت أنّ الإسم في تعلّقه بالمسمّى بمنزلة الخبر عن الشيء، والعلم به، والدلالة عليه، بل هو في ذلك دون مرتبته. فإذا كان العلم والدلالة والخبر لا تؤثّر فيما يتعلّق به فالإسم بأن لا يؤثّر فيه أولى. وكذلك لا يصحّ استعماله على وجه يفيد إلّا بعد تقدّم العلم بالمعنى أو الاعتقاد له؛ فإذا صحّ ذلك لم يمنع تغيّر الأسماء واختلافها على المُسمّى، وإن لم يتغيّر حاله. يبيّن ذلك جواز اختلاف اللغات، وإن كان المُسمّى بها واحدًا؛ ولذلك قد تتّفق حروف الإسمين في اللغتين وإن كان المراد بهما يختلف، نحو ما قال شيخنا

أبو هاشم: إن مردًا قد يكون من كلام العرب مصدر مَرَدَه مَرْدًا يعني ليّنه؛ ومن ذلك سُمّي الأمرد أمرد، ومن كلام العجم هو اسم الرجل؛ وذلك يكثر إذا تتبّع. ولذلك يصحّ أن تتغيّر اللغات بحسب الدواعي والأغراض، وإن كان اللقب واحدًا. (مغ٥، ١٧٢، ٣)

- إنّ من حق الإسم، إذا أفاد في اللغة بعض الأمور، أن يطّرد فيه ولا يقع فيه اختصاص، وإلّا انتقض قصدهم بالمواضعة، وذلك يوجب، متى عُلم أنّه يصحّ منه الفعل، أن يوصف بأنّه قادر، ومتى عُلم عالمًا حيًّا، أن يُوصف بذلك، ومتى فعل الإحسان، أن يوصف بأنّه محسن، ولا يُنتظر في ذلك أجمع ورود الإذن والسمع. (مغ٥، ١٨٠، ١٣)

- إنّ الإسم والصفة لا يختلف فيهما شاهد ولا غائب إذا اتّفقا في فائدتهما. (مغ٥، ١٨٣، ٢)

- إنّ الإسم يجب أن يتبع فائدته في الشاهد والغائب. (مغ٥، ١٨٤، ١٣)

- إعلم أنّ المواضعة إنّما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها؛ لأنّ الأصل فيها الإشارة .... فإذا ثبت ذلك، فيجب، متى أردنا التكلّم بلغة مخصوصة، أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثم ننظر، فما حصلت فيه تلك الفائدة نُجري عليه الإسم في الغائب. وهذا في بابه بمنزلة معرفة ماله أصل في الشاهد في أنّه يجب أن يُعلم أولًا ثم يُبنى عليه الغائب، نحو ما بيّناه في الاستدلال بالشاهد على الغائب. (مغ٥، ١٨٦، ٧)

- إنّ فائدة الإسم يجب معرفتها ثم يحسن إجراء الإسم على ما يختصّ بها. (مغ٥، ١٨٧، ٢)

- إعلم أنّ كلّ إسم يستحقّه، جلّ وعزّ، حقيقةً فإنّه يستعمل فيه مطلقًا، لأنّه لا وجه يوجب تقييده من إيهام وغيره. ولو لزم تقييد هذا الإسم، والحال فيه ما قلناه، لوجب تقييد جميع الأسماء، ولكان متى قُيّد بكلام آخر احتيج فيه من التقييد إلى مثل ما احتيج في الأول، وذلك واضح السقوط. (مغ٥، ١٩٢، ٥)

- إعلم أنّ من حقّ الإسم، إذا صحّت فائدته على المُسمّى، أن يُستعمل فيه من جهة اللغة إلّا لمانع، وقد دللنا على ذلك من قبل وبيّنا حسن استعماله من غير ورود إذن سمعي، فيجب القول بصحّته إلّا إذا منع السمع منه. (مغ٥، ١٩٥، ٤)

- إعلم أنّ الإسم على ضربين: أحدهما لا يفيد في المسمّى به وإنّما يقوم مقام الإشارة في وقوع التعريف به من غير أن يقع التعريف بما يفيده، وهو الذي سمّيناه بأنّه لقب محض. ومنه ما يفيد في المسمّى به جنسًا أو صفة من صفة، وهو الذي يسمّيه شيوخنا صفات، ولا يجعلون الفارق بين الإسم والصفة ما يقوله أهل العربية في ذلك. (مغ٥، ١٩٨، ٤)

أسماء

- إنّ الأسماء تنقسم إلى شرعيّ وإلى عرفيّ

وإلى لغويّ. فاللغويّ نحو تسميتهم هذه الجارحة المخصوصة يدًا، والجارحة الأخرى رجْلًا. والعرفيّ نحو تسميتهم هذه الحيوان المخصوصة دابّة، مع أنّ هذا الاسم في الأصل كان اسمًا لكل ما يدبّ على وجه الأرض؛ وتسميتهم هذه الآنية المخصوصة قارورة، مع أنّها كانت في الأصل عبارة عمّا يستقرّ فيه الشيء. والشرعيّ ينقسم إلى ما يكون من الأسماء الدينيّة، وذلك نحو الأسماء التي تجري على الفاعلين، نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر، وإلى ما لا يكون كذلك نحو الصلاة، وقد كانت في الأصل عبارة عن الدعاء ثم صارت في الشرع إسمًا لهذه العبادة المخصوصة، والزكاة فقد كانت في الأصل عبارة عن النماء والطهارة، ثم صارت بالشرع إسمًا لإخراج طائفة من المال، إلى غيرهما من الأسماء نحو الصوم والحجّ وما شاكلهما. (شرح، ٧٠٩، ١٧)

- تنقسم الأسماء قسمة أخرى: إلى ما يفيد المدح والتعظيم، وإلى ما يفيد الذمّ والاستخفاف، وإلى ما لا يفيد واحدًا منهما. فالأول، ينقسم إلى ما لا يفيد المدح بمجرّده، وذلك نحو قولنا مؤمن برّ تقي، وإلى ما يفيده بواسطة وقرينة، وذلك نحو قولنا مصلي ومطيع، فإنّ دلالته على استحقاق صاحبه المدح والتعظيم مشروطة باجتنابه الكبائر وما يجري مجراها. والثاني ينقسم، إلى ما يفيد الذمّ بمجرّده، وذلك نحو قولنا فاسق ومتهتّك وملعون وما يجري هذا المجرى، وإلى ما يفيده بواسطة وقرينة، وذلك نحو قولنا ظالم وعاصي. فإنّ دلالته على استحقاق الذمّ مشروطة بأن لا يكون معه طاعة أعظم من تلك المعصية، ولذلك صحّ من الأنبياء أن يصفوا أنفسهم بالظلم على علم منهم بأنّهم لا يرتكبون الكبائر ولا يستحقّون ذمًّا ولا لعنًا. (شرح، ٧١٠، ١٢)

- أمّا الكلام في الأسماء والعبارات التي تجري على هذه الأسباب فقد حصل الاصطلاح منّا على أسماء تطلق على الأسباب فنتوسّع بها، ولو حقّقناها ما كان يجب ذلك نحو قولنا في السبب إنّه موجب للمُسَبّب، لأنّ الذي أوجب حصوله هو ما عليه القادر وصار السببُ واسطة بينه وبين ذلك الفعل. وإن كنا نمتنع من إطلاق اسم الموجب على الفاعل أيضًا لأنّ طريقة الفعلية تنافي الإيجاب، وكذلك فلا يصحّ على الحقيقة أن يقال في السبب إنّه مولّد لأنّه من أسماء الفاعلين، ولا يقال أيضًا إنّه حادث بالسبب. فإنّ حدوثه هو بالقادر، بل يصحّ أن يقال إحداثه القادر بهذا السبب أو حرّك المحلّ المنفصل عنه بالاعتماد، أو ألّف بالمجاورة إلى ما شاكل ذلك. (مجم١، ٤٢٢، ٢)

- إنّ أهل اللغة، إنّما وضعوا الأسماء فيما عقلوه في الشاهد أولًا، ثم أجريت على ما غاب عنهم. (مغ٨، ٢٣٤، ٢)

أسماء على مسمّيات

- إعلم أنّ جميع ما ذكرناه في الدلالة على حسن إجراء الأسماء على المسمّيات من غير إذن يدلّ على حسن إجرائها على

القديم، تعالى ذكره، من غير إذن؛ لأنّا إذا علمناه بالعقل وعلمنا ما يستحقّه من الأوصاف وعلمناه فاعلًا لما أحدثه، لم يمتنع أن تجري عليه من الأسماء ما يفيد ما هو عليه في ذاته وما أوجده من فعله. ولا فصل بين من جعل حكمه في هذا الباب بخلاف حكم غيره وبين من فرّق بين العقلاء وغيرهم وجوّز تسمية العقلاء بما يستحقّونه من غير إذن دون غيرهم. (مغ٥، ١٧٩، ٤)

أسماء مفيدة

- إنّ الأسماء المفيدة منقسمة. ففيها ما نعلم باضطرار مقاصد أهل اللغة فيه. ومنها ما لا يُعلم ذلك من حاله. ونحن نعلم باضطرار أنّ أهل اللغة قصدوا بوصفهم الإنسان بأنّه إنسان إلى هذه الصورة المبنيَّة هذه البِنْية التي تنفصل بها من سائر الحيوان؛ كما قصدوا بوصف الشجرة بأنّها شجرة إلى هذه الصورة المخصوصة. وما عُلم من حالهم ضرورةً لا يُحتاج فيه إلى دليل، ولا يصحّ فيه الخلاف إلّا بأن يدّعى أن إجراءهم هذا الإسم على هذا الوجه مجاز. والمعلوم من حال أهل اللغة أنّهم قصدوا بهذه الصفة ما ذكرناه من إبانة حَيّ من حيّ بالصورة الظاهرة. فيجب أن يجعل ذلك حدًّ للاسم ومفيدًا له. (مغ١١، ٣٥٩، ٣)

إشتباه

- إنّ الإشتباه بين الشيئين إنّما يكون بالاشتراك في صفة النفس. (مغ٥، ٢٥٧، ٧)

إشتراك في الحدوث

- قد دللنا من قبل على أنّ الاشتراك في الحدوث لا يوجب التماثل وبيّنا أنّ المختلف والمتضادّ قد يشتركان في الحدوث، ولا يجوز كونهما متماثلين. وكذلك فقد ثبت أنّ الأشياء الحادثة، قبل حدوثها، قد تكون متّفقة، وإن لم تحصل صفة الحدوث؛ وقد تماثل ما ليس بمحدث، وهو المعدوم وغيره؛ وقد تخالف المُحدَث. وقد يخرج المُحدَث من كونه مُحدَثًا، ولا يخرجه من كونه مثلًا لما ماثله. وكل ذلك يبيّن أنّ الأشياء لا تشتبه بالحدوث. فلا يجب متى قلنا: إنّ المُحدِث يفعل المُحدَث، أن يكون قد فعل مثله وشبهه؛ كما لا يجب إذا قلنا: إنّ الموجود فعل موجود، أن يكون فاعلًا لمثله. (مغ٨، ٢٦٨، ١)

إشتراك في الصفة

- ليس كل صفة استحقّها أحدنا لمعنى أو لوجه آخر يستحقّها القديم تعالى على ذلك الحدّ. ألا ترى أنّ أحدنا يستحقّ الوجود بالفاعل والقديم يستحقّه لذاته، وإنّما يجب بالاشتراك في الصفة الاشتراك فيما أثّر في تلك الصفة عند أمور ثلاثة ذكرها في الكتاب على طريقة التقريب لا على طريقة التحقيق والثبات والوجوب. أحدهما أن تكون حقيقة الصفة هي العلّة. والثاني أن يكون مجرّد الصفة يقتضي العلّة. والثالث

أنّ ما دلّ على الصفة دلّ على العلّة. فإذا لم يكن أحد هذه الوجوه حلّ محل الوجود فينا وفيه تعالى، وحلّ أيضًا محلّ المنافاة بين الألوان وإن كانت لوجوه مختلفة إلى ما شاكل ذلك من نظائره. (مجم١، ١٨٤، ٢٤)

إشتراك في صفة الذات

- إنّ الذاتين إذا اشتركا في صفة من صفات الذات، فقد عُلِم أنّ ذات إحديهما يجب أن تستحقّ سائر ما تستحقّه الأخرى؛ لأنّ ما أوجب استحقاقه لأحديهما يوجب استحقاقها للآخر. ولو جوّزنا اشتراكهما في صفة الذات، وإن افترقا في صفة أخرى، لأوجب ذلك كون أحدهما مخالفًا لما هو موافق له، وإلى أن يوافقه بنفس ما يخالفه، ويستحيل في الذات الواحدة الخلاف والوفاق، كما يستحيل أن نوجب الحدوث والقدم، ... فقد ثبت أنّ الإشتراك في صفة الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، والأحكام الراجعة إلى الذات. فأمّا وجوب الاتفاق فيما لا يرجع إلى الذات فغير واجب. (مغ٤، ٢٥٢، ١٤)

أصحاب الإتفاق

- سقط أيضًا ما يقوله أصحاب الاتفاق في المعرفة، لأنّهم يقولون: متى اتّفق من العاقل أن يعرف الله، تعالى، ثبت التكليف عليه من بعد، وإلّا فهو زائل؛ فأمّا نفس المعرفة فلا يجوز أن يكلّفها العبد. وهذا إنّما قالوه، لظنّهم أنّ المعرفة لا طريق لها يصحّ من العبد أن يفعلها عليه؛ فإذا ثبت أنّ لها طريقًا يفصل بينه وبين غيره، فإنّ المُكلَّف قد يعرف ذلك الطريق ويحصل فيه وجه وجوب المعرفة. فلا فصل في الحال هذه بين من دفع صحّة وجوبها وتناول التكليف بها، وبين من دفع في سائر الأفعال. وقد كشفنا القول فيه. (مغ١٢، ٢٦٣، ١٣)

أصحاب الإلهام

- أمّا أصحاب الإلهام الذين يقولون بأنّه تعالى يبتدئ بخلق المعارف في القلوب، وأنّ الحق لا يُدْرَك إلّا بهذا الوجه، وينفون النظر والاستدلال أيضًا، فقد بيّنا في أول الكتاب فساد قولهم. (مغ١٢، ٣٤٣، ١٨)

أصحاب الإلهام والإضطرار والطبع

- قول أصحاب الإلهام والاضطرار والطبع، أنّهم أجمع يثبتون النظر، لكنّهم يقولون: إنّ الذي يقع عنده هو الظنّ، أو أنّ ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر، بل هو من فعله، تعالى، أو واقع بالطبع. (مغ١٢، ٩٦، ٦)

أصحاب التجاهل

- قد حكى أبو عثمان الجاحظ، رحمه الله، وغيرُه، أنّ فرقة من أصحاب التجاهل زعمت أنّ لا حقيقة للأشياء في نفسها وحقيقتها. عند كل أحد ما يعتقده. وهذا

كالخلّ الذي يحيا فيه دوده، فإن طرح في غيره مات؛ وكالعسل الذي يجده المعتدل المزاج حلوًا، وصاحب المرة الصفراء يجده مرًّا، فهو حلو مرّة، (ومُرٌّ مرّة)، متى أضيف إليهما. قالوا: وذلك كالاستحسان والاستقباح، لأنّ زيدًا يستحسن الحادثة، ويستقبحها عمرو، ويريدها أحدهما، ويكرهها الآخر، ويشتهيها أحدهما، وينفر طبع الآخر عنها. فكذلك يجب إذا اعتقد أحدهما أنّ العالم قديم، والآخر أنّه مُحدَث، أن تكون حقيقته أن يكون قديمًا ومحدثًا بالإضافة إليهما. (مغ١٢، ٤٧، ٤)

أصحاب اللطف

- قد بيّنا من قبل ما يقوله بشر بن المعتمر ومن تبعه من أنّ في مقدوره تعالى ما لو فعله بالكفار لآمنوا عنده، لكنّه لا يفعل ذلك لأنّه قد أزاح العلّة ومكّن؛ ولذلك سمّيناهم أصحاب اللطف، لإثباتهم في مقدور الله تعالى ما ننفيه؛ وإن كنّا نحن نثبت اللطف واجبًا وداخلًا في الوجود وهم ينفون ذلك. وقد تعلّقوا في ذلك (بشبهة) عقليّة وسمعيّة، سنورد كلها أو جلّها بعون الله. (مغ١٣، ٢٠٠، ٥)

أصحاب الهيولى

- أصحاب الهيولى، وهم جماعة ذهبوا إلى أنّ الأعيان قديمة والتراكيب مُحْدَثة، وعبّروا عنها بعبارات هائلة نحو الاستقص والبسيط والطينة والعنصر والهيولى إلى غير ذلك. (شرح، ١١١، ٩)

إصطلاح

- قد تُنْقَل اللفظة من أصل اللغة إلى ضرب من التعارف، على حال ما نعرفه من حال كثير من الألفاظ. وربما تدخل فيه طريقة الاصطلاح. وكل واحد من هذين يخالف موضوع اللغة، ويصير باللفظ أمسّ؛ لأنّ من حق الاصطلاح والتعارف أن تُنقل اللفظة عن موضوعها. وقولنا "مُعجزٌ" يفيد، في التعارف، أنه مما يتعذّر علينا فعلُ مِثْله. فهذا مرادهم إذا وصفوا الشيء بأنّه "معجز": ولذلك عند الإضافة يقولون: هو معجز لنا، وليس بمُعجِز لله تعالى. وربما قالوا: هو مُعجِز "لزيد"، وليس بمعجز "لعمرو" إذا تأتى منه فِعْلُه، وعدلوا عن طريقة العجز في هذا الباب، ولم يخصّوا به ما يصحّ فيه العجز وما لا يصحّ؛ لأن القادر منّا لا يصحّ أن يعجز إلّا عمّا يصحّ أن يُقدَر عليه في الجنس. وقد صاروا يستعملون هذه اللفظة فيما لا يصحّ أن يقدر أحدُنا عليه، كما يستعملونها فيما يصحّ؛ بل استعمالهم في الأوّل أكثر، ولا يكاد أن يُستعمل ذلك في المتعارف من الأمور؛ لأنّ أحدنا، وإن لم يمكنه أن يفعل ما يفعله القوي من الحمل وغيره، فإنّ ذلك لا يقال: إنّه مُعجِز، من حيث كان مقاربًا لما يصحّ أن يفعله. فإنّما يعنون بذلك الأمر الذي قد تجلّى، وظهر من أمره، خروجُه عن أن يكون تحت إمكان من وُصِف بأنه معجز له وفيه. (مغ١٥، ١٩٧، ١٨)

- إنّ الاصطلاح أقوى من التعارف، كما أنّ

التعارف أقوى من وضع اللغة؛ لأنّه أخصّ بالأمر الذي وقع الاصطلاح فيه. ولذلك صارت الصفة، إذا لُقِّب بها، أخصّ باللقب عند من لُقِّبَ به، في أصل موضوعه؛ لأنّه في حكم الاصطلاح. ولا يمتنع، في الاصطلاح، أن يختلف بحسب المذاهب. وإذا أطلقناه فمرادنا ما ذكرناه، وإن كان مراد غيرنا، ممن يخالف في المذهب، خلاف ذلك. فعلى هذا الوجه، يقول قوم، في صفة المُعجِز، إنّه ما يتعذّر على العباد فعلُ مثله في جنسه فقط. ومنهم من يقول ما يختصّ الأنبياء والأئمة. ومنهم من يقول هو ما يختصّ الأنبياء والصالحين. فكلٌّ يَذهب، في معناه، إلى ما وقع الاصطلاح عنده عليه، وبحسب المذاهب. (مغ١٥، ١٩٩، ٦)

أصل الخلقة

- ربما سألوا عن قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ﴾ (الأنعام: ٢) كيف يصحّ ذلك في الجميع وقد بيّن في غير موضع أنّه خلقهم من نطفة. وجوابنا أنّ المراد أصل الخلقة في آدم لأنّه خلق من طين على ما ذكره تعالى، فلمّا كان الكل يرجع في خلقهم إلى آدم صحّ أن يقول تعالى خلقكم من طين. (تن، ١٢٧، ٤)

أصل للتكليف

- الذي يجب أن يجعل أصلًا للتكليف ما ثبت أنّه يحسن من أحدنا تنبيه الغير على الواجبات من ردّ الوديعة، وشكر النعمة، وتخويفه مِن ترك النظر في معرفة الله أوّلًا؛ لأنّ هذه الأمور تقتضي تعريفه ما يلزمه في عقله. وهكذا تكليف الله تعالى؛ لأنّه إنّما يكلّف بأن يعرِّف المُكلَّف بعقله أو ينصب الأدلّة على وجوب الواجبات عليه، إلى ما شاكلها. وذلك يبيّن أنّا قد سوَّينا بين الغائب والشاهد فيما يحسن ويقبح من التكليف. وفارق قولنا في ذلك ما يقوله المجبرة؛ لأنّها حكمت بحسن الشيء منه تعالى وبقبح مثله منّا، وإن وقعا على الوجه الذي يقتضي قبحهما. (مغ١١، ١٤٩، ١٩)

أصلح

- أمّا وصف اللطف بأنّه أصلح فلا يستعمل إلّا مقيّدًا، بأن يقال: إنّه أصلح الأشياء للمكلَّف في باب الدين، أو الأصلح له فيما كلّف، إلى ما شاكل ذلك. (مغ١٣، ٢١، ١٤)
- بيَّنا في باب الأصلح مقصدنا بهذه اللفظة، وأنّا لا نريد بها ما يجري مجرى المبالغة، بل نعني به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المُكلَّف عنده منه، فوضعنا قولنا (أصلح) موضع قولنا أولى الأشياء بأن يختار المُكلَّف ما كُلِّف عنده، فكما لا يقال بذلك النفع، فكذلك إذا قلنا فيه (أصلح)، وبيّنا أنّ تحت قولنا (أصلح) فوائد، لا تحصل بقولنا إنّه صلاح، فلذلك عبّرنا بهذه العبارة، وإن كانت هذه اللفظة فيما استعملناها مستعارة، وإن كانت بالاصطلاح قد صارت في هذا الوجه

كأنّها حقيقة. (مغ١٤، ٣٧، ١٣)

- شيخنا أبو علي رحمه الله قال في الأصلح: إنّ فاعله يوصف بأنّه جائد، فإذا أراد الواصف المبالغة وصفه بأنّه جواد، ووصفُنا له بذلك يفيد الإكثار من فعل الجود والإفضال، لأن أهل اللغة عند علمهم من حال الفاعل بذلك، يصفونه بأنه جَواد، وإذا لم يعلموه كذلك، لم يصفوه بهذا الوصف، وهذه الطريقة هي الدالّة على الاشتقاق من الفعل، فتجب صحّتهما فيما ذكرناه. (مغ١٤، ٤٥، ١٤)

- إنّ الأصلح في باب الدين إنّما نريد به فعل ما يكون المُكلَّف عنده أقرب إلى أداء ما كُلِّف من الواجبات العقليّة. (مغ١٤، ٦١، ١٤)

أصول الأدلة

- قد قسم ما يجب تقدّمه على التكليف من قبيل الله تعالى إلى قسمين: أحدهما ما يكمل به العقل والثاني ما هو أصول الأدلّة. والكلام في العلوم التي يُعبّر عنها بالعقل مذكورًا في غير موضع. وأمّا أصول الأدلّة فهي أيضًا علوم ضروريّة وفي الغالب لا ينفكّ كمال العقل عنه، فإنّ أصل الدلالة على أنّ العبد مُحدِث هو تعلّق فعله به ووجوب وقوعه بحسب قصده وداعيه وذلك من جملة كمال العقل. وكذلك فأصل الدلالة على إثبات الأكوان حصول الجسم مجتمعًا مع جواز أن يبقى مفترقًا، وذلك لم يعرف ضرورة ولكن إنّما فَصَلَ بين ذلك وبين ما هو من كمال العقل

والله أعلم. (مجم١، ٦، ٢٤)

أصول خمسة

- إن قيل: ألستم تقولون: الأصول خمسة، وتعدون فيها: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قيل له: كل ذلك يدخل في العدل، لأنّا إذا نزهّناه عن الخلف والكذب والتعمية، بطل قول المرجئة، فإذا بيّنا جنس ما تُعُبِّد به ثبت ما نقوله في المنزلة بين المنزلتين، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (مخت، ١٦٩، ١٣)

أصول الدين

- إعلم أنّ ما يلزم المكلّف معرفته من أصول الدين أصلان اثنان على ما ذكره رحمه الله في المغني وهما: التوحيد، والعدل. وذكر في مختصر الحسنى أنّ أصول الدين أربعة: التوحيد، والعدل، والنبوّات، والشرائع؛ وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، داخلًا في الشرائع. وذكر في الكتاب أنّ ذلك خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لظهور الخلاف بين الناس في كل واحد من هذه الأصول. (شرح، ١٢٢، ١٤)

- إعلم.. أنّ أصول الدين لا بدّ فيها من معارف ضروريّة، وقد ينضاف إليها معارف

مكتسبة، وربما حصل فيها معارف يلتبس حالها، في جواز دخولها تحت الأمرين؛ لأنّ الطريقة فيها لا تنجلي، وعلى هذا الوجه ينبى الكلام في التوحيد، لأنّه مبني على العلم بالأفعال، التي هي الجواهر، والأعراض، ولا بدّ من أن تعرف الجواهر، وأحوالها، وما يجوز عليها، وما لا يجوز، باضطرار؛ وإن كان طريقة الاضطرار في ذلك تختلف، ثم ينضاف إلى ذلك المكتسب، أو المشتبه، أو هما جميعًا. (مغ١٦، ١٤٣، ٦)

أصول الشرائع

- إنّ أصول الشرائع التي جاء بها (محمد): الأسماء والأحكام: فبين المكلّفين على ضروب هذا الباب: كافر، ومؤمن، وفاسق له منزلة بين هاتين المنزلتين. (مخت، ٢٤٣، ٨)

أصول النعم

- الذي يُعدّ في أصول النعم خلقُ الحيّ منّا وخلق حياته وعقله وشهوته وتمكينُه من الانتفاع ونصب الدلالة وتوجيه التكليف عليه. (مجم٢، ٢٧٤، ١٤)

إضافة

- إنّ ذات المُسَبّب ذات منفصلة عن السبب، حادثة كهو. فكما أنّ السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المُسَبّب، فيجب أن تستوي الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل، وإن كانت تختلف كيفية الإضافة، ففيها ما يتعلّق به بلا واسطة كالمبتدأ، وفيها ما لا يتعلّق به إلّا بواسطة وهو المتولّد فهذا تمام الكلام في المتولِّدات. (شرح، ٣٩٠، ٦)

إضافة الفعل إلى الفاعل

- من كيفية إضافة الفعل إلى الفاعل فهو أنّ ما يوجَدُ وكان الغير قادرًا عليه فلا بدّ من إضافته إليه. ولو لم يسلك هذه الطريقة لبطل أن نعقل إضافة الفعل إلى الفاعل. ألا ترى أنّا لو رجعنا في إضافته إليه إلى وقوعه بحسب دواعيه لبطل ما نعرفه من إضافة الفعل إلى الساهي لأنّ الدواعي مفقودة. فإذا صحّ ذلك قلنا: لو اختلف هذان القادران في الدواعي فأراد أحدُهما إيجاد هذا الفعل وكره الآخر إيجاده لم يخل من أمرين. إمّا أن يوجد أو لا يوجد، فإن وجد وجب أن يضاف إلى من له الداعي وإلى من له الصارف على سواء، لوجود ما هو مقدور لهم. وإن كنا نعرف أنّ ما يوجد ونحن كارهون له ولنا عنه صارف لا تصحّ نسبته إلينا فتقتضي إضافته إلى من يجب نفيه عنه، ومن حيث كان الذي وُجد مقدوره تجب إضافته إليه فيقع بين طرفي نقيض. وإن قلنا: بل لا يوجد عند مخالفة إحداهما للآخر في الداعي انتقض ما عرفناه من حقيقة كون القادر قادرًا ووجب استمرار عدم هذا الفعل وانتفاؤه مع حصول الوجه الذي يوجب وقوعه، وهو قصد القاصد إلى إيجاد ما قدّر عليه مع سلامة الأحوال. (مجم١، ٣٧٦، ٩)

اضطرار

- إعلم أنّ هذه الجملة إنّما تنكشف بأن يبيّن معنى الاضطرار. وهذه اللفظة تُستعمل على طريقة اللغة في معنى الإلجاء، على ما قال تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾ (المائدة: ٣). وأمّا على اصطلاح المتكلّمين فإنّما تستعمل فيما يوجد في الحي أو المحلّ من جهة الغير. وليس يفصل أبو علي بين محلّ ومحلّ لمّا لم يذهب في الاضطرار إلى أكثر من وجود فعل من جهة الغير في بعض المحالّ، فيصف المفعول فيه بأنّه مُضطرّ. وعلى ذلك لا فصل عنده بين الجماد وبين الحي في جواز هذه اللفظة فيهما، ولا يفصل أيضًا في الحي بين أن يُخلق فيه من جنس ما يقدر عليه أو من غير جنس مقدوره. والصحيح ما يعتبره أبو هاشم من أنه إنّما يُذكر ذلك فيما يوجد في القادر منّا إذا كان من جنس مقدوره. فإذا فُعِل فيه أزيد مما يقدر عليه من ذلك الجنس حتى صار ممنوعًا من إيجاد مقدوره قيل إنّه مضطرّ إليه، كما نقوله في الحركات والعلوم وما شاكلهما. وهذا أشبه بطريقة اللغة، لأنّه لا بدّ من أن يتصوّر في المضطرّ أنّه لولا هذا الاضطرار لصحّ منه وجود ما قدر عليه، كما يتصوّر في الاضطرار إذا كان إلجاء أنّه لولاه لجاز أن لا يفعل ما هو ملجأ إليه. (مجم٢، ١٣٦، ٤)

- متى أريد بالاضطرار الإلجاء فالكلام أظهر، لأنّ الملجأ قادر على ما هو مُلجأ إليه فيصحّ اجتماع هذين الوصفين فيه. (مجم٢، ١٣٦، ٢١)

- إن كان المراد بالاضطرار الإلجاء فقد يصحّ في حال كونه فاعلًا أن يكون مضطرًّا كما يصحُّ أن يوصف بدلًا من ذلك بالإلجاء. وإن كان الغرض أنّه يُفعل فيه أزيد مما يقدر عليه فليس يصحّ أن يكون فاعلًا مع وجود ما يمنعه من الفعل، لأنّه يؤدّي إلى اجتماع المنع، وما هو منع منه، والتضادّ يمنع من ذلك. (مجم٢، ١٣٧، ١)

- غير ممتنع أن يحصل لنا العلم بما ذكرنا من حال تعلّق تصرّف زيد به بالعادة والاختيار، وإن كان لا يحصل العلم بذلك بالبديهة. ولهذا قال شيخانا رحمهما الله: إنّ من كلّفه الله من غير تجربة واختيار فلا بدّ من أن يُضطرّه إلى ذلك، وإلى مفارقة حال من يتعذّر الفعل عليه لمن يصحّ منه الفعل، على ما حكيناه من قبل. (مغ٨، ٦، ١٨)

- الإضطرار هو ما وجد فيه من فعل غيره، لا من فعله. (مغ٨، ١٢٣، ٧)

- قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في بعض الطبائع: إن المُلْجَأ هو من دُفع إلى ضررين يُدفع أعظمهما بأدونهما. ومثّل ذلك بالملجأ إلى الهرب من السَبُع، والملجأ إلى أكل المَيتة إذا دَفع به الجوع الشديد، والملجأ إلى الهرب من العدوّ. وذكر أنّ الإلجاء والاضطرار في اللغة بمعنى واحد. وذكر قوله - تعالى - : ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٧٣)، وقوله - تعالى- :

﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٩) وغير ذلك. وبيّن أن المتكلّمين إنّما فرّقوا بين الضرورة والإلجاء من جهة الاصطلاح، وإلّا فهما من جهة اللغة لا يختلفان. وذكر أن تحصيل الملجأ أن يُفعل به ما يقتضي الهرب من ضرر آخر لو لم يَهْرُب منه لنزل به. (مغ١١، ٣٩٤، ١٢)

اضطرار إلى العلم بصفاته

- صحّ من الله جلّ وعزّ أن يضطرنا إلى العلم بصفاته إذا كان قد اضطرنا إلى العلم بذاته لكي لا يكون الفرع أقوى حالًا من الأصل. وأمّا الترتيب في ذلك فهو أنّ كل صفة من صفاته جلّ وعزّ يصُحّ الاضطرار إليها من دون غيرها ما لم يكن أحديهما حقيقةً في الأخرى أو جارية هذا المجرى. فأمّا إذا كانت الصفتان كذلك فالضرورة إلى أحديهما تقتضي الضرورة إلى الأخرى. فالضرورة إلى أنّه موجود من دون العلم بأنّه قادر يصُحّ. وكذلك فالعلم بأنّه حيٌّ من دون العلم بأنّه قادر يصُحّ. ثم كذلك فيما يجري هذا المجرى. وبالعكس من ذلك لا يصُحُّ أن نضطرّه إلى العلم بأنّه يصُحّ منه الفعل المُحكَم فيكون قد عُرّفَهُ عالمًا من دون العلم بأنّه قادر، إذ من المحال أن يعرف صحّة الفعل المُحكَم منه ولا يكون عارفًا بصحّة الفعل منه، وهذا علم بأنّه قادر. وكذلك فلا يصُحّ أن يضطرّه إلى العلم بأنّه حيّ من دون أن نعلم صحّة أن يقدر ويعلم، أو يَضطرّه إلى العلم بأنّه مدرك ولما عرفه حيًّا، لما كانت حقيقة في كونه حيًّا. (مجم١، ٩٨، ١٠)

إضلال

- الإضلال من الله تعالى مخالف لإضلالهم لا كما يقوله المجبرة والقَدَريّة الذين يضيفون تقدير الفواحش إلى ربِّهم، فنقول إنّه تعالى هدى الخلق بالأدلّة والبيان، ويهدي من آمن بالثواب خاصّة، ويهديهم أيضًا بالألطاف، ونقول إنّه يُضَلّ من استحقّ العقاب بالمعاقبة وبأن يعدلهم عن طريق الجنة وبأن لا يفعل بهم من الألطاف ما ينفعهم، ولا نقول إنه يضلّ عن الدين بأن يخلق الضلال فيهم، ولا أنّه يريده ولا أنّه يدعوهم إليه لأنّ ذلك هو الذي يليق بالشياطين والفراعنة. (تن، ٢٠، ٨)

إطلاق

- إنّ الإطلاق والتخلية إنّما يوصف به القادر إذا لم يكن ممنوعًا، ألا ترى أنّه لا يقال في الزمن أنّه مطلق مخلّى بينه وبين المشي، وكذلك لا يقال في المقصوص الجناح أنّه مطلق مخلّى بينه وبين الطيران، والكافر غير قادر على الإيمان فكيف يوصف بالإطلاق والتخلية. (شرح، ٤٠٤، ١٥)

إعادة

- قوله عزّ وجلّ ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُخْرَىٰ﴾ (النجم: ٤٧) يدلُّ على وجوب الإعادة لأجل الإثابة، لأنّ في قوله ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ﴾

دلالة الوجوب. (تن، ٤٠٦، ١٦)

- إنّ العلماء لم يختلفوا في صحّة إعادة الأجسام وإنّما الخلاف فيما عدا ذلك. فالذي عندنا أن ما تصحّ إعادته يجب أن يكون باقيًا، وأن يكون من فعله تعالى دون فعل غيره، وأن يكون مبتدأ. فما جمع هذه الشروط الثلاثة يصحّ إعادته، سواء كان من جنس ما يقدر العباد عليه أو لم يكن من هذا الجنس بل كان القديم تعالى هو المخصوص بالقدرة عليه. (مجم٢، ٣٠٥، ٤)

- ذهب أبو علي إلى أنّ الذي تصحّ إعادته هو ما يختص تعالى بالقدرة عليه. فأمّا ما كان جنسه داخلًا تحت مقدور العباد نحو التأليف وما أشبهه فإعادته لا تصحّ عنده. وقد حُكي عن قوم أنّهم أجازوا إعادة ما لا يبقى من مقدور الله تعالى. فأمّا المتولّد من أفعاله تعالى فلم يختلف مشايخنا في أنّه إذا كان حادثًا عن سبب لا يبقى أنّ إعادته لا تصحّ. وإنّما اختلف كلام قاضي القضاة في أنّه إذا تولّد عن سبب باق هل تصحّ إعادته بإعادة سببه أم لا؟ فالذي قاله في "المغني" أنّه تصحّ إعادته بإعادة سببه الباقي، ثم رجع عن ذلك وقال: لا تصحّ إعادة المتولّد بحال سواء كان سببه باقيًا أو غير باق. فأمّا مقدورات العباد فعلى كل حال لا تصحّ عند مشايخنا إعادتها، سواء كانت باقية أو غير باقية أو مبتدأة أو متولّدة. فهذه جملة القول في المذاهب. ونحن نبيّن الكلام على واحد منه ليسلم لنا القول بصحّة إعادة الجواهر. وأمّا إذا كان الشيء مما لا يصحّ البقاء عليه فإعادته ممتنعة لأجل أنّه إذا لم يصحّ البقاء عليه فوجوده مختصّ بوقت واحد وفي تجويز إعادته ما يقتضي صحّة وجوده في وقتين. ومتى صحّ وجوده في وقتين خرج عن أن يكون من باب ما لا يبقى ولحق بالباقيات. (مجم٢، ٣٠٥، ٨)

- ألا ترى أنّ الإعادة هي ضرب من تأخير الإيجاد؟ ولو صحّ التقديم والتأخير على مقدور القدرة لبطل ما عرفناه من حكم القدرة وهو أن لا تتعدّى الجزء الواحد والجنس والمحل واحد، لأنّه كان ينبغي أن يصحّ منه بهذه القدرة الواحدة تقديم المقدورات التي توجد بعد أوقات. (مجم٢، ٣٠٦، ١٢)

- إعلم أنّه إذا كان الذي لأجله تجب الإعادة هو لكي يتوفّر على المستحقّ حقُّه، ولن يتمّ ذلك إلّا بالإعادة، فيجب أن تُراعَى حال مَن له حق فيُقضى بوجوب إعادته. ولا يعدوا مَن له الحق من أن يكون حقّه ثوابًا على طاعة أو اجتناب معصيّة، أو أن يكون حقّه العِوَض الذي يستحقّه على ما ينزل به من الآلام والغموم وغيرهما إذا لم يكن قد توفّر عليه في الدنيا وبقي مستحّقًا له. وكل مَن هذا حاله تجب إعادته، مكلّفًا كان أو غير مُكلَّف. وأمّا الثواب فلن يكون إلّا في المُكلَّفين. (مجم٢، ٣١٠، ٢)

- لا خلاف بين شَيْخَيْنَا (أبو علي وأبو هاشم) في أنّ ما يختصّ - تعالى - بالقدرة عليه يجوز عليه الإعادة. فأمّا

مقدوراته الباقية التي يُقدر على جنسها فعند أبي عليّ لا يجوز أن تعاد، وعند أبي هاشم يجوز أن تعاد. ولا يختلفان في أنّ ما لا يبقى لا يجوز أن يعاد البتّة لأنّه يختصّ في الوجود بوقت واحد في الوجود لا يصحّ أن يوجد إلّا في ذلك الوقت؛ لأنّه متى تعدّى في صحّة وجوده الوقتَ الواحد صحّ وجوده في سائر الأوقات ما لم يوجد ما يحيل وجوده. (مغ١١، ٤٥٩، ١٣)

- قال شيخنا أبو علي: إن ما يدخل جنسُه تحت مقدور العباد فلو جاز عليه الإعادة إذا كان مقدورًا لله سبحانه لجاز عليه الإعادة إذا كان مقدورًا لنا؛ لأنّ الجنس الواحد في الوجود وصحّته وما يتبع الوجود من الكيفيّات لا يختلف. ولذلك ثبت أنّ كل جنس يصحّ البقاء عليه من فعل بعض الفاعلين يجوز أن يبقى من فعل سائرهم: وقد ثبت فيما هذا حاله من الأحكام ألّا تختلف باختلاف ذواتهم. (مغ١١، ٤٦٠، ٦)

- إنّ المقدور إن كان مقدورًا لغيره فقد بيّنا أنّ الإعادة لا تصحّ فيه؛ وإن كان مقدورًا لله تعالى والبقاء لا يصحّ عليه فكمثل. وقد دللنا على صحّة ذلك بما تقدّم من النظر، وأنّه لا يجوز أن يولّد علمًا إلّا ويصحّ وجوده على هذا الوجه دون غيره على المذهب الصحيح، وأن وجوده إذا تعلّق بما لا يبقى (فهو) تعالى لا يفعله أصلًا مع وجوبه. ولا يصحّ أن يقال: إنّه - تعالى - قبل الإفناء يوفّره عليه، فلم يبق إلّا أنه يجب أن يعيده لأنّ توفير الثواب عليه إذا لم يتمّ إلّا بالإعادة وجبت، من حيث لا يتمّ فعل الواجب على جميع الوجوه إلّا بها. (مغ١١، ٤٦٤، ٢)

- أمّا من يستحقّ العوض فإعادته غير واجبة، إلّا على بعض الوجوه؛ لأنّه قد ثبت أنّ العِوَض منقطع غير دائم، ففارق الثواب من هذا الوجه، وصحّ فيه أن يُفعل في أوقات منقطعة. وإذا صحّ ذلك لم يمتنع فيما يستحقّه الإنسان في حال حياته أن يوفّر عليه في هذه الأوقات من جهة العقل، ثم يميته تعالى من غير أن يستحقّ العوض؛ لأنّ العوض لا يُسْتَحقّ بالموت إذا حصل من غير ألم وغمّ، والقديم - تعالى - قادر على ذلك؛ فإذا فعله من غير ألَم لم يستحقّ ذلك الحيُّ عليه عِوَضًا. (مغ١١، ٤٦٥، ١٠)

- كان شيخنا أبو إسحاق - رحمه الله - يقول في باب الإعادة: إنّه يجوز أن يعاد الحيّ في باب الزيادة والنقصان على الحدّ الذي يجوز أن يتوالى عليه كونه في الثاني؛ لأنّ أوقات الفناء لا معتبَر بها لخروج المُفْنَى من أن يصحّ فيه حلول الأعراض فتصير حال الإعادة متّصلة بحال الفناء، كاتّصال إحدى حالتيه بالأخرى مع استمرار وجوده وبقائه. (مغ١١، ٤٧٤، ٤)

إعادة الحي

- إعلم أنّه لا بدّ في إعادة الحيّ المخصوص بأجزائه؛ لأنّ الحيّ هو الجسم المبنيّ بنية مخصوصة، وإنّما يوصف بأنّه حيّ إذا

اختصّ لأجل وجود الحياة فيه بصفة مخصوصة يصحّ معها أن تدرِك وتحسّ. فإذا صحّ ذلك فلا بدّ من أن تعتبر أجزاؤه في الإعادة، كما لا بدّ من اعتبارها في البقاء؛ لأنّه كما يجب في المُعاد أن يكون زيدًا بعينه، فكذلك يجب فيه إذا بقي مدّة لا بدّ من أن يكون زيدًا بعينه، فكما لا يصحّ في زيد أن يبقى ويكون هو ذلك الحيّ مع تبدّل أجزائه، فكذلك لا يصحّ أن يعاد ذلك الحيّ بعينه مع تبدّل الأجزاء. (مغ١١، ٤٦٧، ١١)

إعتذار

- إنّ التوبة على الحدّ الذي ذكرناه تزيل العقاب، لأنّ نظير التوبة من الشاهد إنّما هو الإعتذار، ومعلوم أنّ أحدنا لو أساء إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذارًا صحيحًا فإنّه لا يستحقّ بعد ذلك الذم على الإساءة. (شرح، ٣٣١، ١٧)
- الاعتذار: إسم لما يزيل الذمّ المستحقّ بالإساءة إلى من هو اعتذر إليه. (مغ١٤، ٣١١، ٥)
- إعلم أنّه إنّما يلزم مما هو إساءة إلى المعتذَر إليه، دون ما عداه، فكل ما دخل في ذلك، فالإعتذار منه واجب، وما خرج عنه، فالإعتذار فيه غير واجب، لأنّه بمنزلة إزالة الضرر، فيمن لم يسيء إليه، لم يوقع به مضرّة فيلزمه إزالتها. (مغ١٤، ٣٢٥، ١٣)

إعتقاد

- إنّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، فلا يصحّ أن يتعلّق بحدوث الشيء إلّا ويجب أن يحدث، وإلّا انقلب جهلًا. وليس كذلك حال الإرادة؛ لأنّها تتناول حدوث الشيء ولا تتعلّق به على ما هو به. وهي في بابها بمنزلة الاعتقاد الذي قد يتعلّق بالشيء على ما هو به وعلى ما ليس به؛ لأنّها لا تكون إرادة بأن تقع على وجه مخصوص، فهي جنس الفعل كالاعتقاد فحملها عليه أولى من حملها على العلم. (مغ١١، ١٥٩، ١٣)
- إنّ العلم، وإن كان يتعلّق بالشيء على ما هو به، فإنّه لا يصير علمًا على ما هو به، فمكان العلم. كما لا يصير العِلم علمًا، لكون معلومه على ما هو به. وقد شرحنا ذلك من قبل، فإذا لم يجب ذلك في العلم، فبأن لا يجب ذلك في الاعتقاد أوْلى. وكان يجب، على قولهم هذا، إذا كان الإنسان قادرًا على الاعتقادات المختلفة في الأمور، أن يقدر أن يجعلها على الصفات التي يصحّ أن يعتقدها فيه، فيجعل السواد مرّة سوادًا، ومرّة بياضًا، والجسم مرّة قديمًا، ومرّة محدثًا، وقد علمنا أنّه إن كان قديمًا لم يجز أن يتغيّر حاله وإن كان محدثًا فكمثل. (مغ١٢، ٤٩، ٨)
- إنّ الاعتقاد الذي لا يأمن فاعله أن يكون جهلًا، إنّما يقبح متى لم يتعلّق وجوده بوجود غيره من الأسباب الموجبة. أوَ لم يختره من قد عرف طرائق العلم من قبل، وفصل بينه وبين غيره؟ لأنّه إذا عرف ذلك، وتذكّر نظره، وما حصل عليه بعد

النظر من سكون النفس إلى ما عرفه، صار ما يختاره من الاعتقاد عنده في أنّه قد اختاره عند أمر يبعد كونه جهلًا ويقرب كونه علمًا، أبلغ مما يفعله عن النظر، فوجب القضاء بحسنه. (مغ١٢، ٢٥١، ١٦)

- إنّ من حقّ الاعتقاد أن لا يَحسُن من المُكلَّف أن يُقدِم عليه إلّا تابعًا لغيره مما يخرج به من أن يكون في حكم المُبخِّت الجاهل. ومتى أقدم عليه، لا على هذا الوجه كان مُقدِمًا على قبيح. كما أن الخبر لا يحسن منه الإقدام عليه؛ إلّا مع العلم بحال المُخبِر، وإلّا كان في حكم الكاذب. وإنّما يخرج الاعتقاد من أن يكون كذلك، بأن يقع عن النظر في الأدلّة، أو بأن يفعله مع تذكر الأدلّة. لأنّه متى كان كذلك أمِنَ فيه أن يكون جهلًا، ومتى أقدم عليه لا على هذا الوجه لم يأمن كونه جهلًا. وقد علمنا أنّه كما يقبح الجهل، فكذلك يقبح الإقدام على ما لا يأمنه جهلًا؛ بل لو لم يَقْبُح ذلك، لم يَقْبُح الجهل. وذلك لأنّ المُكلَّف قبل إقدامه على الاعتقادات لا يعرف أنّه جهل، وإنّما يعرف ذلك من بعد. فلو لم يَقْبُح الإقدام على ما لا يأمن فيه ذلك، لم يقبح الجهل أيضًا. فإذا صحّ ذلك بما ذكرناه وبما قدّمناه من قبل في هذا الكتاب، فيجب أن لا يحسن من المُكلَّف أن يعتقد في الله، تعالى، وفي سائر ما يلزم من التوحيد والعدل ما هو عليه أو خلافه، إلّا بأن ينظر في الأدلّة، على ما قدّمناه، وإلّا لم يأمن كونه جهلًا. وهذا قبيح لا يجوز من الحكيم أن يُكلِّفه العبد، كما لا يحسن أن يُكلِّفه الخبر الذي لا يأمن كونه كذبًا. (مغ١٢، ٥٢٦، ١٦)

- أمّا الإعتقاد فقد يقبح لأمرين: أحدهما لأنّه جهل، والآخر لأنّه لا يأمن أن يكون جهلًا، ويدخل في هذين كل ما يقبح من الاعتقاد، وإنما يخرج عنهما ما يكون علمًا، بأن يعلمه المكلّف أنّه يقع علمًا، أو يعلم أنّه مما يختاره عن نظر قد حسن في عقله، أو عند ذكر الأدلّة، على ما تقدّم القول فيه في باب المعرفة، لأنّه عند هذه الأمور يأمن، على جُمْلةٍ أو تفصيلٍ، كونه جهلًا وقبيحًا. (مغ١٤، ١٥٨، ١١)

- إنّ الاعتقاد إنّما يصير علمًا لوجوه مخصوصة، لأنّه بجنسه لا يصير علمًا. (مغ١٥، ٣٩٦، ٢٣)

- قد دلّ الدليل على أنّ الجهل لا يكون إلّا باطلًا؛ فكذلك الكذب؛ فإن الذي هو حق لا يكون إلّا كالعلم، ومتى قيل فيما تناوله المذهب: "إنّه حق" فالمراد بذلك أنّه مطابق؛ لأنّ هذه الصفة لا تليق إلّا بالعلم. والاعتقاد من حيث لا يتغيّر الحال فيه دون تغيير المعتقد؛ ولهذه الجملة قلنا: إنّ ما طريقه الإعتقاد، والتديّن، دون العمل لا يجوز أن يكون الحق إلّا في واحد منه، للعلّة التي قدّمناها. (مغ١٧، ٣٥٥، ١٥)

إعتقاد لصحة حدوث الشيء

- إنّ العلم بصحّة حدوث الشيء، والاعتقاد

لصحّة حدوثه، والظنّ لذلك يجري مجرى واحدًا في صحّة الإرادة. وكذلك العلم باستحالة حدوثه. والاعتقاد لذلك يتساوى في استحالة إرادته. فإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يقوم العلم مقام غلبة الظنّ فيما قدّمناه من صحّة إرادة ما نعلم أنّ القادر يصحّ أن يفعله. وإنّما اعتمدنا على غلبة الظنّ لأنّه لا سبيل لنا إلى العلم بالأمور المستقبلة التي تقع من العباد؛ لأنّا نجوّز في كل واحد منهم أن يُخترم دون الفعل، وأن يعصى أمرنا ومرادنا، كما نجوّز فيه أن يطيع، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن نبيّن ذلك بالعلم، وإن كان شيوخنا رحمهم الله قد بيّنوا ذلك بأنّه قد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يريد من أبي لهب وغيره الإيمان، وإن علم أنّه لا يؤمن بخبر الله تعالى، ويصحّ منّا إرادة الإيمان من جماعة الكفّار، وإن علمنا أنّهم لا يجتمعون على الهدى. (مغ١١، ١٦١، ٧)

إعتقاد المعتقد

- إنّ اعتقاد المعتقد لا يؤثّر فيما عليه المُعتقَد لأنّه لو أثّر في ذلك، لوجب أن يكون المُعتقَد على الصفة التي يختصّ بها لاعتقاد المُعتقِد، ولوجب أن يكون اعتقاده موجبًا لكونه كذلك. ولو كان كذلك، لوجب أن يكون اعتقادًا لسائر ما يعتقده في أنّه يوجب كونه على ما هو عليه يميّز له السبب في إيجابه حدوث المسبّب. وهذا يوجب؛ أن يصحّ منّا وقوع الجسم والقدرة، إذا اعتقدنا ذلك فيهما؛ بل يوجب أن يكون تعالى موجودًا ومختصًّا بسائر ما هو عليه من جهتنا، إذا اعتقدنا كونه كذلك؛ بل يوجب إذا اعتقد المُعتقِد، في الشيء، جوهرًا سوادًا، أن يحصل بهذه الصفة؛ وقد بيّنا فساد ذلك؛ بل يجب، على هذا، صحّة كون الشيء الواحد بياضًا سوادًا، إذا اعتقد المُعتقِد أنّ ذلك فيه، وقديمًا محدثًا، وموجودًا معدومًا. وقد بيّنا أنّ العلم باستحالة ذلك، ضروريّ. (مغ١٢، ٤٨، ٩)

إعتقاد واقع عن النظر

- الاعتقاد الواقع عن النظر، ... حكمه يخالف حكم الاعتقاد الذي نبتدئه من حيث يوجد بوجود النظر. فحكمه في حسن الإقدام عليه، حُكم سَببه. فإذا حَسُنَ منه النظر، فالواجب أن يَحسُن ما يقع منه ويتولّد عنه. وقد بيّنا أن الخبر لو صحّ أن يتولّد عن سبب، حاله فيه حال النظر، لوجب فيه مثل ما قلناه في المعرفة، لأنّه كان يصير بمنزلة سَببه في الحُسن، وكان يفارق حاله حال الخبر الذي نبتدئه. لكن الأمر في الخبر بخلاف هذه الطريقة، فلم يجب أن يختلف حاله في قبح الإقدام عليه، إذا كان لا يعرفه صدقًا. وقد بيّنا أنّ ما يفعله المتنبه من نومه من الاعتقاد، لما تعلّق وجوده بتذكّر النظر، حلّ محل الاعتقاد الواقع عن النظر في أنّه يحسن الإقدام عليه. وبيّنا أنّ المُكلّف يعلم، في الجملة، أنّ النظر إن أوجب اعتقادًا، فمن حقّه أن لا يكون جهلًا؛ لعلمه بأنّ ما

أوجب الجهل يجب أن يقبح. فإذا عُلِم حُسْنُ النظر، بطل عنده أن يولِّد الجهل. (مغ١٢، ٢٩٤، ١٠)

إعتقاد يكون علمًا

- القول في سائر الوجوه التي يقع عندها الاعتقاد ويكون علمًا، نحو أن يتقدّم له العلم بأن من حقّ المُحدَث أن يحتاج إلى مُحدِث، ثم يُعلَم مُحدَثًا بعينه. لأنّه عند ذلك تقوى دواعيه إلى اختيار العلم بأنّ له مُحدِثًا، فيصير ذلك وجهًا لكون ذلك الاعتقاد علمًا. (مغ١٢، ٢٩٦، ١٩)

إعتماد

- إنّ القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلّا باعتماد، والاعتماد مما لا حظّ له في توليد الاعتقاد، لأنّه لو كان كذلك لوجب إذا اعتمد أحدنا على صدر الغير أن يتغيّر حاله في الاعتقاد، ومعلوم أنّه لا يتغيّر. (شرح، ٩١، ٤)
- التوليد على ضربين، أحدهما: أن يكون متعدّيًا عن محلّ القدرة، والآخر لا يكون متعدّيًا. فإن لم يتعدّ عن محلّ القدرة لزم ما ذكرناه في المباشر، وإن كان متعدّيًا عن محلّ القدرة فالذي يتعدّى به الفعل عن محلّ القدرة ليس إلّا الإعتماد، والإعتماد مما لا خطر له في توليد الجسم. (شرح، ٢٢٣، ١٤)
- إنّ الغير إنّما يعدّي الفعل عن محل القدرة بالاعتماد، والإعتماد لا حظّ له في توليد الإعتقاد. (شرح، ٣٤٣، ٤)
- واحد ما يدلُّ على أنّ الاعتقاد لا يصُحّ أن يولِّد الجوهر، أنّ من شرط الاعتماد في توليده لما يولِّده في غير محلِّه أن يكون هناك مماسّة واتّصال. وهذا الشرط هو شرط في التوليد لا في حدوث المُسَبَّب، بدلالة أنّ عند حدوثه قد يصحّ عدمُ السبب، فبان بعدم الاتصال أحق. وإذا لم يكن بدّ من هذا الشرط وكان الجوهر يحدث بَايِنًا عن محال الاعتماد فلا بدّ من الاتّصال. (مجم١، ٨١، ١٨)
- متى أرادوا بالطبع ما يحصل من إحراق النار فذلك هو الذي نثبته من الإعتمادات التي تولِّد التفريق، وكأنّهم سمّوا ما فيه طبعًا وسمّيناهُ اعتمادًا. وكذلك فيما في الماء من الثقل الذي يوجب النزول إلى ما شاكل ذلك بعد أن يجعل هذه الأمور معلّقة على فاعل مختار يصُحّ منه أن يمنعها من التوليد والإيجاب. (مجم١، ٩٢، ٢١)
- قال (أبو هاشم) فيه: والاعتماد يولّد الصّكة والوها في الجسم، ويولِّد الوها الألم، وقال في موضع منه: والمماسة لا تولّد، والتوليد إنّما يكون بالاعتماد وما يتولّد عنه كالوها وغيره، وقال في الأبواب: لا يمتنع أن يكون الاعتماد مولِّدًا للألم والوها جميعًا، وقال في موضع منه: والذي يولّد عندنا هو الاعتماد دون الكون لاختصاصه بالجهة، وقال في نقض الطبائع: والاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع، ويجوز أن يولّد بعد وجوده بزمان إذا كان باقيًا،

وقال في الجامع: والأصوات تتولّد عن الاعتماد والمصاكّة التي إنّما تصحّ في الأجسام الصلبة وكذلك الكلام، ثم قال: والذي يولّده هو اعتماد اللسان على نواحي فمه، وقال في البغداديات: والاعتماد يولّد في الثاني، كذلك قاله في نقض الإلهام، وقال في الأبواب الصغيرة ما يدلّ على أنّ الحركة تولّد الإعتماد. (مغ٩، ١٣٨، ١٠)

- اعلم إنّه إذا ثبت بما قدّمناه أنّ الأصوات والآلام والتأليف لا تحدث من فعلنا إلّا متولِّدة، فلا بدَّ من سبب يولّدها من فعلنا، لأنّ فاعل السبب يجب كونه فاعلًا للمُسَبَّب، وكما ثبت ذلك في هذه الأجناس فقد صحّ أنّ ما يُفعل من الكون في غير محلّ القدرة والاعتماد لا يقع إلّا متولِّدًا فلا بدّ فيه من سبب أيضًا، وإن كنّا قد نفعل ما هو من جنسهما ابتداء في محلّ القدرة لأنّ صحّة ذلك لا تخرجهما من أن يكونا متولِّدين متى عدّيناهما عن محلّ القدرة من حيث ثبت بالدليل أنّه لا يصحّ من الواحد منّا أن يبتدئ مقدوره إلّا في محلّ القدرة بها، فما أوجده على خلاف هذا الوجه يجب كونه متولِّدًا، لأنّه لا يصحُّ من القادر بقدرة إحداث الفعل إلّا على هذين الوجهين، ولا شبهة فيما يتعدّى محل السبب أنّ المولّد له هو الاعتماد. وقد دلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ الاعتماد هو المختصّ بالجهة دون الحركة وغيرها، فيجب أن يختصّ بتوليد الكون والاعتماد وغيرهما. (مغ٩، ١٤٠، ٥)

إعدام

- إنّ القادر لا بدّ من أن يؤثّر في تحصيل صفة لم تكن، وهذا إنّما يتأتّى في الإحداث. فأمّا الإعدام فلا يصحّ ذلك فيه إذ ليس للمعدوم بكونه معدومًا صفة. وعلى هذا الأصل قلنا للمجبرة: إذا لم يصحّ أن تكون للفعل صفة يُرجع بها إلى كونه كسبًا فيجب أن لا يصحّ تعليقه بالفاعل. (مجم٢، ٢٩٥، ١٢)

إعدام الشيء

- إنّ كل صفة تناولتها قدرة القادر لنفسه، صحّ أن تتناولها قُدَر القادر منّا، وإنّما يقع الاختصاص في أجناس المقدور. فكان يجب، لو صحّ أن يقدر قادر ما على إعدام الشيء، أن نقدر نحن أيضًا عليه. فكان يجب أن يصحّ أيضًا منّا إعدام الشيء بلا واسطة، كما يصحّ منّا إيجاده بلا واسطة. وفي فساد ذلك، دلالة على إبطال هذا القول. (مغ٨، ٧٩، ٦)
- ليس لأحد أن يقول: إنّما نقدر على إعدام الشيء بسبب، وإن قَدِر تعالى على إعدامه ابتداء؛ كما نقدر على الصوت بسبب، وإن قدر تعالى على إيجاده ابتداء. وذلك أنّ السبب هو الذي بوجوده يوجد غيره، ويصحّ مع وجوده المنع من مُسَبّبه. ووجود الضدّ ليس له هذا الحكم مع الضدّ الذي يُعدم به، فكيف يقال: إنّه سبب في عدمه؟ ولو كان سببًا في عدم ما يضادُّه، لوجب أن يكون عدمه بحسبه. فكان لا يصحّ أن تنتفي بالجزء الواحد الأجزاء الكثيرة مما

تضادّه. وكيف يصحّ أن يقال: إنّ الواحد منّا يقدر على إعدام الشيء، ويستحيل في شيء من الأجناس أن تعدمه ابتداء. وإنّما صحّ القول: بأنّه قادر على إيجاد الأشياء، لمّا صحّ في بعض الأجناس أن نوجده ابتداءً، فبنينا عليه ما يوجد بالسبب. ولو كان كل موجود يجب وجوده منّا عند إعدام فعل، لم يصحّ القول بأنّا نقدر على إيجاده. فكذلك يجب أن لا يصحّ ذلك في إعدام الأشياء، إذا تعذّر منّا إعدامها إلّا بوجود ما نوجده من الضدّ. فلا فرق بين من قال: إنّ إعدام الشيء بنا، وإن كان تابعًا لما نوجده من ضدّه؛ وبين من قال: إنّ كون المتحرّك متحرّكًا بنا، وإن كان يجب عند وجود الحركة. وكذلك القول في سائر معلول العلل. وفساد ذلك واضح. (مغ٨، ٨٠، ٢)

- إنّ القدرة لا تتعلّق بإعدام الشيء على وجه. (مغ٨، ٨٢، ١٢)
- إعلم أنّ إعدام الشيء لا تتناوله القدرة، وإنّما يقدر القادر على ما إذا وُجد وجب عدم الشيء عنده. فمتى قلنا: إنّه تعالى قادر على إفناء فعل زيد، فالمراد به أنّه قادر على إيجاد ضدّه، فلا يجب كونه قادرًا على إيجاد فعله من حيث قدر على إيجاد ضدّه. (مغ٨، ١٥٨، ١٧)

أعراض

- إنّ الأعراض على ضربين: مُدْرَك، وغير مُدْرَك. فالمُدْرَكات سبعة أنواع: الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والآلام، والأصوات. (شرح، ٩٢، ٨)
- إن قال (أحدهم): وما تلك المُحْدَثات التي لم تتقدّمها الأجسام في الوجود؟ قيل له: هي الأعراض كالحركات والسكون والقرب والبعد. (مخت، ١٧٤، ١٢)
- إن قيل: قد بيّنتم أنّ القرب والبعد والحركة والسكون حوادث، وأنّ الجسم مُحْدَث، فما الدليل على أنّ سائر ما في الأجسام من الأعراض مُحْدَث؟ قيل له: لأنّ الجسم إذا ثبت حدوثه فالألوان والطعوم والروائح لا توجد إلّا في الأجسام، فيجب أيضًا أن تكون مُحْدَثة، ولأنّا نعلم أنّ بعضها يبطل ويعدم ببعض، فهي كالحركات والسكنات في هذا الباب. (مخت، ١٧٧، ٧)

أعظم من السواد

- إن قال (أحدهم): تقليد المستور أولى، قيل: أليس مع ستره وإظهاره التديّن قد يخطئ كما يخطئ الرهابنة من النصارى؟ وكيف يصحّ ما قلته؟ فإن قال: تقليد الأكثر أولى، قيل له: أليس الكثير قد يخطئون والقليل قد يصيبون؟ فلم جاز ما قلته؟ فإن قال: فقد قال النبي صلّى الله عليه وسلم وآله: "عليكم بالسواد الأعظم" فدلّ على أنّه يجب إتباع الأكثر؟ قيل له: من قال بالتقليد لا يعرف أنّ الرسول نبيّ، لأنّه لا يكون بتقليده أولى من تقليد (مسيلمة) الكذاب فكيف يُحْتَجُّ بهذا الحديث؟ والمراد بالخبر أنّه يجب إتّباع الأمّة، لأنّ قولها حجّة، لأنها

الأعظم من السواد، وما نقص عنها لا يلحقه هذه الصفة. (مخت، ١٧١، ١٢)

أعلام

- ذكر شيخنا "أبو هاشم"، رحمه الله، في (كثير من) كتبه أنّ الأعْلام إنّما تدلّ على النبوّات عن طريق الإبانة والتخصيص، لا على الوجه الذي تدلّ سائر الأدلّة؛ لأنها يجب أن تحصل وتدلّ على نبوّته؛ ولا يجب ذلك في سائر الأدلّة؛ ولأنها لو كثرت لخرجت من أن تكون دلالة. وليس كذلك حال سائر الأدلّة. وهذا يبيِّن مفارقتها، في دلالتها على النبوّة، لدلالة سائر الأدلّة على مدلولاتها. وإذا ثبت أنّها تدلّ من جهة الإبانة، فيجب ألّا يصحّ ظهورها على غير النبيّ؛ لأنّ ذلك ينقض كونها إبانة، كما أنّ السواد، إذا بان مما خالفه، من حيث كان سوادًا، لم يجز أن يشاركه في ذلك إلّا ما هو من بابه. فلذلك لا يجوز أن يشارك النبي في ظهور العَلَم الذي به بان إلّا من يساويه في النبوّة. (مغ١٥، ٢١٥، ١٦)

إعلام

- حقيقته، إعلام الغير في أنّ له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقّة تلحقه في ذلك على حدّ لا يبلغ الحال به حدّ الإلجاء، ولا بدّ من هذه الشرائط، حتى لو انخرم شرط منها فسد الحدّ. والإعلام، إنّما يكون بخلق العلم الضروريّ، أو بنصب الأدلّة، وأي ذلك كان لم يصحّ إلّا من الله تعالى؛ ولهذا قلنا: إنّه لا يُكلّف على الحقيقة غير الله تعالى، وإذا استعمل في الواحد منّا فإنّما يُستعمل على طريقة التوسّع والمجاز. فهذا هو حقيقة التكليف. (شرح، ٥١٠، ٧)

إعلام الأنبياء

- ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله . . . قال: إنّ الوجه في وجوب النظر في إعلام الأنبياء هو الخوف من تركه والإخلال به، فإنّه بمنزلة وجوب النظر في معرفة الله أولًا؛ وبيّن أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لا بدّ في الإبتداء من أن يقول لأمته: إنّي مبعوث إليكم، فإنّه تعالى قد حَمَّلني ما يلزمكم منّي، لأنّه من مصالحكم، وإن أنتم لم تعلموه ولم تتمسّكوا به، لحقكم مضرّة فيما كُلِّفتم من جهة العقل. (مغ١٤، ٢٤٢، ٤)

أعمال العباد

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٥ - ٩٦) أليس في ذلك تصريح بخلق أعمال العباد؟ وجوابنا أنّ المراد والله خلقكم وما تعملون من الأصنام، فالأصنام من خلق الله وإنّما عملهم نحتها وتسويتها، ولم يكن الكلام في ذلك فإنّه صلّى الله عليه وسلّم أنكر عبادتهم، فقال أتعبدون ما تنحتون وذلك الذي تنحتون، الله خلقه ولا يصحّ لما أورده عليهم معنى إلّا على هذا الوجه

وذلك في اللغة ظاهر، لأنّه يقال في النجّار عَمِل السرير وإن كان عمله قد تقضى، وعمل الباب. (تن، ٣٥٤، ٣)

أعواض

- أمّا استحقاق الواحد منّا للأجرة على عمله فهو من باب الأعواض والأبدال؛ لأنّه لا فرق بين أن يبيعه ثوبًا بدينار، فيكون الدينار بدلًا من الثوب الذي أخرجه من مِلكه وفوَّت نفسه الانتفاع به، وبين أن يفعله بعمله ويأخذ ما يقابله من المنافع؛ لأنّه لا معتبر في باب الانتفاع بالأعيان، وإنّما المُعتبَر بالتصرّف فيها، فلا فرق بين أن يملّكه الثوب لينتفع به، وبين أن يبني له دارًا لينتفع بها، في باب أنّه نافع له في الحالين، فيصحّ أن يأخذ عليه بدلًا في الوجهين جميعًا. هذا إذا لم يحوجه إلى العمل مضرّةٌ دُفِع إليها، فأمّا إذا كان هذا حاله فإنّه أخذ عن عمله بدلًا على ما ذكرناه بأن كان الذي دفعه إلى ذلك إزالة المضرّة عن نفسه. وفي الوجه الأوّل قصد إلى اجتلاب منفعة فقط. (مغ١١، ٨٢، ٥)

أفضل

- إعلم أنّ الأفضل في الشرع، هو الأكثر ثوابًا، ولذلك قال مشايخنا: إنّ طريق معرفته الشرع، لأنّه لا مجال للعقل في مقادير الثواب والعقاب. إذا ثبت هذا، فاعلم أنّ المتقدّمين من المعتزلة ذهبوا إلى أنّ أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام، إلّا واصل بن عطاء فإنّه يفضّل أمير المؤمنين على عثمان فلذلك سمّاه شيعيًا. وأما أبو علي وأبو هاشم فقد توقّفا في ذلك، وقالا: ما من خصلة ومنقبة ذكرت في أحد هؤلاء الأربعة إلّا ومثله مذكور لصاحبه. وأما شيخنا أبو عبد الله البصري فقد قال: إنّ أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه علي بن أبي طالب ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان، ولهذا كان يلقّب بالمفضّل، وله كتاب في التفضيل طويل. وقد كان قاضي القضاة يتوقّف في الأفضل من هؤلاء الأربعة كالشيخين، إلى أن شرح هذا الكتاب فقطع على أنّ أفضل الصحابة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام. فأمّا عندنا: إنّ أفضل الصحابة أمير المؤمنين عليّ ثم الحسن، ثم الحسين عليهم السلام. (شرح، ٧٦٦، ١٥)

- إذا قلنا في الفعل إنّه فاضل على هذا الحدّ فالمراد به أنّه يُستحقّ به ثواب كثير، وإذا قلنا هو أفضل من غيره فالمراد أن له على غيره مزية في قدر الثواب؛ وذلك تشبيه بما قدّمناه، وقد تصحّ الإشارة إلى مكلّف فيقال فاضل وأفضل ولا يصحّ ذلك في الفعل إلّا بمقارنة غيره، لأنّه قد ثبت أنّه لا فعل يُستحقّ به الثواب إلّا وينضاف إليه ما يمنع من ذلك فيه، وهو بمنزلة وصفنا الفعل بأنّه إيمان، وقد بيّنا ذلك مشروحًا. (مغ٢٠/٢، ١١٦، ١٥)

أفعال

- الأفعال على ضربين: إحدهما يدخل جنسه

تحت مقدورنا، والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا. (شرح، ٨٩، ١٦)

- إعلم أنّه لا تعدُوا الأفعالُ أحد أمرين. إمّا أن تكون واقعة منه تعالى أو من غيره. فأفعالهُ أجمع يجب أن يريدها إذا كانت مما يتعلّق بها غرض يخصّها مبتدأة كانت أو مُسَبّبة. والذي يخرج عن ذلك هو الإرادة لأنّها تفعل تبعًا لغيرها. أمّا وجوب أن يريد سائر أفعاله فلأنا قد عرفنا أنّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصّه لا بدّ من أن يريده متى كان محلًا بينه وبين الإرادة. والحكم في ذلك معلومٌ وإنّما القول في تعليله. (مجم١، ٢٩١، ٣)

- ما معنى القبيح؟ قيل: معناه أنّه مما يستحقّ به الذمّ من الأفعال، لأنّ الأفعال على ضربين: أحدهما يستحقّ به الذم، والآخر لا يصحّ ذلك فيه. فوصف الأول بأنّه قبيح والثاني بأنّه حَسَنٌ إذا فعله المميِّز بينهما. (مخت، ٢٠٤، ١)

- الأفعال على ضربين: أحدهما لا تؤثّر الإرادة فيه البتّة، وإنْ صحَّ تعلّقُها به، كصحّة تعلّقها بما تؤثّر فيه؛ وهذا كنفس الإرادة والعلم والجهل، وردّ الوديعة، والنفع المحض. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله إنَّ هذه الأفعال لا تتغيّر في القُبْح أو الحُسْن بالإرادة البتّة، وإنْ كان شيخنا أبو علي خالفه في بعض ذلك، على ما نبيّنه في غير هذا الموضع. والثاني تؤثّر فيه الإرادة، وذلك نحو السجود أنّه يصير عبادةً لله بالإرادة. وكذلك قضاء الدين. وكذلك القول في الأخبار والأوامر والشرعيّات، وما تؤثّر فيه لا بدّ من أن يكون على صفة مخصوصة، حتى يصحّ أن يكون لهم فيه تأثير، لأنّها إنّما تؤثّر في الخبر والأمر، إذا كان لهما صيغة، وفي الثواب والعقاب إذا صار لهما صفة. ثم ينقسم ذلك على ضربين، بعد اتفاقهما في أنَّ بالإرادة يصيران على حال، أحدهما يحصل بها على تلك الحال إذا كان المفعول به على صفة مًّا وهو على صفة، وهذا كنحو الثواب والعقاب في الذمّ والمدح والتعظيم والألطاف، لأنّ المفعول به يجب كونه مستحقًّا، كما أنَّ المفعول يجب كونه لذّةً حتى يصير ثوابًا بالقصد. وينقسم ما يؤثّر فيه الإرادة فيه على قسمين آخرين: أحدهما تؤثّر الإرادة المتعلّقة به فيه، فيصير بها على صفة كالخبر والثواب والعقاب، والآخر تؤثّر فيه الإرادة المتعلّقة بغيره، فيصير بها على حالة مخصوصة، وذلك كالأمر الذي إنّما يصير أمرًا بإرادة المأمور به. وتنقسم ما تؤثّر الإرادة فيه إلى قسمين آخرين: أحدهما يصير بها على حال لا بُدَّ مع كونه عليها من أن يكون حسنًا أو قبيحًا، كالعقاب والثواب والمصلحة والمفسدة؛ والثاني يصير بالإرادة على حال، ثم يعتبر بعد ذلك، فيجوز أنْ يكون قبيحًا تارةً، وحسنًا أخرى، وإنْ كان تَعَلُّقُ الإرادة به تعلّقًا واحدًا. وهذا كالخبر والأمر، لأنَّ بالإرادةَ يصير خبرًا وأمرًا، ثم إنْ كان كذبًا كان قبيحًا، وإن كان صدقًا وعُرِّي من وجوه القُبْح كان حسنًا. (مغ٦/٢، ٩٤، ٩)

- فكذلك لا يمتنع أن يكون في الأفعال ما يحتاج فاعله في إيجاده إلى واسطة وفيه ما يستغني عنه، وإذا جاز أن يحتاج في إدراك الشيء إلى محلّ الحياة ويحتاج في بعضه إلى بنية مخصوصة فكذلك لا يمتنع مثله في الأفعال، ولا يجب إذا علقنا وجود المُسَبَّب بواسطة أن لا يكون هو الموجد له باختياره، ولأنّ حاجته إلى السبب كحاجته إلى المحل، فإذا لم يمنع ذلك من وقوعه من جهة الفاعل إختيارًا، فكذلك مثله في المتولّد. ولهذا يقع على الوجه الذي نقصده دون غيره كالمباشر، ويقع مُحكمًا لكونه عالمًا كالمباشر. (مغ٩، ٧٨، ١٦)

- قد بيّنا أنّ أبا عثمان الجاحظ، رحمه الله، ربما تعلّق في دفع تكليف النظر والمعرفة بما نذهب إليه من الكلام في الطبع، ويقول: إنّهما يقعان منه بطبعه، فلا يجوز أن يُكلَّف فعلهما. وقد بيّنا، من قبل في أبواب تقدّمت في ذكر الطبائع، فساد هذا القول. وبيّنا أنّ الأفعال كلها لا تقع إلّا من جهة القادر وعلى طريقة الاختيار من العقلاء. وبيّنا فيما تقدّم من هذه الفصول أنّ قوّة الدواعي إلى الفعل لا تخرجه من أن يكون واقعًا من فاعله، لكونه قادرًا عليه، وإن تدخّل ذلك يجب تكليفه ويستحقّ عليه الحمد والذمّ. وكل ذلك، يبطل ما تعلّق به. (مغ١٢، ٣٠٦، ٥)

- قد بيّنا في أوّل العدل أنّ هذه الأفعال إنّما تفترق فيما هي عليه من الأحكام، فيكون بعضها واجبًا وبعضها حسنًا وبعضها قبيحًا لوقوعها على وجوه تختصّ بها، لولاها لم تكن بأن تختصّ بذلك الحكم أولى من أن لا تختصّ به أو تختصّ بخلافه. لأنّه لو لم يحصل لها إلّا الوجود والحدوث، وقد تساوت أجمع في ذلك، لم يكن بعضها بأن يكون واجبًا أولى من سائرها. فإذا صحّ ذلك ثبت أنّه لا بدّ من وجه وجوب يختصّ به الواجب، على ما بيّناه. (مغ١٢، ٣٤٩، ٢٠)

- إنّ في الأفعال ما يُعلم باضطرار كالمدركات، ومنها ما يعلم تغيّر حال الجسم به باضطرار، كالحركات والاجتماعات، فإذا علم العاقل في ذلك أنه حاصل بحسب قصد زيد ودواعيه، على وجه كان يجوز ألا يحصل من قِبله عِلْمُه، عَلِمه فِعْلًا له على الجملة، وإذا علم أنّه من باب القبيح، علم حسُنَ ذمّه. (مغ١٤، ٢٤٧، ٧)

- إنّ الأفعال ليس لها من الحكم ما للأقوال حتى تفيد بالمواضعة، وإن أفادت إنّما تفيد أمورًا مخصوصة، بين فرقة مخصوصة، فتصير دلالتها كدلالة الكتابة والعدّ، وإن كانا حيث جعلا أمارة للكلام صحّ الاتّساع فيهما؛ وليس كذلك حال الأفعال؛ فإذا ثبتت هذه الجملة لم يمكن أن يقال في أفعاله، صلى الله عليه، إنّها دالّة بمجرّدها على الأحكام، فلا بدّ في كونها دلالة من قرائن يقتضي بعضها أنّها دلالة، ويقتضي بعضها كيفية كونها دلالة؛ ويقتضي بعضها تميّزها مما ليس بدلالة، إلى غير ذلك؛ فيجب أن يكون الأمر في ذلك موقوفًا على

الدلالة. (مغ١٧، ٢٥١، ٩)

أفعال الله

- إنّه تعالى يستحقّ المدح والشكر بأفعال (الله) ولا شيء من أفعاله، إلّا ويستحقّ به المدح والشكر جميعًا، من ضرر ونفع؛ لأنّ جميع ذلك نفعٌ ونِعْمَةٌ، ويقع منه على حدّ ما يقع الإحسان منّا، فيستحقّ المدح به. ولا يشذّ من أفعاله شيء مما ذكرناه إلّا العقاب، فإنّه في حكم المباح من فعلنا في أنّه لا يستحقّ بفعله مدحًا، وإن فارقه من حيث يستحقّ بأن لا يفعله المدح، ويجري مجرى التفضّل. (مغ٦/١، ١٥، ١٣)
- إن العالِم بما يفعله متى لم يفعله لغرض يقتضي حسنه فيجب كونه عابثًا، والعبث قبيح كما أنّ الظلم قبيح. وقد دللنا على أنّه تعالى لا يفعل القبيح فيجب خروج أفعاله من كونها عبثًا، وفي ذلك إيجاب كونها حَسَنة على ما نقوله. يبيّن ذلك أنّ العالِم بما يفعله لا بدّ من أن يستحقّ الذمّ فعله متى وقع على وجه يقبح؛ أو لا يستحقّ الذمّ بذلك فيجب كونه حَسَنًا؛ لوقوعه على وجه لا يقتضي ذمّ فاعله إن كان عالمًا. وذلك يوجب كون أفعاله تعالى حَسَنة. (مغ١١، ٦٤، ١٢)
- إعلم أنّ الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى الحُسْن، لما بيّناه من الدلالة على أنّه لا يفعل القبيح، وبيّنا أنّ الفعل الذي لا مدخل له في الحُسْن والقُبْح، لا يصحّ عليه تعالى، فإذن يجب في كل أفعاله أنّه حَسَن. ثم ينقسم، ففيه ما لا صفة له زائدة على حسنه، وذلك كالعقاب المستحقّ، وفيه ما له صفة زائدة تقتضي استحقاق المدح به، ولا يستحقّ الذمّ بألّا يفعله، وهو سائر ما فعله من التفضّل. (مغ١٤، ٥٣، ٨)

أفعال إلهية

- إنّ عيسى إذا كان شخصًا ماثلًا يأكل ويشرب كالواحد منّا، فكيف يجوز أن يقال بإلهيته وبأنّه يُعْبَد؟! فإن قالوا: لأنّ الأفعال الإلهيّة ظهرت على يده، كإحياء الموتى، قيل لهم: إنّ الله تعالى فعلها عند طلبه، فلا يدلّ على ما قلتم، ولو دلّ على ذلك لوجب في سائر الأنبياء أن يكونوا آلهة. (مخت، ٢٠٠، ١٧)

أفعال ثبت التكليف فيها

- إنّ أكثر الأفعال التي ثبت التكليف فيها على المكلّفين تُعَدّ في باب الألطاف. فإنّك متى نظرتَ في أوّل التكليف عرفتَ أنّ وجوب النظر والمعرفة إنّما هو لهذا الوجه. وإذا نظرتَ في النبوّات والشرائع عرفتَ دخولها في هذا الباب أيضًا. ثم يتّصل بذلك ما لا يتمّ الوصوف إلى ما قلناه إلّا به من مقدّمات هذه المعارف. فتعلم بذلك أنّ أكثر العلم والعمل هو من هذا القبيل. هذا إذا كان من فعلنا. فأمّا إذا كان من فعله تعالى فإنّه يدخل فيه ما تقدّم ذكره من أبواب الآلام وما يجري مجراها مما لا وجه لحُسن فعلها إلّا ما يتعلّق بالألطاف. وتدخل في جملته

الآجـال والأرزاق وأنـواع الأمـلاك والأسعار. فإنّ لكل ذلك انتسابًا إلى طريقة من اللطف. وتدخل فيه بعثة الرسل وما يتحمّلونه من أحكام الآخرة وأحوالها، وكذلك ما يؤدّونه من الشرائع. وهذه الأبواب هي معظم الألطاف. وإن كان غير فعل الله تعالى وغير فعل المُكلَّف ربّما صار لطفًا للمُكلَّف فيما قد كُلِّف، على ما سيجيء القول فيه. (مجم٢، ٣٢٧، ٥)

أفعال الجوارح

- من أفعال الجوارح هي: الأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام. (شرح، ٩٠، ٧)

- جملة مقدورات قدرة العباد لا تخرج عن طريقين. فإمّا أن تضاف إلى أفعال القلوب، وإمّا أن تضاف إلى أفعال الجوارح. والمراد بكونه من أفعال الجوارح أنّه يوجد في الجوارح حتى يصحّ منّا فعله فيها. وما يضيفه إلى أفعال القلوب فهو الذي لا يصحّ وجوده لا في القلب سواء كان الفاعل له أحدنا أو كان تعالى هو الفاعل له، ولأجل ذلك لم يجعل القلب آلةً وإلّا كان يصحُّ منه تعالى أن يوجد هذه الأفعال في غير القلوب وهذا ممتنعٌ. وإمارة ذلك هو كلّما تصدر عنه للحي حال فإنّ هذا يُعدّ من أفعال القلوب، ثم قد يكون مما يقدر عليه العباد وقد يكون مما لا يقدرون عليه. (مجم١، ٣٦٦، ٥)

- أمّا المعدود في أفعال الجوارح فهو الأكوان على اختلاف أجناسها والأوصاف التي تجري عليها. والاعتمادات على اختلاف أجناسها. والأصوات على اختلافها. والمماسّة التي يرجع بها إلى التأليف وهو نوع واحد. والآلام واللذّات وهما جنس واحد يختلف الاسم عليه باقتران معانٍ مخصوصة به بذلك. وما خرج عن ذلك مما يوجَدُ في المحلّ فهو من جهته تعالى. فإذا فعله جلّ وعزّ لم يقل فيه أنّه من أفعال الجوارح. وإنّما ذلك يفيد فينا ما بيّناه من صحّة وجوده في هذه المحال. (مجم١، ٣٦٦، ١١)

- إعلم أنّ في أفعالنا ما هو متولِّد كما أنّ في أفعالنا ما هو مبتدأ، فكما أنّ جملة مقدوراتنا تنقسم إلى ما يكون من أفعال القلوب ومن أفعال الجوارح، فالمتولِّد منها يثبت في أفعال القلوب وأفعال الجوارح. فأمّا أفعال القلوب فليس يحصل شيء منها مُسَبّبًا إلّا العلم. وأمّا أفعال الجوارح فثبت التوليد في الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والاعتماد، وليس يخرج جميع أفعال الجوارح عن هذه الخمسة، وفي كلِّها يثبت التوليد وإن كان بعضها كما يثبت متولّدًا يثبت مبتدأ. وبعضها لا يصحُّ أن يقع إلّا متولِّدًا، وليس إلّا الأصوات والتأليف والآلام. وأفعال القلوب ما كان منه متولّدًا فإنّه يصحُّ وقوع جنسه مبتدأً وهو العلم. وأمّا الذي يولِّد فهو الاعتماد والكون من أفعال الجوارح، والنظر من أفعال القلوب فقط. والذي يولِّده الاعتماد هو اعتماد آخر. والكون

من حركة أو سكون والصوت. والذي يولّده الكون هو التأليف والآلام، والذي يولّده النظر هو العلم. وما خرج عن هذه الجملة فليس يجوز وقوعه إلّا مبتدأ نحو الإرادة والكراهة والظنّ والفكر. ثم تنقسم هذه المُسَبّبات ففيه ما يتولّد عن السبب في الثاني، ومنه ما يتولّد في الحال، والذي يُولّد في الثاني ليس إلّا النظر والاعتماد، وما يتولّد عن الكون فإنّه يجاوز ولا يتراخى. والطريقة التي بها يعرف أنّ الشيء يولّد أن يحصل غيره بحسبه. وإمارة توليده أن يحصل بحسب غيره. فكل ما يثبت فيه هذا الوجه قضينا بأنّه متولّدًا. وما ليس هذا حاله أخرجناه عن هذه الجملة. وإمارة ما يتعذّر فعله منّا إلّا بسبب هو أنّه لا يتمكّن من فعله إلّا عند فعل آخر نوقعه بحسبه إذا زالت الموانع. (مجم١، ٤٠٨، ٦)

- إنّ إثبات أفعال الجوارح فعلًا له (للعبد)، أقوى من إثبات ذلك في الإرادة، وذلك لأنّا إنّما نبيّنها فعلًا له لكونها تابعة للمراد في أن ما يدعو إليه يدعو إلى فعلها، وما صرف عن المراد صرف عن فعلها، فلو لم يكن المراد فعلًا للإنسان، لم يصحّ إثبات الإرادة فعلًا له، من حيث كان طريق ثبوتها فعلًا له كالتابع لطريق ثبوت المراد فعلًا له. على أنّا قد بيّنا أنّ الإرادة لا يصحّ أن تكون موجبة من قبل، بأنّها لو كانت موجبة لم يصحّ أن توجب المراد على الوجه الذي يوجد عليه، فإذا صحّ ذلك، فلولا أن الإنسان قادر على أفعال الجوارح لم يجب وقوعها بحسب قصده، كما لا يجب وقوع تصرّف زيد بحسب قصد عمرو، وفي وجودنا الأمر بخلاف ذلك دلالة على أن المرادات مقدورة للإنسان، وأنّه فاعلها كما أنّه فاعل الإرادة. (مغ٩، ١٥، ١٥)

- إذا صحّ أنّ في أفعال الجوارح قبائح، وثبت أنّ القديم تعالى لا يجوز أن يختار فعل القبيح لكونه عالمًا بقبحه، وبأنّه غني عن فعله، وصحّ أنّ الفاعل لا يجوز أن يكون المحل بطبعه أو بغير طبعه، وبطل القول بأنّه لا مُحدِث لهذه الحوادث، فيجب القضاء بأنّها أفعال للإنسان، كما أن الإرادة فعله. (مغ٩، ١٦، ٦)

- إنّ أفعال الجوارح تقع بحسب القُدر الحالّة فيها، فلو كانت فعلها للمحل أو للقديم تعالى، لم يجب ذلك فيها. فإذا علمنا أنّها تقع بحسب ما يحصل في محالها من القُدر، علمنا أنّها فعل للإنسان كما أنّ الإرادة فعله. فإن قال ومن أين أنّها تحدث في الجوارح بحسب القُدر التي فيها، بل ما الدليل على أنّ في الجوارح قُدرًا؟ قيل له: لأنّا نعلم أنّ حال القادر منّا يختلف فيما يصحّ أن يفعله في جوارحه في الأوقات، فمرّة يصحّ أن يحمل الثقيل بيديه، ومرّة أخرى لا يصحّ منه إلّا حمل ما هو دونه، وقد علمنا أنّ احتمال المحلّ لحمله في الوقتين على أمر واحد، وكذلك الآلة يصلح لهما جميعًا؛ وكذلك الإرادة متناولة في الحالين، فعُلم أنّ لجارحته في إحدى الحالتين من الحكم ما ليس لها في

الحالة والأخرى، ولا يجوز أن يكون ذلك صفة ترجع إلى الجارحة، لأنّ القادر هو الإنسان فكماله دون سائر جوارحه. فإذا صحّ ذلك عُلم أنّ الذي به اختصّت الجارحة هو وجود القُدر فيها، وأنّه يصحّ الفعل بها على حسب عدد القُدر التي فيها. (مغ٩، ١٨، ١٦)

أفعال حكمة

- إنّ من كل أفعاله حكمة لا يُسئل عن فعل وإنّما يُسئل من في فعله سفه، كما أنّ من في فعله قبح، وذلك يبطل قول هؤلاء المجبرة لأنّه لو كان كل ظلم وقبح من فعله كان يجب أن يُسئل عمّا يفعل تعالى الله. (تن، ٢٦٠، ١٦)

أفعال الرسول (ص)

- المتعالم من حال الأمّة أنّهم يعتبرون الوجه الذي عليه يقع في أفعاله، كما يعتبرون حقائق الكلام، فذلك من أدلّ الدلالة على أنّ أفعاله ليست على الوجوب، ولا على الندب، وأن الحال فيها ما ذكرناه؛ وقوله، جلّ وعزّ، عقيب آية التأسّي ﴿لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ﴾ (الأحزاب: ٢١) لا يدلّ على أنّ التأسّي واجب لأنّ الرجاء قد يدخل في الواجب والندب، وإنّما يتعلّق بالثواب الذي قد يستحقّ على الأمرين. (مغ١٧، ٢٥٩، ١٦)

أفعال العباد

- الدلالة على أنّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنّهم هم المُحدِثون لها. والذي يدلّ على ذلك، أن نفصل بين المُحْسِن والمسيء، وبين حَسَن الوجه وقبيحه، فنحمد المُحسِن على إحسانه ونذمّ المسيء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة في حَسَن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منّا أن نقول للطويل لم طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أنّ أحدهما متعلّق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، وإلّا لما وجب هذا الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب، وقد عرف فساده. (شرح، ٣٣٢، ٩)
- طريقة أخرى في أنّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنّهم المحدثون لها. وتحريرها هو أنّ هذه التصرّفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إمّا محقّقًا وإمّا مقدّرًا، فلولا أنّها محتاجة إلينا ومتعلّقة بنا وإلّا لما وجب ذلك فيها، لأنّ هذه الطريقة تثبت احتياج الشيء إلى غيره، كما يعلم احتياج المتحرّك إلى الحركة، والساكن إلى السكون؛ وهي هذه الدلالة المعتمدة، وما تقدّم كان على طريق الإلزام. وقولنا في هذه التصرّفات أنّه يجب وجودها بحسب قصدنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها عند كراهتنا وصارفنا، فالمراد به طريقة الاستمرار، لا ما نقوله في كون الجسم

متحرِّكًا وأنّه يجب عند وجود الحركة. وقولنا مع سلامة الأحوال، فالمراد به خلوص الدواعي وزوال الموانع. وقولنا إمّا محقّقًا، فالمراد به فعل العالِم لما يفعله، فإنّه يجب وجوده بحسب قصده وداعيه تحقيقًا. وقولنا وإمّا مقدّرًا، فالمراد به فعل الساهي، فإنّ فعله وإن لم يقع بحسب قصده محقّقًا، فهو واقع بحسبه مقدّرًا، فإنّا لو قَدّرنا أن يكون له داع لكان لا يقع فعله إلّا موقوفًا عليه وبحسبه. إذا ثبت هذا، فالذي يدلّ على أنّ هذه التصرّفات يجب وقوعها بحسب قصدنا وداعينا هو، أنّ أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام، حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرّة، بحيث لا يختلف الحال فيه. وكذلك فلو دعاه الداعي إلى الأكل بأن يكون جائعًا وبين يديه ما يشتهيه، فإنّه يقع منه الأكل على كل وجه، ولا يختلف الحال في ذلك. وهذه أمارة كونه موقوفًا على دواعينا ويقع بحسبها. وكما أنّها تقع بحسب دواعينا وتقف عليها، فقد تقف على قصودنا أيضًا، وعلى آلاتنا، وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا، ألا ترى أنّ قوله: محمد رسول الله، لا تنصرف إلى محمد بن عبد الله دون غيره من المحمدين ولا يكون خبرًا عنه إلّا بقصده، وكذلك الكتابة لا تحصل منه إلّا إذا علمها، ولا يكفي ذلك حتى يكون مستكملًا للآلات التي تحتاج الكتابة إليها نحو القلم وغيره، وأيضًا فإنّ الألم يقع بحسب الضرب الموجود من جهته، يقلّ بقلّته ويكثر بكثرته، فصحّ حاجة هذه التصرّفات إلينا وتعلّقها بنا على الحدّ الذي ادعيناه. (شرح، ٣٣٦، ١٥)

- أمّا أفعال العباد فعلى ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك، وما هذا سبيله فإنّه تعالى لا يريده ولا يكرهه. وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين: أحدهما قبيح والآخر حَسَن، فما كان قبيحًا فإنّه لا يريده البتّة بل يكرهه ويسخطه. وما كان حَسَنًا فهو على ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حسنه، والآخر ليس له صفة زائدة على حسنه. وهذا الثاني إنّما هو المباح، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا له على ما سنبيّنه من بعد إن شاء الله تعالى. وأمّا الأول، وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريده الله تعالى، بدليل أنّ غاية ما يعلم به مراد الغير إنّما هو الأمر، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر، لأنّه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه وزجر عنه وتوعّد عليه بالعقاب العظيم، فيجب أن يكون تعالى مريدًا له على ما نقوله. (شرح، ٤٥٧، ١)
- إنّ أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنّها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله، وذلك واضح؛ فإنّ أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم، واستحقّوا عليها المدح والذمّ والثواب والعقاب، فلو

كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك، فإذن لا يجوز إضافتها إلى الله تعالى إلّا على ضرب من التوسّع والمجاز، وذلك بأن تقيد بالطاعات فيقال إنّها من جهة الله تعالى ومن قبله، على معنى أنّه أعاننا على ذلك، ولَطَف لنا، ووفّقنا، وعَصَمنا عن خلافه. (شرح، ٧٧٨، ١٦)

- قد صحّ أن في أفعال العباد قبائح وقد صحّ فيما تقدّم في دليل العدل أنّه تعالى لا يختار فعل القبيح، فيجب أن لا يكون حادثًا من جهته. وإذا لم يكن بدّ من مُحدِث له فليس إلّا أن العبد هو الذي يحدثه. (مجم١، ٣٨٢، ١٢)
- إنّ في أفعالنا ما لا يصحُّ منّا أن نفعله إلّا بسبب، في أفعالنا ما يصحّ أن نفعله إبتداء وبسبب، وفيها ما لا يصحّ أن نفعله إلّا مُبتدأ دون أن يقع بسبب. فالضرب الأول هو الصوت والألم والتأليف. والضرب الثاني هو الاعتماد والكون والعلم. والضرب الثالث هو الإرادة والكرامة والظنّ والنظر وما كان من باب الاعتقاد الذي ليس بعلم. (مجم١، ٤١١، ٢)
- إن قال (أحدهم): أتقولون في أفعال العباد، أنّ الله جلّ وعزّ لم يخلقها؟ قيل له: نعم، بل هي من جهتهم واقعة حادثة، والدليل على ذلك ما سلف من أنّها تقع بحسب قصدهم وعلومهم وقدرهم، فلو أراد أحدنا البناء لم تقع الكتابة، ولو جهل الكتابة لم يصحّ أن تقع، ولو أراد حمل الجبال لم يقع، ولو كان من فعل غيره فيه لكان جهله وعلمه وقلّة قدرته وكثرتها بمنزلة واحدة، وهذا يدلّ على أن أفعالهم حادثة من قبلهم. وأيضًا فلأنّهم يُمْدَحون على الحَسَن من فعلهم، وعلى القبيح يُذمّون، فيلزمنا أن نمدح من يفعل الواجب ونذمّ من يفعل الظلم والسرقة، ولا يحسن منّا مدح أحد على كونه وهيئته ولا ذمّه على طوله و"صورته" وذلك من أدلّ الدلالة على أن هذه الأفعال من جهته. وأيضًا نحتاج في هذه الأفعال إلى آلات وقُدَر وارتفاع الحواجز، لأنّه إذا أراد الرمي والإصابة فلا بدَّ له من قوس وآلة وأن لا يكون بينه وبين المرمى حاجز، وأن يكون عالمًا، وأن يكون قويًّا ليبلغ الرمي بشدّة اعتماده، ولو كان من فعل الله تعالى لما احتاج إلى ذلك لأنّه تعالى فيما يفعله لا يحتاج إلى هذه الأمور، تعالى الله عن ذلك وأيضًا فلأن فاعل "ذلك" مذموم ناقص سخيف في العقول ظالم، فإن كان تعالى هو الفاعل لكل ظلم لوجب ذمّه وأن يوصف بأنّه ظالم، وهذا كفر من قائله، لأنّ الأمّة بأسرها تقول إنّ من وصف الله بأنّه ظالم فقد كفر، لا بالقول لكن بالمعنى، ومعناه أنّه فعل الظلم. فمن قال ذلك فهو كافر إذًا. وأيضًا فلو كانت هذه الأفاعيل الله خلقها، لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقبحت المساءلة والمحاسبة والمعاقبة، لأنه تعالى لا يجوز أن يأمر "بما لا يفعله" وينهى عمّا "خلقه". (مخت، ٢٠٨، ٢)

- اتفق كل أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم؛ وأنّ الله جلّ وعزّ أَقْدَرَهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا مُحدِث سواهم؛ وأنّ من قال إنّ الله، سبحانه، خالقُها ومحدثُها، فقد عظُم خطؤه؛ وأحالوا حدوث فعل من فاعلين. (مغ٨، ٣، ٤)

- قال جهم ومن تبعه: أفعال العباد مخلوقة لله، وهي منسوبة إلى العباد مجازًا لا حقيقة؛ فقولهم: فلان صام وصلى، كقولهم: تحرّك وسكن وطال وسمن. (مغ٨، ٣، ٨)

- قال ضرّار بن عمرو ومن وافقه كحفص الفرد والنجّار في أفعال العباد: أنّها مخلوقة لله، وهو مُحدِثها، وهم فاعلون لها على الحقيقة. ثم اختلفوا، فقال بعضهم: خلق الله أفعال العبد عبرة، وكذلك لكل شيء. وقال بعضهم: خلقه للفعل ليس لشيء غير الفعل. وقال صالح قبّه، مع قوله بالعدل، في أفعال العباد، إنّها مخلوقة لله؛ بمعنى أنّه خلق أسماءها لا أنّه أحدث عَيْنَها. جميع ذلك حكاه شيخنا أبو القاسم البلخيّ رحمه الله. (مغ٨، ٣، ١١)

- أمّا ما يقع من أفعال العباد على جهة الإتفاق من غير قصد، نحو ما يلحقه من الفزع عند الأمارات مما لا تتقدّم فيه الدواعي التي لا يقصد لأجلها إلى الأفعال، فلا بدّ من أن يكون ممن يصحّ أن لا يفعله على بعض الوجوه؛ فيدلّ ذلك على أنّه فعله، هذا إن جاز أن يقع من غير قصدنا. فأمّا إن كان بمنزلة سائر ما يلجأ إليه من الأمور التي نريدها وإن كانت مفارقة لفعل المختار، فلا كلام علينا فيه. (مغ٨، ٤٦، ١٦)

- الذي يدلّ على أنّ أفعالهم (العباد) ليست بمخلوقة لله، أنّه لو كان تعالى محدثها وموجدها، لصحّ أن يوجدها وإن لم يقدر العبد عليها. لأنّ ذلك الفعل لا يحتاج في وجوده إلى قدرته، ولا يحصل على بعض الصفات بها، ولا القديم تعالى، يحتاج إليها ليحصل قادرًا على إيجادها. فإذا بطل ذلك، علم أنّه من فعل العبد. (مغ٨، ١٧٧، ١٢)

- لو كانت أفعال العباد مخلوقة لله، سبحانه، لوجب أن يصحّ أن يقع ما يحتاج فيه إلى الآلة بلا آلة، لأنّه تعالى لا يحتاج في خلقِ الصعودِ في زيد إلى السُلّم، والطيرانِ في الطير إلى الجناح، والكتابةِ في الورق إلى القلم واليد. فكان يجب أن تكون الآلات، وجودها كعدمها، في أنّه لا يحتاج إليها ألبتّة. وكان يجب أن لا يخلّ فقدها بتعذّر ما هي آلة فيه، حتى يكون الزّمِن بمنزلة الصحيح في الأفعال، والضرير كالبصير فيها؛ بل لا يمتنع أن يكون تعالى قد أجرى العادة، في بعض البلاد وبعض الأوقات، أنّ المفقود الآلة يصحّ منه ما يتعذّر على كامل الآلة، من حيث يخلق تعالى الفعل فيه دون وافر الآلة؛ على ما قدمنا القول فيه. (مغ٨، ١٨٧، ١٧)

- لو كانت أفعال العباد مخلوقة لله، تعالى،

لوجب أن يصحّ وقوعها في الممنوع، كصحّة وقوعها في المخلّي، وكان يجب أن لا يكون للمنع بالقيد وغيره وجه عند العقلاء. وفساد ذلك، يبطل قولهم. (مغ٨، ١٨٨، ١٣)

- لو كانت أفعال العباد حادثة بالله، تعالى، لم تجب على طريقة واحدة أن تحدث بحسب قُدَرهم؛ لأنّه كان لا يمتنع أن يفعل تعالى في الأقدر القليلَ من الفعل، وفي الضعيف الأكثرَ منه؛ كما لا يمتنع ذلك في جسمين غير قادرين. لأنّا قد بيّنا أنّ القدرة لا تؤثّر فيما يصحّ منه تعالى أن يخلقه، فإنَّ عَدَمها كوجودها. وإن يجب أن لا يمكن الاستدلال بمنع زيد عمرًا، على أنّه أقدْر منه؛ لأنّه تعالى هو الذي أوجد فيه ما اختاره. ولم يوجد في الضعيف ما أراده. (مغ٨، ١٨٩، ٩)

- لو كانت أفعالهم (العباد) مخلوقة لله تعالى، لم يمتنع أن يحصل مسبب الإلجاء إلى الفعل، فلا يقع منه بأن لا يختار تعالى إحداثه؛ فكان يجب أن يجوز، مع معرفة الإنسان بما عليه من الضرر بالوقوف عند النار والسبع، أن يقف عندهما؛ وأن يكون سبيلُه والحال هذه، سبيلَه إذا لم يكن نار ولا سبعٌ، أو سبيل الجاهل بحالهما. (مغ٨، ١٩١، ٣)

- لو كان تعالى هو الخالق والمحدث لأفعال العباد، لأدّى هذا الاعتقاد إلى أن لا يعرف القديم أصلًا، لأنّ طريق معرفته هو الإستدلال بفعله عليه. فإذا لم يثبت هذا القائل، في الشاهد، حاجة المُحدَث إلى مُحدِث، لم يمكنه حمل الغائب عليه فلا يمكنه أن يستدلّ على حاجة المُحدَثات التي يتعذّر وقوعها من جهتنا على أنّ لها مُحدِثًا، فقد صحّ أنّ ذلك يمنع من معرفة القديم أصلًا. فكيف يقال: إنّه الخالق لأفعالهم. (مغ٨، ٢٢٣، ٧)

- قد يقال في أفعال العباد: إنّه بينها بالتعارف، فليس لأحد أن يمنع دخول ذلك فيه من جهة الظاهر. وباطل في هذا الموضع المراد به القبيح؛ ولهذا تمدّح تعالى بذلك. وتمدُّحه به، يدلّ على أنّ إثبات ما تمدّح بنفيه ذمٌّ؛ فلا يجوز، إن ثبت، في فعله، شيء باطل. وقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ (التوبة: ٣)، يدلّ على ما قلناه. لأنّه لا يجوز أن يتبرّأ منهم لأجل شركهم، إلّا وهم الفاعلون له. وكل ما جرى هذا المجرى من كتاب الله، فإنّه يدلّ على ذلك. وقد روي عن رسول الله، صلّى الله عليه، أنّ رجلًا من خثعم قال له: متى يرحم الله عباده؟ فقال: "ما لم يعملوا المعاصي، ثم يقولوا إنها من الله". وروي عنه صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "الرفق من الله، والخرق من الشيطان، والتأني من الله، والعجلة من الشيطان". فأضاف الخرق والعجلة إلى الشيطان، لأنّهما يقعان بترتيبه ودعائه. (مغ٨، ٢٦٣، ٩)

- أفعال العباد، وقد بيّنا أنّ كونها مقدورة لله تعالى يوجب إرتفاع الذمّ والمدح والتكليف، فيجب ألا يكون مرادًا بذلك، وبيّنا أنّه تعالى قد أضاف هذه الأفعال

إليهم، وذلك يمنع من كونه تعالى قادرًا عليها، ولو صحّ التعلّق بعمومه لوجب كونَه مخصوصًا لما قدّمناه من الأدلّة مما دللنا به على إستحالة مقدور لقادرين. (مغ٨، ٣٢١، ١٤)

أفعال على حدّ واحد

- اعلم: أنّ الذي يستمرّ من الأفعال على حدّ واحد هو ما يتعلّق بأفعال القلوب دون أفعال الجوارح، وهذا كمعرفة الله تعالى، والمعرفة بوجوب الواجبات العقلية، على شرط أو غير شرط، على ما ترتّب في العقول. وتوطين النفس على القيام بما يلزم إلى غير ذلك؛ لأنّ هذه الأمور لا يجوز أن يكون المُكلَّف عاقلًا متمكّنًا، والموانع زائلة إلّا وهي واجبة عليه، وإنّما خرج عن ذلك بسهو يلحق، أو منع يعرض، فأمّا مع التخلية والسلامة فذلك واجب، ولا يرد التعبّد بخلافه، لأنّ الوجه الذي عليه صار لطفًا لا يتعلّق بوقت، دون وقت، ولا بمكلَّف دون مكلَّف، فما هذه حاله يجب أن يستمرّ، ما دام التكليف قائمًا، ولا تتغيّر حاله البتّة. (مغ١٦، ٨٤، ٤)

أفعال في الحُسْن والقُبْح

- إنّ الأفعال في الحُسْن والقبح لا يجب حمل بعضها على بعض، بل يجب أن يُحكم في كل واحد منها بما يقتضيه الباب الذي هو منه؛ ولذلك تُحمل شهوة القبيح على إرادته في القبح، فإذا صحّ ذلك ووجدنا في الشاهد التعريض للمنفعة بالتمكين منها وغيره في حكمه، فيجب إذا حَسُن التعريض للنفع أن يحسن التعريض له، وليس كذلك الحَمْلُ على الشيء والإلجاء فيه، ألا ترى أنّ تكليف من يعلم أنّه يؤمن يَحسُن، ولا يجب أن يَحسُن من الواحد منّا حمل الغير على فعل ما يعلم أنّه ينتفع به قياسًا عليه. ولذلك يحسن من المُلْجأ الفعل، ويكون آكد من الواجب، وإن قَبُح من المُلجِئ أن يلجئه إليه؛ نحو أن يُلجِئه إلى بذل ماله افتداءً من قتله. فيقبح من المُلجِئ ذلك، وإن حسن من المُلْجَأ دفعه؛ تحرّزًا به من ضرر هو أعظم منه. وإنّما قبح ذلك من المُلجِئ؛ لأنّه بفعله قد عرَّض المُلجأ للتخلّص من ضرر هو الذي أوقعه فيه، وليس كذلك حال المُكلّف، لأنّه عرّضه لمنفعة عظيمة لا تنال إلّا بما فعله به. فيجب أن يحسن منه هذا التعريض، علم من حاله أنّه يؤمن أو يكفر؛ كما قبح ما ذكرناه من الإلجاء، عُلم من حال الملجأ أنّه يتخلّص مما أوقعه فيه أوْ لا يتخلَّص منه، ولذلك قلنا: إنّه يقبح منه أن يقرِّب النار من غيره، فيعرِّضه بذلك للهرب. ويفارق تقديم الطعام إليه ليأكله؛ لأنّ الأوّل تعريض للتخلّص من ضرر أدخله فيه، والثاني تعريض لنيل منفعة. وقد بيّنا من قبل أنّه لا يجوز أن يقضى بقبح ذلك؛ لأنّه إلزام للعاقل الفعل بغير رضاه، ودللنا على حسن ذلك في الشاهد والغائب، وبيّنا أنّ ذلك يوجب قبح التكليف أصلًا، ولا يتعلّق بتكليف من

يعلم أنّه يكفر، وبيّنا أن المستأجَر إنّما يُعتبر رضاه من حيث لا يعلم أن يوصله إليه من النفع يعادل ما كلّفناه ويُوفي عليه، ولا يقطع على تمكيننا من إيصال ذلك إليه. وليس كذلك حكم القديم تعالى؛ لأنّه بالتكليف عرّفنا الحَسن في العقل والقبيح فيه، وعرّضنا بذلك للنفع العظيم الذي لا نصل إليه إلّا بفعل ما ألزَمناه. وهو عالم بأنّه يوصّل ذلك إلينا إذا نحن استحققناه. وقد بيّنا من قبل أنّه سبحانه وإن علم أنّ المكلّف يكفر فقد صحّ أن يمكّنَه ويزيح سائر علله. ويصحّ أن يريد الإيمان منه، فليس لأحد أن يقول كيف يصحّ مع علمه بأنّه يكفر أن يريد منه الإيمان. (مغ١١، ١٨٥، ٣)

أفعال القادر

- تقع أفعال القادر بحسب قُدَرِه وإن اختلفت دواعيه؛ ولذلك لو دعاه الداعي إلى أكثر ممّا يقدر عليه، لم يصحّ منه إيجاده، لفقْد القُدرة. (مغ٨، ٦٢، ٦)

أفعال القلوب

- أفعال القلوب فهي: الاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون، والأنظار. (شرح، ٩٠، ٩)
- جملة مقدورات قدرة العباد لا تخرج عن طريقين. فإمّا أن تضاف إلى أفعال القلوب. وإمّا أن تضاف إلى أفعال الجوارح. والمراد بكونه من أفعال الجوارح أنّه يوجد في الجوارح حتى يصحّ منّا فعله فيها. وما يضيفه إلى أفعال القلوب فهو الذي لا يصحّ وجوده لا في القلب سواء كان الفاعل له أحدنا أو كان تعالى هو الفاعل له، ولأجل ذلك لم يجعل القلب آلةً وإلّا كان يصحُّ منه تعالى أن يوجد هذه الأفعال في غير القلوب وهذا ممتنعٌ. وإمارة ذلك هو كلّما تصدر عنه للحي حال فإنّ هذا يُعدّ من أفعال القلوب، ثم قد يكون مما يقدر عليه العباد وقد يكون مما لا يقدرون عليه. (مجم١، ٣٦٦، ٦)
- أمّا أفعال القلوب فنحو الإرادات والكراهات والاعتقادات والظنّ على ما فيه من الخلاف والنظر. ثم يدخل في نوع الاعتقاد ما هو الغمّ والسرور والندم. ويدخل في الظن الخوف والخشية وغيرهما. (مجم١، ٣٦٦، ١٦)
- إعلم أنّ في أفعالنا ما هو متولِّد كما أنّ في أفعالنا ما هو مبتدأ، فكما أنّ جملة مقدوراتنا تنقسم إلى ما يكون من أفعال القلوب ومن أفعال الجوارح، فالمتولِّد منها يثبت في أفعال القلوب وأفعال الجوارح. فأمّا أفعال القلوب فليس يحصل شيء منها مُسَبّبًا إلّا العلم. وأمّا أفعال الجوارح فثبت التوليد في الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والاعتماد، وليس يخرج جميع أفعال الجوارح عن هذه الخمسة، وفي كلِّها يثبت التوليد وإن كان بعضها كما يثبت متولّدًا يثبت مبتدأ. وبعضها لا يصحُّ أن يقع إلّا متولِّدًا، وليس إلّا الأصوات والتأليف والآلام. وأفعال

القلوب ما كان منه متولّدًا فإنّه يصحُّ وقوع جنسه مبتدأً وهو العلم. وأمّا الذي يولّد فهو الاعتماد والكون من أفعال الجوارح، والنظر من أفعال القلوب فقط. والذي يولّده الاعتماد هو اعتماد آخر. والكون من حركة أو سكون والصوت. والذي يولّده الكون هو التأليف والآلام، والذي يولّده النظر هو العلم. وما خرج عن هذه الجملة فليس يجوز وقوعه إلّا مبتدأ نحو الإرادة والكراهة والظنّ والفكر. ثم تنقسم هذه المُسَبّبات ففيه ما يتولّد عن السبب في الثاني، ومنه ما يتولّد في الحال، والذي يُولّد في الثاني ليس إلّا النظر والاعتماد، وما يتولّد عن الكون فإنّه يجاوز ولا يتراخى. والطريقة التي بها يعرف أنّ الشيء يولّد أن يحصل غيره بحسبه. وإمارة توليده أن يحصل بحسب غيره. فكل ما يثبت فيه هذا الوجه قضينا بأنّه متولّدًا. وما ليس هذا حاله أخرجناه عن هذه الجملة. وإمارة ما يتعذّر فعله منّا إلّا بسبب هو أنّه لا يتمكّن من فعله إلّا عند فعل آخر نوقعه بحسبه إذا زالت الموانع. (مجم١، ٤٠٨، ٥)

- أمّا أفعال القلوب فإنّها تحتاج إلى بنية مخصوصة، لعلمنا بأنّ فعل ما يقدر عليه منها يتعذّر علينا في اليد وغيرها، وإن كانت القدرة قدرة عليه. (مغ٧، ٤٠، ١٢)

أفعال المكلَّف

- من أفعال المُكلّف (ما) لا يدخل تحت التكليف، لكن يختلف وجه امتناع دخوله في التكليف. ولا يخرج عن قسمين: أحدهما لا يدخل في التكليف لأمر يرجع إلى صفة الفاعل. والثاني لأمر يرجع إلى صفة الفعل. فالأوّل هو ما يقع منه وهو ساهٍ عنه أو ملجأ إليه فإنّ ذلك للحال التي ترجع إليه لا يدخل في التكليف وإلّا فهو على الوجه الذي لولا الإلجاء والسهو لكان له حكم مخصوص. والثاني هو المباح لأنّ ذلك الفعل لصفة هو عليها لا يدخل في التكليف حتى لا اعتبار فيه بحال الفاعل. وإذا صحّ أنّه مُكلَّف بالأفعال إقدامًا وإحجامًا فلا بدّ من أن يظهر له الفرق بين ما هو مكلَّف به وبين ما لم يُكلَّف. (مجم١، ٣، ٣)

- لا بدّ من أن يكون في أفعال المُكلَّف ما يكون وجوبُه لأمر يرجع إليه حتى يستقلّ في الوجوب بنفسه ولا يتعلّق وجوبُه بوجوب غيره، فيكون أصلًا وما عداه يصحّ أن يكون مُرتَّبًا عليه أو لطفًا فيه. وذلك نحو العقليّات من الفعل والترك كالإنصاف وردّ الوديعة وشكر النعمة والتحرّز من الضرر ومجانبة الأمور التي نعرف قبحها عقلًا كالكذب والظلم والجهل والعبث وكُفران النعمة إلى ما أشبه ذلك. (مجم٢، ٣٥٥، ٥)

أفعال واجبة

- إعلم، أنّ الشيخ أبا علي، رحمه الله، ... قال: إنّ النظر طريق معلوم للناظر يميّزه من غيره، وللناظر طريق يعلم به وجوب هذا النظر في طريقه. فإذا كان

كذلك، خرج بهذه الصفة عمّا يقع باتفاق وحدْس، ولحق بالأفعال الواجبة التي تتميّز عند من وجبت عليه عن غيرها. (مغ١٢، ٣٢٥، ٢)

أفعال يتناولها التكليف

- الكلام في بيان شروط الأفعال التي يتناولها التكليف: جملة ما يجب أن يحصل في ذلك أنّ الفعل يجب أن يختصّ بصفات أربع: أحدها أن يصحّ إيجاده من المكلَّف على الوجه الذي كلّف. والثاني أن يقوّي القديم - تعالى - دواعيه إلى إيجاده على وجه لا ينافي التكليف. ويدخل في ذلك باب اللطف. والثالث أن يختصّ بوجه يقتضي صحّة استحقاق المدح به والثواب. والرابع أن يوقعه المكلّف على وجه مخصوص ليصحّ أن يستحقّ به المدح والثواب، هذا إذا كان التكليف متناولًا لفعل، فأما إذا نهاه - تعالى - عن بعض الأفعال فلا بدّ فيه من التمكين وتقوية الدواعي في ألّا يفعله، ولا بدّ من أن يكون في نفسه على وجه يقتضي صحّة استحقاق الذمّ به والعقاب وأن يكون المُكلَّف ممكّنًا من ألا يفعله على الوجه الذي يستحقّ به المدح والثواب. (مغ١١، ٥٠١، ١٦)

أفعالنا

- إن قيل: دلّوا على إثبات حوادث هي أفعالنا، قيل له: لأنّ قيامنا وقعودنا وقربنا وبعدنا يقع بحسب إرادتنا وبحسب علومنا وشهوتنا، مع سلامة الأحوال، وقيام غيرنا وقعوده لا يجب أن يقع بحسب إرادتنا وشهوتنا وعلمنا، فدلّ ذلك على أنّ هذه الأمور فعلنا، وهي من جهتنا واقعة، وبنا متعلّقة. (مخت، ١٧٨، ٨)

إقامة الحدود

- أمّا شيخنا "أبو هاشم" فقد قال، في بعض الأبواب: إنّ إقامة الحدود صلاح في الدنيا، لا في الدين، وإن كان قيام الإمام صلاحًا له في الدين؛ لأنّ ذلك من واجباته، من حيث كان فعله أو ما يجري مجرى فعله. فأمّا إيقاع الحدّ بالمحدود فهو من مصالحه في الدنيا؛ لأنّه يردعه عن الإقدام على فعل أمثاله، فتزول عنه، بهذا، الحدود الكثيرة المعجّلة. (مغ١٥، ٢٥٤، ٤)

أقانيم

- منهم من قال (النصارى): إنّ الأقانيم هي الجوهر، والجوهر هو الأقانيم، وهذا قول اليعقوبيّة والنسطوريّة؛ وفي الناس من يحكيه عن الملكانيّة أيضًا. (مغ٥، ٨١، ١٧)
- حُكِي عن الملكانيّة أنّ القديم جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم، وأنّ الأقانيم هي الجوهر، والجوهر غير الأقانيم، وليس برابع لها في العدد. ويقولون في الأقانيم إنّها جوهر بسيط ويمتنعون من كونه جوهرًا مركّبًا. (مغ٥، ٨١، ٢٠)
- إختلفوا (النصارى) في الأقانيم، فقال

بعضهم: إنّ الأقانيم هي الخواص، وقال بعضهم: أشخاص، وقال بعضهم: وجوه وصفات. فكأنّهم يقولون: جوهر واحد ثلاثة خواص وثلاثة أشخاص. (مغ٥، ٨٢، ٣)

- إختلفوا (النصارى) فقال بعضهم في الأقانيم مختلفة في الأقنوميّة، متّفقة في الجوهرية. وقال بعضهم: لا نقول مختلفة، لكنّا نقول إنّها أقانيم ثلاثة متّفقة في أنّها جوهر واحد فقط. واختلفوا فزعم بعضهم أنّ كل واحد من الأقانيم حيّ ناطق إله؛ وهذا قول بعض النسطوريّة. وقال الباقون: ليس كل واحد منها عند الإنفراد في الذكر إلهًا ولا حيًّا ولا ناطقًا. (مغ٥، ٨٢، ٦)

- ألزمهم (للنصارى) شيوخنا القول بأنّ كل واحد من الأقانيم إله، لأنّه إذا كان الابن والروح مشاركين للأب في القدم، فما أوجب كونه إلهًا يوجب كونهما إلهين، وكون كل واحد منهما إلهًا يبطل أصل مقالتهم، لأنّهم توصّلوا إلى ذلك بأن القديم الفاعل، إذا استحال كونه حيًّا إلّا بحياة، عالمًا إلّا بعلم، وجب إثبات أقنومين كلمة وروح. فإذا وجب بما ذكرناه كون كل واحد من ذلك إلهًا، بطل هذا الطريق، ووجب أن نثبت لكل واحد من الأقانيم أقنومين آخرين، ويجب في كل واحد منهما مثل ذلك أيضًا. وهذا يوجب إثبات آلهة لا نهاية لها على ما ألزمنا الكلّابية في هذا الباب. (مغ٥، ٨٧، ١٥)

- إنّ الأقانيم، إذا كانت ثلاثة، ثم جعلوا الجوهر غيرها، فيجب أن يكونوا (الملكيّة) مثبتين لرابع؛ وفي ذلك ترك قولهم. وإن زعموا أنّهم يرجعون بالجوهر إلى واحد منها، فقد نقضوا قولهم إنّ الجوهر غيرها، ووجب كون الشيء غيرًا لنفسه، وهذا تجاهل. (مغ٥، ٩٦، ١٦)

إقتدار

- ربما قيل ما معنى قوله تعالى ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الرعد: ٢) إذ لم يجز عليه المكان. وجوابنا أنّ المراد الاستيلاء والاقتدار، وذكر ثم في الاستواء والاقتدار وأراد ما بعد من تسخيره الشمس والقمر لأن اقتداره ليس بحادث ولا متجدّد فكأنه قال ثم ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ﴾ (الرعد: ٢) وهو مستول على ذلك مقتدر، ثم يدبّر الأمور التي قدّر آجالها. (تن، ١٩٩، ٩)

أقْدَر

- قالوا ما معنى ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦) وعندكم أنّ الله تعالى قد هدى الخلق بالأدلّة والبيان، فما وجه هذا الطلب والدعاء. وجوابنا على ذلك أنه تعالى وإن مكّن وأقدَرَ المكلّف، ففي قدرته تعالى من زيادة البيان والأدلّة والألطاف والعصمة ما ينتفع به العبد إذا أمدّه بها، والعبد يجوّز ذلك فيطلبه، وهذا كما قال تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى﴾ (محمد: ١٧)، فأمر تعالى العبد أن ينقطع إلى الله تعالى فيقول ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (الفاتحة: ٥) وأن لا يكذب في ذلك

مراده بالصلاة الرياء والسمعة وأن لا يستعين إلّا بالله تعالى وأن يستمدّ من جهته الألطاف والمعونة على الصراط المستقيم الذي هو دينه وطريقة من أنعم الله عليه، لا طريقة الكفّار الذين ضلّوا فغضب الله عليهم. (تن، ١٠، ٦)

أقسام الأخبار

- في بيان اختلاف أقسام الأخبار فيما يقع فيها (من) الفائدة. إعلم أنّها على ضروب ثلاثة: أحدها: يكون طريقًا للعلم الضروريّ. والثاني: يكون دلالة على صحّة ما تناوله. والثالث: يكون مقتضيًا للعمل الذي هو الظنّ، فيكون أمارَة للأحكام التي هي الأخذ أو الترك؛ فيكون كالسبب في وجوب ذلك أو حسنه، بحسب ما تقتضيه الدلالة عقلًا أو سمعًا. وما خرج عن هذه الأقسام لا تقع به للسامع فائدة، فيكون وجوده كعدمه في هذا الوجه، وإن كان قد يصحّ أن يكون للمخبر به فائدةٌ وغرضٌ، على ما قدّمنا القول فيه. (مغ١٥، ٣٣١، ٢)

إكتساب

- أمّا شيخنا أبو علي، رحمه الله، فقد قال في الإكتساب: إنّه الفعل الذي يُكْتَسب به لنفسه خيرًا أو شرًّا، أو ضرًّا أو نفعًا، أو صلاحًا أو فسادًا. والمكتسَب غير الاكتساب، لأنّ الإكتساب هو تجارته وبيعه وشراؤه، والمُكتَسب هو المال؛ ولذلك لا يوصف تعالى بالاكتساب. (مغ٨، ١٦٤، ٤)

- قال (أبو علي): وقد يكون من فعل العبد ما هو مُكْتَسب إذا كان خيرًا أو شرًّا إجتلبه بغيره من الأفعال؛ فأمّا أوّل أفعاله فلا يقال فيه أنّه مُكْتَسب وإنّما يُسمَّى إكتسابًا. وقد يكون في أفعاله ما لا يكون إكتسابًا إذا لم يُكْتَسب به نفعًا أو ضرًّا، كحركات الطفل والنائم والساهي. والاجتراح كالاكتساب، ومعنى ذلك الإستفادة، وإن كانت الإستفادة تستعمل في النفع فقط؛ والإكتساب والإجتراح يستعملان في الضرر والنفع جميعًا. وكل هذا يبيّن، من جهة اللغة، أنّ المُكتسِب لا بدّ من أن يكون فاعلًا ومُحدثًا؛ كما أنّ الخالق لا بدّ من كونه كذلك؛ وإن كان كلتا الصفتين تغيّر أمرًا زائدًا على الحدوث، ويدلّ على ذلك اطراد هذه اللفظة في المعنى الذي ذكرناه، فلا شيء يُجتَلب بالأفعال، ويُطلَب بها، من نفع وضرٍّ، إلّا ويقال إنّه كسب؛ ويقال لما وصل به إليه إنّه إكتساب. ولذلك سمّوا الجوارح كواسب. (مغ٨، ١٦٤، ١٠)

إكتسابي

- الذي يدلّ على أنّ العلم بالله تعالى ليس بضروريّ وإنّما هو اكتسابيّ، ما قد ثبت أنّه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرّة، فيجب أن يكون متولّدًا عن نظرنا، وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا، فيجب أن تكون المعرفة أيضًا من فعلنا، لأنّ فاعل السبب ينبغي أن يكون

فاعل المُسَبب، فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضروريًا، لأنّ الضروريّ هو ما يحصل فينا لا من قبلنا. (شرح، ٥٢، ١١)

أكوان

- الأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، والخلاف فيه مع الأصم وجماعة من المُلحِدة. (شرح، ٩٦، ١٣)
- في دلالة الأكوان على حدوث الأجسام، إن المعتبَر فيها بأن تكون حادثة لا يخلو الجسم منها. فمن أي جنس كانت، أو على أي صفة كانت، فدلالتها على حدوث الجسم تامّة. (مغ١٥، ١٧١، ٢١)

آلام

- إنّ الآلام كغيرها من الأفعال في أنّها تقبح مرّة وتَحْسُن أخرى، فإذا حَسُن فإنّما يَحْسُن لوجه، متى وقع على ذلك الوجه حسن من أي فاعل كان، وهكذا في القبيح؛ وجملة ذلك أنّ الألم إنّما يَحْسُن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه، واستحقاق، أو الظنّ لأحد الوجهين المتقدّمين، فإنّ ظنّ الإستحقاق لا يقوم مقام العلم خلافًا لما يحكى عن شيخنا أبي هاشم، لأنّ من آلم غيره لظنّ الاستحقاق، لا يأمن أن يكون مقدِّمًا على ظلم قبيح، والإقدام على ما لا يأمن كونه قبيحًا بمنزلة الإقدام عليه مع القطع، فلا يمكن إنكار ما قلناه من أنّ في الآلام ما يَقْبُح وفيها ما يَحْسُن، لأنّ كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذمّ المستحقّ للذمّ وما يجري مجراه. (شرح، ٤٨٤، ٢)
- إعلم أنّ شيخنا أبا علي رحمه الله يقول في الآلام إنّها تقبح لكونها ظلمًا. وتكون ظلمًا عنده بوجوه: منها أن تتعرّى من نفع ودفع ضرر واستحقاق. ومنها أن يقترن بها الظنّ لبعض هذه الوجوه فيغتمّ عند ذلك فيقبح لمقارنة الغمّ بها، لأنّ عنده أنّ الظنّ نفسه لا يقتضي قبحها، وإنّما تقبح لأنها تعرّى من هذه الوجوه في ظنّه وتقديره. (مغ١٣، ٢٢٧، ١٥)
- إنّ العِباد يقدرون على الآلام، يدلّ على ذلك أنّها تقع بحسب قصدهم ودواعيهم وبحسب فعلهم لسببها في الكثرة والقلّة على بعض الوجوه. فصارت في أنّها قد تكون من فعلهم بمنزلة الأصوات التي يقدرون على فعلها لمثل هذه الدلالة. (مغ١٣، ٢٧١، ٢)
- إذا كانت الآلام مقدورة للقادر منّا فيجب كونه تعالى قادرًا عليها. وبيّنا أنّ كل ما يصحّ أن نفعله بسبب يصحّ منه تعالى أن يفعله على جهة الابتداء أو بالسبب جميعًا. وبيّنا أنّ مثل السبب يجب أن يولد من أي فاعل كان إذا وجد على الوجه الذي يولد. وإذا كان سبب الألم هو الوهي - وهو مقدور للقديم تعالى - فيجب كون الآلام مقدورة له. (مغ١٣، ٣٦٦، ٤)
- إذا كانت الآلام من فعل العباد لا تقع إلّا متولِّدة عن الاعتماد والوهي، وعلمنا في

كثير منها أنّها تحدث لا على هذا الوجه، علمنا أنّها من فعله تعالى. وهذا سبيل الأمراض والأسقام وسائر ما يحلّ بالعباد من غير قصد أحد من القادرين أو اعتمادهم عليه. وقد ورد السمع بذلك في عدّة آي بيّن فيها تعالى أنّه يمتحن العباد بذلك. (مغ١٣، ٣٦٧، ١٠)

- إنّ الآلام لا تقع من الله سبحانه على وجه تقبح عليه. (مغ١٣، ٣٦٨، ٢)
- إنّه تعالى يفعل الآلام لكونها مصلحة لا لأجل العوض، وإن كان لا بدّ من أن يتضمّن عليها؛ وذلك لأنّ هذه الآلام واجب على الله تعالى أن يفعلها لشيء يرجع إلى التكليف كما يجب عليه تعالى أن يفعل الإقدار والتمكين. فكما يفعل ذلك لما له وجب، فكذلك القول في الآلام. (مغ١٣، ٣٩٠، ١٥)

آلام وأمراض

- إنّه تعالى إنّما يفعل هذه الآلام والأمراض لمصلحة المكلّفين ليعتبروا بذلك إذا نزلت بهم، ونزلت بولد حميم وقريب لهم، ويكونوا عند ذلك أقرب إلى مجانبة المعصية خوفًا من النار وإلى أن تعلّقوا من العقاب فيتوبوا كما يقدّمون على المعالجة خوف الزيادة في الأمراض، ويعوّضهم في الآخرة مع ذلك بمنافع عظيمة، حتى يودّ صاحب البلاء، إذا شاهد ما أعدّ له من أعواضه، الزيادة فيما تقدّم من أوجاعه، على ما يروى في الخبر. فإن قال (أحدهم): أفيحسن منه تعالى أن يؤلم ويسقم لهذا المعنى؟ قيل له: نعم، كما يحسن منّا أن نُحمّل الأجير المشقّة إذا كان ما نستعمله فيه نعمة وإحسانًا متى أعطيناه أجره، فبهذين الشرطين يَحْسُن. (مخت، ٢٢٧، ٨)

إلجاء

- قوله تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ (السجدة: ١٣) فالمراد به على وجه الإلجاء الذي وقع لم ينتفعوا به لأنّهم إنّما ينتفعون بما يفعلونه طوعًا ليستحقّوا به الثواب، ولذلك قال تعالى ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (السجدة: ١٣). (تن، ٣٣٠، ١٠)
- إنّ الإلجاء على ضربين: أحدهما يكون بطريقة المنع، والثاني بطريقة المنافع والمضار. أمّا ما يكون بطريقة المنع، فهو كأن يعلم أحدنا أنّه إذا حاول استنزال الملك عن سريره، أو الزنى بابنته بين يديه، فإنّه يمنع عن ذلك ويقتل دونه، فإنّ والحال هذه يكون ملجأ إلى أن لا يفعل، وإمّا أن يكون ملجأ بطريقة المنافع والمضار، فهو كأن يعلم أحدنا أنّ تحت قدميه كنزًا، فإنّه يكون ملجأ إلى استخراجه والانتفاع به. (شرح، ٢١٦، ٧)
- مثال الإلجاء، هو أن يلجئ أحدنا صاعقة أو برد حتى يعدو على زرع غيره فيفسده، فإنّ صاحب الزرع يستحقّ العوض، إلّا أنّه إنّما يستحقّه على الله تعالى، دون من يعدو على زرعه، لأنّ الله تعالى هو الذي ألجأه

إلى العدو. (شرح، ٥٠٣، ١)

- محفوظ ما ينبغي أن يُعرف في حدّ الإلجاء، وإن كان أسبابه تكثر وتختلف، أن يقتصر في الملجأ الخروج، عند تردّد الدواعي بين الفعل والتّرْك، فيصير على طريقة واحدة في أنّه يجب أن يختار ما يقتضيه الإلجاء، وأن يعلم حاله أن يفعله عند الإلجاء أو يكفّ عنه. فمتى جمع هذين الشرطين، وصف بأنّه إلجاء. والفرق بينه وبين الفعل الواقع من المختار الذي تردّد دواعيه بين الفعل والترك أنّه لا يتعلّق به ذمّ ولا مدح. ولذلك لا يمدح الإنسان على الأكل عند الجوع، والهرب من السبع عند الخوف منه، ولا على الامتناع من قتل الظالم إذا كان يعلم أنّه لو حاوله يُمْنَع، ويفارق حاله حال المتمكّن الذي ليس بمُلجأ؛ في كلا الوجهين اللذين قدمناهما. (متش٢، ٧١٢، ١٧)

- أمّا القول بأنّه للإلجاء ما يقع منه الصدق فباطل لأنّ الإلجاء إنّما يثبت بطريقين. أحدهما بالمنع وهذا مما لا يشكّل الحال فيه في هذا الموضع لأنّه لم يعرف أنّه لو حاول الكذب لمنع منه. والثاني بطريقة المنافع والمضارّ وذلك غير ثابت هاهنا لأنّه لو صار ملجأ إلى الصدق لأجل النفع لصار ملجأ إلى الكذب أيضًا. إذ لا يجوز أن يتّفق أمران في صفة من الصفات ثم يصير ملجأ إلى أحدهما دون الآخر، وبهذا نعلم أنّ المدفوع إلى الهرب من السبع وله طريقان أنّه يصير ملجأ إلى الهرب من كل واحد من هذين الطريقين. هذا إذا جعلوه ملجأ إلى فعل الصدق. فإن جعلوه ملجأ إلى أن لا يفعل الكذب فيجب أن يصير أيضًا ملجأ إلى أن لا يفعل الصدق لأنهما شيئان إلّا في القبيح والغنى. (مجم١، ٢٥٩، ٤)

- لا يجب لأجل ذلك أن يكون الساهي أيضًا مُلجأً، لأنّ ما يفعله الإنسان للإلجاء لا بدّ من داع يبلغ الغاية في القوّة، ولا بدّ من اختصاصه بأمر معيّن، وما يقع من الساهي لا داعي معه. ولا يثبت لأحد الفعلين المقدورين اختصاص ليس هو لآخر ولا يمكن أن يقال: هلا وصفتم فعل المُلجأ بأنّه واجبٌ من حيث لو لم يفعله لاستحقّ الذمّ وهذا حال الواجب؟ وذلك لأنّ هذا التقدير يخرجه عن الإلجاء. فإنّه متى وقف ولم يهرب عند مشاهدة السبع فلاعتقاده أنّه يقاومه. وهذا يمنع من كونه ملجأ. والذي يجري في كلام "شيوخنا" إنّ أحدنا ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه ولو قتلها لاستحقّ الذمّ، إنّما أرادوا به لو تغيّرت حالته في ذلك بدخول شبهة عليه فقتل نفسه لاستحقّ الذم، وهذا لا يقدح فيما ذكرناه. وقد قيل: إنّه لو وقف لكان استحقاقه للذمّ على الوقوف الذي هو فعل لا على أن لم يفعل الهرب. والأوّل أولى لأنّه لا مزية لأحدهما على الآخر. فليس إلّا أنّه يخرجه ذلك عن الإلجاء فيكون تقديرًا باطلًا. (مجم١، ٣٦٤، ٢٠)

- جملة ما يعدّ في الإلجاء لا تخرج عن طريقين: أحدهما بما يرجع إلى إعلام المُكلَّف أنّه لو حاول أمرًا من الأمور مُنع

منه سواء كان في الفعل أو الترك. والثاني ما يكون بطريقة المنافع الخالصة ودفع المضارّ الخالصة. فالأوّل هو كما يعلم الواحد منّا أو يغلب في ظنّه أنّه إن حاول البطش بهذا السلطان الظَلوم حال دونه مَن حوله من أصحابه الظَلَمة فيصير ملجأ إلى أن لا يحدّث نفسه بذلك. فهكذا لو أعلم الله المُكلّف أنّه إن حاول القبيح منعه منه أو رام ترك الواجب منعه منه، لأنّه والحال هذه لا يحسن تكليفه لفقد الدواعي له إلى ذلك. وعلى هذا نجعل أحد وجهي الإلجاء في أهل الجنّة هذا المعنى، على ما سيجيء من بعد. وكذلك الحال في الوجه الثاني من وجهي الإلجاء مما يرجع إلى المنافع ودفع المضارّ، لأنّه قد عُلم أنّ الواحد منّا، إذا قُدّم إليه طعام لذيذ وهو يشتهيه ولا مَنْعَ عليه ولا شُبْهة ولا اعتقاد مضرّة في الحال ولا في المستقبل بوجه من الوجوه، فإنّه لا محالة يختار تناوله على حدّ لا يبقى بإزائه ما يصرفه عنه. وكذا الحال في دفع الضرر. بل هو في دفع الضرر أبين، على ما يقال في الهرب من السَبع الذي يعلم أو يغلب الظنّ افتراسه. وليس المعتبر في باب الإلجاء إذا كان مبنيًّا على الظنّ أن يكون المظنون على ما ظنّه. فقد يصحّ ثبوت الإلجاء في السوداويّ إذا ظنّ من دون أمارة صحيحة أنّ هذا الحيوان الذي يشاهده يفترسه أو ظنّ أنّ السقف الذي قعد تحته يسقط عليه، لأنّ في كل ذلك يثبت الإلجاء لمّا كان تابعًا للظنّ. ثم الحال في الإلجاء إذا كان بطريقة المنافع والمضارّ هو أن يُنظَر فيه. فإن تعيّن بشيء واحد فهو ملجأ إليه بعينه. وإن قام غيره مقامه حصل الإلجاء على تخيير، نحو أن يشاهد السبع وله طريقان يمكنه الفرار منه بكل واحد منهما. وكذلك الحال فيما يُقدَّم إليه من طعامين سبيلهما ما وصفناه. فثبت أنّ من شرط التكليف زوال هذا الوجه عنه ليثبت له تردُّد الدواعي الذي لولاه لكان لا يختار هذا الفعل للوجه الذي عليه يحسن ولا يثبت فيه من المشقّة ما يعتدّ به. وكِلا الأمرين لا بدّ منهما في استحقاق الثواب. (مجم٢، ٢٦٥، ١٣)

- قد بيَّن شيوخنا رحمهم الله الإلجاء بما قد ثبت من أصوله في الشاهد؛ لأنَّ مَنْ استبدّ به الجوع، وحضره المأكول الطيب، ولا مانع له من تناوله، ولا يعتقد فيه ضررًا، فلا بدّ من كونه ملجأ إلى تناوله. وكذلك القول فيمن شاهد السبع، وعلم أنّه جهة للخوف، وقَوِيَ في ظنّه أنْ هو وقف أنْ يفترسه، فلا بدّ من أن يكون مُلْجَأ إلى الهرب، إذا اعتقد أنّه لا نفع له في وقوعه عاجلًا ولا آجلًا. وكذلك الواحد منّا إذا قَوِي في ظنّه أنّه إنْ رام قَتْلَ مَلِك من الملوك، أنّه يُمْنع منه لأمارات قوية يشاهدها، يكون مُلْجأ إلى أن لا يقدم على قتله. والعلم بجملة ما ذكرناه ضروريّ، لأنَّ كل عاقل يعلم أنَّ مَنْ هذه حاله، فلا بُدَّ من أنْ يُقْدم على ذلك الفعل أو تركه، ولا يستحقّ المدحَ على ذلك. (مغ٦/١، ١٦، ٣)

- إنّ ما يريده على جهة الإلجاء هو الذي لا بدّ من وقوعه، وما يريده على جهة الإختيار لا يجب ذلك فيه، ولا يقتضي انتفاؤه ضعفًا ولا نقصًا. (مغ٦/٢، ٣١٧، ٢)
- إنّ المُسَبَّب قد بيّنا أنّه يتعلّق بالقادر كالسبب، وإن كان يحدثه بغيره، لا بأن يبتدئه. فكذلك ما يقع فيه على جهة الإلجاء يجب أن يتعلّق به، وإن وجب وجوده لأجل الداعي. لكنّ الداعي لا يصحّ كونه موجبًا، لأنّ أمارة الأسباب منتفية عنه، ولأنّها قد لا توجب مع ارتفاع الموانع. (مغ٨، ٦٢، ١٩)
- أمّا الإلجاء، فقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في نقض الطبائع إنّ المُلجَأ هو من يُدفع إلى ضررين، فيؤثّر الأدون منهما على الأعظم. وإنّما وُصف بأنّه مُلجأ إلى أكل الميتة، وإن لم يلحقه به مضرّة، لما حرّم أكله، فحلّ محل المضارّ لِمَا استُحقّ عليه العقاب. فإذا دفع إليه وإلى الجوع، صلح أن يقال: إنّه مُلجَأ إلى أكل الميتة، وأنّه حلال. وقال في الأشروسنيات الثابتة: ليس الإلجاء بجنس الفعل، وإنّما هو ما إذا فُعل بالقادر أخرجه من أن يستحقّ المدح على الفعل، أو على التَرْك، أو على أن لا يفعل. كالملجأ إلى الاضطراب بضرب السوط، وإلى دخول الجنّة إذا علم ما فيها. (مغ٨، ١٦٥، ٣)
- قال (أبو هاشم) في موضع آخر: إنّ الإلجاء قد يكون إلى ترك ما يُعلم أنّه لو حَاوَله لحيل بينه وبينه، وإن كان التَرْك مما يصحّ التخيير فيه. وكون الفعل ملجأ لا يمنع من كونه كسبًا، لأنّه وإن قويت دواعيه حتى صار لا يختار غيره عليه وحتى صار غير مستحقّ للمدح عليه، فإنّه مع ذلك مُحدِث له ومُكتسِب. (مغ٨، ١٦٥، ٢٠)
- إنّ الداعي القوي الذي يبلغ بالقادر أن يكون ملجأ، هو الذي يوصف بأنّه إلجاء. ويكون المُلجأ إلى أن لا يريد عقاب نفسه داخلًا في الجملة؛ لأنّه، بعلمه بما يختصّ به العقاب من المضرّة، لا يريد عقاب نفسه والإضرار بها. ويصير ما عنده، أن يكون ملجأ لما حصل ملجأ عنده، قد أقيم مقام العلل الموجبة لذلك، فوصف بأنّه ملجأ لأجله على جهة التوسّع أو لأنّهم إعتقدوا فيه أنّه يوجب هذه الحالة كالعلل، فأتبعوا الإسمَ الاعتقادَ كصنيعهم في غير ذلك من العبارات. (مغ٨، ١٦٦، ١٦)
- قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنّه تعالى لو ألجأ العبد إلى الجهل والكذب، كان لا يستحقّ به الذمّ والعقاب، ولكان مقدورًا في فعله. وإن كان الإلجاء، إذا لم يؤثّر في الوجه الذي له قُبح، لم يُخرِجه عن كونه قبيحًا. ولذلك قلنا: إنّ نهيه عن هذا القبيح لا يَحْسُن. وكذلك لا يحسن أمره بالحسن مع الإلجاء. وهذا، نحو الهارب من سبع يقبل عليه، يخشى أن يفترسه؛ فلذلك صار ما يلحقه من الحكم كأنّه فعل السبع، فوجب العوض عليه، على ما نشرحه في كتاب العوض. فصار الإلجاء من حيث أخرج الملجأ من أن

يتعلّق الفعل باختياره، مصيرًا للفعل في الحكم كأنّه فعل غيره. فوجب أن تزول عنه الأحكام التي من شأنها أن تتبع اختياره للأفعال، وتثبت فيه أحكام ما لا يتعلّق فيه باختياره. (مغ٨، ١٧٢، ١٧)

- إنّ الإلجاء ليس بعلّة موجبة، وإنّما يقوّي دواعي الملجأ إلى الفعل، فما لم يتغيّر حاله فيجب وجود الفعل منه، وإن كان يصحّ ألّا يوجد منه بأن يتغيّر حاله في الإلجاء، وليس كذلك لو فعل الفاعل لعلّة موجبة، لأنّها كانت في صرف ذلك الفعل عن هذا الفاعل أقوى من فعل زيد الذي يجب ألّا يكون فعلًا لغيره، لاستغنائه في الوجود بزيد عن غيره. (مغ١١، ٩٦، ٦)

- حَدّ الإلجاء في الأُشْرُوسَنِيَّات الأوّلة بأنّها ما يقتضي ألّا يجوز منه وقوع غير ما ألجئ إليه مع قدرته على ذلك وارتفاع الموانع. وذكر بأنّ ذلك تقريب في الجواب وإن كان ينوب عن التحقيق: قال - رحمه الله - (أبو هاشم): لأنّا نقول في الملجأ: إنّه لا يجوز أن يقع منه غير ما ألجئ إليه، ونقول في القادر: لا يجوز أن يقع منه وجود الضدّين. ونقول في القديم - تعالى - : لا يجوز وقوع الظلم منه. ونقول في المكلَّف: لا يجوز منه الكفر، بمعنى لا يحلّ. والعبارات متّفقة، والأغراض مختلفة. ولا يمكن تلخيص عبارة تختصّ الإلجاء، كما تلخّص العبارة في حدّ المحترك وحدّ الجسم. فلذلك قلنا: إنّ ما ذكرناه في الإلجاء تقريب. (مغ١١، ٣٩٥، ١١)

- بيَّن شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في الأُشْرُوسَنِيَّات الثانية، . . . إنّ الإلجاء هو كل شيء إذا فُعِل بالقادر خرج من أن يستحقّ المدح على فعل ما ألجئ إليه أو على ألّا يفعل ما ألجئ إلى ألّا يفعله. فذكر أنّ الأصل في الإلجاء أن يكون محمولًا على الفعل بأمر فُعل به ليخرج من أن يكون في حكم المختار للفعل لأغراض مجتمعة تخصّه. وهذا بيّن في كثير من أسباب الإلجاء وإن لم يستمرّ في جميعه؛ لأنّ العالِم بما أعدّه الله في الجنّة والنار هو ملجأ إلى دخول الجنّة، وهو غير محمول عليه. وكذلك مَن علم أنّه ينتفع بالأكل ولا مضرّة عليه في تركه هو ملجأ إلى الأكل، ولا يكاد يقال: إنّه محمول عليه. وإنّما يكثر استعمال ذلك فيمن تخوَّف من أمر فيهرُب عنه إلى غيره. فأمّا إذا لم تكن الحال هذه فاستعمال هذه اللفظة فيه يقلّ. ولذلك لا يقال في العالِم إنّه إن حاول قتل ملك الروم حيل بينه وبينه: إنّه محمول على ألّا يقتله. ولذلك قلنا: إنّ الإلجاء ليس بجنس من الفعل؛ لأنّه لا شيء يشار إليه ألّا وقد يوجد على بعض الوجوه ولا يكون إلجاء. فمن خالفنا في وجوه الإلجاء وقال: إنّه قد يستحقّ به المدح فقد خالف في المعنى. وكذلك إن أثبته ملجأً مع المنع والعجز فقد خالف في المعنى. وكذلك إن أحال مع وجود سبب الإلجاء خروجَه من كونه ملجأ فقد خالف في المعنى. (مغ١١، ٣٩٦، ٦)

- إعلم أنّ الإلجاء على ضربين. أحدهما لا

يصحّ أن يبعد ويخرج من كونه إلجاء. وهذا نحو المُلجأ إلى ألّا يفعل القبيح لعلمه بأنّه لو رامه لمُنِع منه؛ لأنّه - وحاله هذه - لا يجوز ألّا يكون ملجأ إلى ألّا يفعله. فأمّا المُلجأ إلى الهَرَب من السبع وإلى دخول الجنّة وإلى البعوث عند الضرب الشديد فقد يجوز خروجه من كونه مُلجأ بأن يرغَّب في الثواب العظيم. وعلى هذا الوجه قد كان الواحد من أصحاب الرسول - صلى الله عليه وسلم - يُؤْثِر المبارزة وإن غَلَب في ظنّه التلف. ولهذا تخرج الهند من الإلجاء لاعتقادهم أنّ في قتلهم أنفسهم منفعة. وإذا أثّر الاعتقاد في الشبهة هذا التأثير فبأن يؤثّر العلمُ مثله أولى. (مغ١١، ٣٩٨، ١٣)

- إعلم، أنّا قد بيّنا فيما تقدّم أنّ القادر منّا قد يجب فيه الثبات على بعض الأفعال، إذا استمرّت به الدواعي في الثبات عليه. وقد يجب أن لا يختار إلّا بعض ما يقدر عليه، لأمر يرجع إلى الدواعي. وقد بيّنا، أن ذلك غير ممتنع في القادر، لأنّه إذا جاز أن يبلغ إلى حدّ الإلجاء فلا يجوز أن يقع منه خلافه، وإن كان مقدورًا له. ويصير كالممنوع من حيث كان بالإلجاء محمولًا على الفعل، أو في حكم المحمول. فكذلك لا يمتنع أن تقوى دواعيه ولا يبلغ حدَّ الإلجاء؛ فلا يختار إلّا ما تعلّقت به تلك الدواعي، وإن كان قادرًا على غيرها. وبيّنا أنّ القول بوجوب اختياره لذلك لا يصحّح القول بالطبع، لأنّه يصحّ أن تتغيّر دواعيه، ويقابلها غيرها، فيتغيّر حاله في الفعل. (مغ١٢، ١٢٨، ١١)

- قالوا: إنّ العالِم، بأنّ النظر مُوجِب للمعرفة، ربما بلغ به الحال في قوّة الدواعي إلى فعله، لكي تنال المعرفة مبلغ الإلجاء، لأنّه تتكامل دواعيه إليها، ولا داعي له إلى خلافها. فيجب، من حيث دخل في باب الإلجاء ولحق به، أن لا يحسن منه، تعالى، أن يكلّفه فعلها. واعلم أنّ الأمر بخلاف ما قدّره، لأنّه وإن قويت دواعيه إلى أن يفعل النظر، فلن يبلغ في ذلك حدَّ الإلجاء. لأنّه قد يمكنه العدول عن النظر إلى خلافه. وقد تتردّد دواعيه بين النظر وخلافه. ولذلك نرى كثيرًا من العقلاء يختارون الراحة والدّعة على النظر والاستدلال، إمّا إيثارًا لها وإمّا لبعض الأغراض الفاسدة. وما حلّ هذا المحل، لا يجوز أن يلحق بباب الإلجاء، لأنّ من حقّ المُلجأ مع وجود سبب للإلجاء أن لا يجوز أن يؤثّر خلافه على وجه من الوجوه، على ما بيّناه في أبواب الإلجاء من قبل. فإذا ثبت ذلك، لم يمتنع في العاقل أن يرد عليه الخاطر فيخوّفه من ترك النظر والمعرفة، فيلزمه عند ذلك فعلهما، ويقبح منه تركهما، على الوجه الذي بيّناه. (مغ١٢، ٣٠٤، ١٧)

- إنّ الإلجاء لا يُخرِج الملجأ من أن يكون على الفعل قادرًا، وباختياره متعلّقًا. لأنّ المشاهد للسبع إذا خاف على نفسه، فهو ملجأ إلى الهرب، وهربه يقع باختياره. لأنّه متى عرض له في الهرب طرق، اختار

سلوك أحدها، وفعل ذلك بحسب قدرته، لأنّه يعدو على حسب ما يَقْدِر عليه في السرعة والإبطاء، ويفعل السلوك بحسب علمه في قرب الطريق وبعده. فليس يخرجه الإلجاء أن يكون قادرًا على ما يقع منه، وإن صرفه من فعل إلى فعل، كما قوي في نفسه من العلم بالمضرّة والخوف الشديد. فيجب، إنْ سلك القوم في الطبع هذا المسلك، أن يقولوا: إنّ قوة الدواعي إلى النظر، تصرف القادر عن ترك النظر إلى النظر، ولا يخرج هو من أن يكون واقعًا باختياره وقدرته. وهذا قولنا، فالإلجاء بأن يقوّي ما نقوله أولى. ولعلّ من تعلّق منهم به، ظنّ أننا نوافقهم، ونجعل الفعل عنده واقعًا بالطبع، فأراد أن يحمل ما يحصل عند الدواعي القوية عليه. وقد أخطأ في ذلك، لأنا نسوّي بين الأمرين، وإن جعلنا للإلجاء من الحكم ما لا نجعله من الدواعي القويّة. (مغ١٢، ٣١٧، ٦)

- إنّ الإلجاء يمنع من استحقاق الذمّ والمدح كما يمنع من استحقاق الثواب والعقاب. (مغ١٣، ٤٢١، ١٢)

- أمّا الإلجاء في الآخرة فهو على وجه لا مضرّة فيه. فكذلك نقول إنّ الآخرة استمرار استحقاق العوض. (مغ١٣، ٤٦٣، ١٧)

- إنّا لا نعتبر في باب الإلجاء إلّا بنفس السبب الذي به يثبت الإلجاء دون المقدِّمات التي لا بدَّ منها لكي يكون ذلك السبب ملجئًا. وهذا كما نقوله في تعليق الأحكام بالعلل أنّ المعتبر هو ما به يثبت الحكم دون ما يتقدّم وإن كان لا بدّ منه ولولاه ما حصلت العلّة. (مغ١٣، ٤٦٤، ٣)

- قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ الإلجاء آكَدُ من الإيجاب، لأنه دَالٌّ أنّ الفعل معه لا يخرج عن صفة الواجب، وهو مع ذلك لا بدَّ من وقوعه. (مغ١٤، ١٩، ١٤)

- وبعد، فإنّ الفعل لا يجوز أن يقترن به الإلجاء، إلّا في أن يفعل، أو ألّا يفعل، لأنّ ثبوت الإلجاء إلى الوجهين يستحيل، فإن صار ملجأ إلى فعله، فلو لم يفعله لا يستحقّ الذمّ، كما يقوله في الهرب من السبع بالعدْو على الشوك، وإن كان ملجأ إلى ألّا يفعله، فلو فعله لاستحقّ الذمّ أو المدح. وقد بيّنا أنّ الذي به ينفصل الواجب من غيره، هو استحقاق الذمّ بألّا يفعل، وأنّ استحقاق المدح على فعله قد يوافقه فيه المندوب، فلا يدخل تحت الحدّ الواجب، وذلك ثابت في العَدْوِ على الشوك تخلّصًا من السبع، فيجب القضاء بوجوبه؛ فإن كان المعلوم من حال الملجأ أنّه سيفعله لا محالة، فكأن الواجب إذا اقترن به الإلجاء، أثَّر في حكمه، لا في وجه وجوبه، كما أن القبيح إذا اقترن به الإلجاء أثر في ذلك، وكما أن فقد العَقل إذا اقترن بالقبيح أثَّر في حكمه، لا في قبحه. (مغ١٤، ٢٠، ١٦)

- أمّا الفعل إذا أدّى إلى نفع، وهو بنفسه يقع، فهو داخل في الإلجاء. (مغ١٤،

٢٦، ٦)

- إنّ الإلجاء في أنّه يصرف عن الفعل على كل حال، أصل متقرّر في الشاهد، ولذلك يحل محل المنع، ألا ترى أنّ أحدنا إذا علم أنّه لو رام الإقدام على ملك بين يديه جيشه وحشمه، لقطع دون ذلك، بل كان يقتل قبل وصوله إلى ما رامه، أنّه ينصرف بذلك عن هذا الفعل، كانصراف من قد مُنع من القرب من الملك، وحيل بينه وبينه، بل قد عرفنا أنّ الظنّ في ذلك يقوم مقام العلم، وإذا ثبت ذلك وصحّ أنّ الإعلام منه تعالى آكد مما ذكرناه في الشاهد، فيجب أن يحكم بأنّه يصرف العبد عن القبيح، كما أن المنع يصرفه عنه، وذلك يمنع من التكليف. (مغ١٤، ١٣٥، ١٣)

- إنّ الإلجاء والحَمْل يُسْقط وجوب الواجب، ويُخرج فاعله من أن يستحقّ به المدح، على ما قدّمناه في باب الإلجاء، وإن كان قد يجوز أن يستغني عن هذه الشريطة، من حيث يسقط وجوبه أصلًا مع الإلجاء. (مغ١٤، ١٧٨، ١٤)

- إعلم أنّ الإلجاء لا يدخل فيما يُفعل لحسنه، أو لا يُفعل لقبحه، ولذلك لا يصحّ الإلجاء على القديم سبحانه، مع علمنا بأنّه يفعل الفعل لحسنه، ولا يفعل المُقبِّحات لقبحها، فإذا انفرد المفعول والمتروك بما ذكرناه، لم يتعلّق الإلجاء به. فأما إذا افترق بذلك المنافع والمضار، فالإلجاء فيه مدخل عليها. (مغ١٤، ٣٨٣، ١٢)

- إنّ الداعي إذا قوي، وبلغ حدَّ الإلجاء، فإنّما يخالف حاله حال ما لا يبلغ هذا المبلغ في أحكام: منها سقوط الذمّ والمدح، فيصير الملجأ وإن فعل وترك بمنزلة الساهي والنائم. ومنها قبح التكليف، وزوال الأمر والنهي، لأنّ ذلك إنّما يحسن فيما يصحّ فيه الذمّ والمدح. ومنها أنّ فعل الملْجأ كأنّه فعل المُلْجِئ، في أنّه لا يتعلّق به شكر ولاذم، إن كان من باب الإحسان والإساءة. ومنها أنّ فعله يصير كأنّه فعل الملجِئ، في باب العوض، فيتعلّق ذلك بالملجِئ دونه، وكل ذلك مما بيّناه متفرّقًا في الكتاب. ولهذه الجملة قلت: إن ما يتناوله التكليف من الفعل والتَرْك، لا بدّ من أن يقترن بنفعه الضررُ، وبضرره النفع. حتى تتردّد دواعيه بين الفعل والترك، فيزول فيه الإلجاء، ويصحّ أن يفعله على الوجه الذي كُلّف أو لا أن يفعله، وعلى الوجه الذي لزمه ألّا يفعله. (مغ١٤، ٣٨٣، ١٦)

- إنّ الإلجاء لا يصحُّ في المنافع الغائبة المُستَدركة بالنظر، وإنّما يصحُّ في الحاضِر، أو فيما هو في حكم الحاضر. فإذا صحّ ذلك لم يجب أن يدخل الإلجاء في باب التكليف، كما دخل في مصالح الدنيا. ولذلك قلنا: إنّ الإلجاء أوكد سببًا من الإيجاب؛ لأنّه، إذا صار في الفعل دفع ضرر عظيم، فقد زاد وجه فعله على القدر الذي يجب لأجله، فحصل ملجأً إلى فعله. لكنّ الغرض بتكليف الشرائع، وغيرها، استحقاق الثواب على الحدّ الذي

يُستحقّ عليه المدح والتعظيم. وذلك لا يتأتى في الإلجاء. فلذلك لم يدخل تحت هذا التكليف. (مغ١٥، ١٣٦، ١٤)

إلجاء آكد من إيجاب

- إنّما يعني شيوخنا، رحمهم الله بقولهم: إنّ الإلجاء آكد من الإيجاب؛ أنّه أبلغ منه فيما لو يفعل، وأنّه كهو في استحقاق الذمّ بأن لا يفعل، لا أنّ معنى الوجوب في الحقيقة يصحّ فيه. وقد يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل الواجب، وأحكامه أحكام القبيح، فلا وجه لشرح القول فيه. وقد يستحقّ المدح بأن لا يفعل القبيح، إذا كان له إلى فعله داع. والقول فيه، كالقول في فعل الواجب. وإنّما تحصل هذه الأحكام، لمن يصحّ أن يُحدِث الفعل. فمتى أحدثه على بعض الوجوه، ولم يفعله مع التمكّن وزوال الأعذار، تعلّقت هذه الأحكام به. ولهذا قلنا إنّ المُجبِرة لا يصحّ لها القول بشيء من هذه الأحكام في الشاهد، لإضافتها هذه الأفعال إلى القديم، جلّ وعزّ. وفي هذا إفساد طريق إثباته في الغائب. (مغ٨، ١٧٦، ١٠)

ألطاف

- قالوا ما معنى ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦) وعندكم أنّ الله تعالى قد هدى الخلق بالأدلّة والبيان، فما وجه هذا الطلب والدعاء. وجوابنا على ذلك أنه تعالى وإن مكّن وأقدَرَ المكلّف، ففي قدرته تعالى من زيادة البيان والأدلّة والألطاف والعصمة ما ينتفع به العبد إذا أمدّه بها، والعبد يجوّز ذلك فيطلبه، وهذا كما قال تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى﴾ (محمد: ١٧)، فأمر تعالى العبد أن ينقطع إلى الله تعالى فيقول ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ (الفاتحة: ٥) وأن لا يكذب في ذلك فيكون مراده بالصلاة الرياء والسمعة وأن لا يستعين إلّا بالله تعالى وأن يستمدّ من جهته الألطاف والمعونة على الصراط المستقيم الذي هو دينه وطريقة من أنعم الله عليه، لا طريقة الكفّار الذين ضلّوا فغضب الله عليهم. (تن، ١٠، ٧)

- قالوا ما معنى ﴿رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ﴾ (البقرة: ١٢٨) إن كان الإسلام من فعل العبد. وجوابنا أن المراد مسألة الألطاف والتسهيل في أن يصيرا مسلمين لأنّ المرء وإن كان يفعل الإسلام فلا يستغني عن زيادات الهدى والألطاف، ولولا ذلك لما صحّ الأمر والنهي بالإسلام والكفر، ولما جاز المدح عليه. (تن، ٣٦، ٢)

- قوله ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى﴾ (محمد: ١٧) فإنّه يدلُّ على أنّ الألطاف والأدلّة والخواطر التي ترد على المؤمن توصف بأنّها هدى، وأنّ للمؤمنين من الحظ في ذلك ما ليس لغيرهم، ومنها قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ (محمد: ٢٤)، فإنّه يدلُّ على وجوب النظر وعلى أنّ التدبّر فعلهم. (تن، ٣٩٠، ٢٠)

- إنّما يفعل تعالى الألطاف لغيره لا لنفسه، تعالى عن ذلك. وهذا الوجه يعود في

التحقيق إلى ما تقدّم؛ لأنّ أحدنا إنّما يجب عليه اللطف ليدفع به الضرر عن نفسه من حيث لو لم يفعله لاستحقّ العقاب، من حيث كان يختار القبيح والإخلال بواجب، فصار اللطف من حيث يقتضي ألّا يفعل ذلك في حكم ما يزيل به عن نفسه العقاب مع ما يستحقّ عليه من الثواب. وقد بيّنا أن هذا الوجه لا يصحّ عليه تعالى. (مغ١١، ٨٩، ١١)

- الألطاف إنّما تجب، لأنّها مصالح فيما كَلّف وألْزم. (مغ١٤، ٥٤، ١٠)

الله

- أمّا قولنا الله فمعناه ما ذكرناه في قولنا إله، لكن الصيغة غُيِّرت، وإن كانت الفائدة واحدة، فحُذِفت الهمزة استثقالًا؛ وعوّضوا الألف واللام منها، واللام الأولى ساكنة، فأدغمت في الثانية، فصار الله. وقال شيخنا أبو علي: إنّ الهمزة خُفّفت، فلزم إدغام إحدى اللامين في الأخرى، فوجب أن يقال إنّه الله. (مغ٥، ٢١٢، ١)
- قال شيخنا أبو هاشم: إنّ أهل العربية يقولون إنّ تسمية الله جارية مجرى أسماء الأعلام، ومرادهم بذلك أنّ استعمالهم له يجري مجرى استعمالهم لأسماء الأعلام دون الصفات، وإن كان يتضمّن معنى وَصْفِه بأنّه إله، فلذلك قيل فيه سبحانه إنّه يُسمّى بذلك فيما لم يزل ولا يزال كما قيل ذلك في إله. (مغ٥، ٢١٢، ٦)

الله واحد

- إن قالوا: فبيّنوا أنّ الله تعالى واحد، لا كما قالته الثنوية في إثبات قديمين، ولا ما قالته النصارى في التثليث، قيل لهم لو كان مع الله تعالى ثان، لم يخل من أن يكون غير واحد، وهذا لا يصحّ لأنّه يجب إذا كان قديمًا أن يكون مثلًا له، فإذا كان قادرًا لذاته فكذلك الثاني لو كان معه، وهذا يبطل القول بأنّ معه ثانيًا عاجزًا، أو يكون قادرًا، ولو كان كذلك لوجب إذا أراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته أن لا يكون فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر، وهذا يوجب إمّا أن لا يوجد مرادهما جميعًا، وفي ذلك إيجاب ضعفهما، أو أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر، وذلك يدلّ على ضعفه وعلى أنّه ليس بقديم مع الله، فإذا لم يجب أن يكون تعالى إلّا واحدًا، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) لأنّه كان لا يمتنع أن يريد أحدهما تسكينهما ودوران الفلك فيهما على هذا الحدّ، ويريد الآخر ضدّ ذلك، فيقع الفساد ويزول الصلاح. (مخت، ١٩٩، ٣)

ألم

- إعلم أنّ الملتذّ إنما يلتذّ بإدراك ما يشتهيه، فمتى أدرك ما هذه حاله صار ملتذًّا. وإنّما يصير ألمًا متى أدرك ما ينفر طبعه عنه، فعند ذلك يوصف بأنه ألم. (مغ٤، ١٥، ٤)
- إنّ شيخنا أبا إسحاق بن عياش رحمه الله كان ينفي الألم أصلًا، ويقول إنّه ليس

بمعنى وإنّما يألم الحيّ إذا بطلت صحّة جسمه وانتفت الحياة عنه عن ذلك الموضع فيألم عند ذلك كما يألم إذا أدرك المرارة. (مغ٩، ٥٩، ٩)

- إنّ الألم لا يوجد من فعلنا إلّا متولّدًا أو بسببه التفريق الذي تنتفي به الصحّة. (مغ١٣، ٢٣٧، ١)

- إنّ الألم قد يحسن للنفع كما يحسن للاستحقاق، وإن كان الوجهان يصحّ في القديم تعالى. (مغ١٣، ٢٨٧، ٤)

- اعلم أنّ الألم لو قبح لذاته وجنسه لوجب أن تقبح اللذّة لأنّها قد تكون من جنس الألم على ما بيّناه من قبل. وذلك ينقض مذهب القوم. ولو قبح لجنسه وذاته، لكان لا تعلّق لقبح الفعل بفاعله البتّة. وفي علمنا بأنّ في القبائح ما يتغيّر حاله بمقاصده دلالة على فساد هذا القول. وقد علمنا أن تناول المأكول بعد الشبع من جنس تناوله قبله، فكان يجب إذا قبح أحدهما أن يقبح الآخر؛ وكان يجب في كل قبيح - على هذه الطريقة - أن يقبح لذاته وجنسه، حتى يقبح الصدق على كل وجه إذا كان جنس الكذب، وحتى يقبح المشي إلى ما ينفع كما يقبح إلى ما يضرّ. وفي ذلك قلب العقول ونقض مذاهب القوم. (مغ١٣، ٢٨٨، ٩)

- إعلم أنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله ذكر في مسائله من غير قطع عليه أنّ الألم لا يمتنع أن يقبح لأنّه ضرر، ودلّ عليه بأنّه متى عُلِم ضررًا، أو جوّز كونه كذلك، علم أنّه قبيح. وإنّما يُعلَم حسنه بخروجه من هذه الصفة. (مغ١٣، ٢٩٣، ٣)

- إنّ الألم قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه. (مغ١٣، ٣٣٥، ٢)

- إنّ الألم إنّما يجوز على الحيّ منّا لكونه حيًّا نافر الطبع عن المدرك، لا لكونه عاقلًا. وبيّنا أنّ الألم نفسه لا يحتاج إلى كمال العقل ولا النفور. وكذلك القول في الشهوة واللذّة؛ إذا صحّ ذلك فيجب القضاء بأنّ غير العاقل كالعاقل في صحّة الآلام عليه. وإذا ثبت ذلك لم يمكن القطع على أنّ الطفل لا يألم. (مغ١٣، ٣٨٣، ٣)

إله

- إن قيل: أفيوصف تعالى بأنّه إله؟ قيل له: نعم! والمراد بذلك أنّه ممن تحقّ له العبادة وتليق به عند شيخينا أبي علي وأبي هاشم، رحمهما الله، وأبطلا قول من قال: إنّ الفائدة بذلك إنّه يُولَه إليه، واستدلالًا على ذلك بما ثبت عن أهل اللغة من وصفهم الأصنام أنّها آلهة من حيث اعتقدوا فيها أنّ العبادة تحقّ لها. وليس قولنا إن العبادة تحقّ له من قولنا إنّا يستحقّ العبادة بسبيل، لأنّ معنى القول إنّه يستحقّ العبادة أنّ هناك مستحقًّا عليه، فلذلك لا يوصف به فيما لم يزل. وأما قولنا إن العبادة تحقّ له يُراد بذلك أنه في ذاته ممن يصحّ أن يُنعم الإنعام الذي به يستحقّ العبادة فتحقيقه يرجع إلى أنه قادر على خلق الأجسام وإحيائها والإنعام عليها النعمة العظيمة التي معها تصحّ العبادة،

فلذلك قلنا إنّه فيما لم يزل ممن تحقّ له العبادة من حيث كان قادرًا لنفسه فيما لم يزل، ولذلك خصّصناه بأنّه إله دون غيره من حيث اختصّ بكونه قادرًا على القدْر الذي يَستحقّ به العبادة دون سائر القادرين. (مغ٥، ٢١٠، ٩)

- إنّ الإله هو الذي تحقّ له العبادة وتليق به. ومعنى هذا الكلام أنّه القادر على أن يفعل من الإنعام ما يستحقّ به ذلك. فلمّا اختصّ بذلك دون غيره اختصّ بكونه إلهًا. وليس يستحقّ العبادة من حيث كان قادرًا على فعل ما يستوجبها، وإنّما يستحقّها من حيث فعل ذلك. ولذلك نصفه - تعالى - بأنّه إله الجماد ولا يستحقّ العبادة على الجماد؛ وإن كان قادرًا على أن يفعل به ما يستحقّ معه العبادة فهو غير فاعل به ذلك. (مغ١١، ٤١٨، ١٨)

إله قديم

- إن قيل: فكيف تعلمون أنّ مُحْدِث الأجسام هو القديم الإله؟ قيل له: لأنّ القادر منّا لا يمكنه أن يفعل الأجسام البتّة، لأنّه "في" جميع حالاته يتعذّر عليه فعلها، فلا بدّ من أن يكون فاعلها مخالفًا للأجسام، وهو الله تعالى، وكذلك فقد علمنا أنّ انقلاب النطفة والعلقة إنسانًا مصوّرًا وأعضاء مركّبة، ثم كونها حيّة قادرة حسّاسة، ثم تنقلها من حال إلى حال ومن رتبة إلى رتبة لا يصحّ أن يكون من الواحد منّا ولا مما هو من أمثالنا، فيجب أن يكون فاعل هذه الأعراض مخالفًا لنا وهو الله جلّ جلاله. (مخت، ١٧٩، ٨)

أمارات

- الأمارات تنقسم: فمنها، ما يجب لا محالة. ومنها ما لا يجب ذلك فيه لعادات سابقة ولأمور معروفة عند العقلاء. وتنقسم من وجه آخر؛ فربما وجب أن تكون حادثة، وربما كانت مرتّبة في النفس لطرائق معروفة بالاختبار والعادة، وربما ظهر الأمر فيها، وربما غمض. فلذلك تختلف أحوال الخائفين، وتختلف أحوال ما يعلمون وجوبه من نظر وتصرّف عند ورود الخوف عليهم. وتقصّي القول في الأمارات يطول. (مغ١٢، ٣٨٦، ١٢)

- إنّ الخاطر هو كلام يفهمه من يَرِد عليه، وسنبيّن ذلك من حاله. ولو كان ظنًّا واعتقادًا كما قاله شيخنا أبو علي، رحمه الله، لكان لا يمتنع أيضًا أن يقوم مقام دعاء الداعي. لأنّه يقتضي الخوف للأمارات المضامّة له، لا بنفسه. فكيف لا يكون بمنزلة الخبر الواقع من الداعي؟ وقد قال شيخنا أبو هشام، رحمه الله: إنّ الخاطر مع ما ينضاف إليه من الأمارات، أقوى من الخبر بانفراده. فإذا كان الخبر يقتضي التخويف، فبأن يقتضي الخاطر ذلك أولى. لكنّ دعاء الداعي مع ما ينبّه عليه من جهات الخوف، التي يتبيّنها العاقل، أقوى لا محالة من الخاطر مع ما يقترن به. لكن كل ذلك لا يقدح في تساويهما في باب التخويف الواقع، ولا يمتنع أن تتفاوت أحوال الأمارات

والأخبار وغيرهما فيما يحصل من الظنّ عندهما. لكنها أجمع لا تخرج من أن تكون أمارات تقتضي الظنّ وتتعلّق بها الأحكام. (مغ١٢، ٣٩٦، ١)

أمارة

- وجوب النظر في معرفة الله، تعالى، يتبع الخوف من تركه، وذلك الخوف لا بدًّ من أن يكون خوفًا من مضارّ تتّصل بالدين كالعقاب والذمّ وما شاكلهما، ولم يكن قد ترتّب في عقل العاقل هذا الباب من جهة العادة حتى نشأ عليه واختبره ومارسه كما نمارس الصناعات وتصرّف الناس، فيعرف بذلك المقاصد وتترتّب عند ذلك في نفسه العلوم بالصناعات. فلا بدّ إذن من ورود أمارة عليه لكي يخاف عندها، فيلزمه النظر. وتلك الأمارة هي تنبيه الداعي والخاطر، لأنّهما يفيدانه ما يخاف عنده من العقاب بترك النظر، ويدلّانه على ما ترتّب في عقله من الخوف الذي يجده فاعل القبيح والنقص الذي يختصّ به. فإنّه لا يأمن من مضرّة عظيمة تستحقّ به، فيخاف عند ذلك. وسنرتّب كيفية الخاطر من بعض. فإذا ثبت ذلك، صحّ أنّ علمه بوجوب النظر يتبع هذا الخوف. فإنّ هذا الخوف لا بدّ فيه من أمر حادث لفقد العادات فيه، وأنّ ذلك الأمر الحادث هو الذي قلناه. (مغ١٢، ٣٨٧، ٦)
- قد علمنا أنّه لا فائدة له بأن يكون المُخبَر على صفة أو ليس عليها، وأنّ فائدته في ذلك إنّما تقع بأن نعلمه كذلك، أو نعتقده على طريقة الظنّ. ولا حكم لما عدا هذين؛ لأنّ ما خرج عنهما يصير كالتبخيت، الذي وقوعه عقيب الخبر، يحلّ محلّ وجوده ابتداء. فإذا صحّ ذلك، وعلمنا أنّه، فيما يقتضيه من العلم، لا يخرج من قسمين: إمّا أن يقع، عنده، من فعل الله سبحانه، فيكون علمًا؛ أو ينظر فيه السامع فيكسب، بنظره في أحوال الخبر، علمًا. وما لا يمكن ذلك فيه فلا بدّ من أن تكون أمارة، حتى تقع له به فائدة وغلبة الظنّ، ثم يكون المظنون (فيما) تتعلّق عليه العبارة، فيه، بحسب قيام الدلالة؛ فإن كان من باب العمل صحّ أن يلزم، عند النظر؛ وإن كان من باب العلم لم يصحّ أن يلزم عنده، على ما نبيّنه من بعد. (مغ١٥، ٣٣٢، ٤)

إمام

- إنّ الإمام في أصل اللغة هو المُقدَّم، سواء كان مستحقًّا للتقديم أو لم يكن مستحقًّا. وأمّا في الشرع فقد جعله إسمًا لمن له الولاية على الأمّة والتصرّف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد، احترازًا عن القاضي والمتولي. فإنّهما يتصرّفان في أمر الأمّة ولكن يد الإمام فوق أيديهم. (شرح، ٧٥٠، ١١)
- إعلم أنّ الإمام إنّما يُحتاج إليه لتنفيذ هذه الأحكام الشرعية، نحو إقامة الحدّ وحفظ بيضة البلد وسدّ الثغور وتجييش الجيوش والغزو وتعديل الشهود وما يجري هذا المجرى. (شرح، ٧٥٠، ١٧)

- ذهبت الإماميّة إلى أنّ الإمام إنّما يُحتاج إليه لتُعرَف من جهته الشرائع. (شرح، ٧٥١، ٥)
- قد علمنا من جهة العقل، ما هو تمكين من الفعل، كالقدرة، والآلة وسائر ما يختصّ به القادر، أو يرجع إلى حال الفعل، فالإمام خارج عن ذلك كله، فلا يصحّ أن يقال: إنّه تمكين. (مغ٢٠/١، ١٩، ٨)
- إنّا نقول إنّ إقامة الإمام واجب، ولسنا نقول: إنّ كون إمام في كل زمان واجبًا لا بدّ منه. (مغ٢٠/١، ٧٤، ١٣)
- أمّا شيخنا أبو هاشم فإنّه يقول فيما يأتيه الإمام ويقوم به إنّه من مصالح الدنيا؛ لأنه ليس فيها إلّا اجتلاب نفع عاجل، أو دفع ضرر عاجل، دون الثواب والعقاب. (مغ٢٠/١، ٧٧، ١١)
- إنّ الإمام إذا أخطأ فخطؤه لا يوجب فسادًا في الدين. (مغ٢٠/١، ١٠٩، ٥)
- لا نطلق في الرسول عليه السلام أنّه إمام، على ما نقوله في إمام الزمان، وإنّما نُطلِق ذلك بمعنى الاتساع؛ لأنّ الإمام عبارة عن أمور مخصوصة لا زيادة فيها ولا نقصان ولا تجب، وإن كان النبي عليه السلام يقوم بما يقوم به الإمام فلا يوصف بذلك على الوجه الذي ذكرناه، كما لا يوصف بأنّه أمير وساعي وحاكم وإن كان يقوم به جميعهم. وليس يمتنع في اللفظ أن يفيد معنى من المعاني إذا انفرد. فإذا كان داخلًا في غيره لم يقع الإسم عليه، وهذا كثير في الأسماء. (مغ٢٠/١، ١٥٠، ١٣)
- ما بيّناه من حال الصحابة وأنّهم لم يقتصروا في إثبات الإمام على صلاحه لذلك، بل جعلوه إمامًا بالعقد. (مغ٢٠/١، ٢٥٠، ٨)
- الكلام فيما به يصير الإمام إمامًا وما يتّصل بذلك. جملة ما يحصل في ذلك أنّه لا بدّ للعقد من صفة، وللعاقدين من صفة. فأمّا صفة العقد: فأن يقع ممن يصلح للإمامة ولا يكون إمامًا ولا ذا عهد من إمام وأن لا يقارن هذا العقد عقدًا لمثله ممن يصلح للإمامة. لأنّ على هذه الوجوه الثلاثة لا يصير بهذا العقد إمامًا، كما لو لم يصلح للإمامة لم يصر بها إمامًا. (مغ٢٠/١، ٢٥١، ١)
- إختلف الناس فيما قدّمنا، فمنهم من يقول: إنه يصير إمامًا بأن يخرج ويتصرّف فيما يتّصل بالإمام. ومنهم من يقول: يصير إمامًا بالعقد والرضا، ومنهم من يقول: يصير إمامًا باثنين كالشهادة. واختلف شيخانا في هل يصير إمامًا لعقد الإمام وعهده وتفويضه الأمر إليه؟ أم لا؟ فعند شيخنا أبي هاشم يصير إمامًا بهذا الوجه. وعند أبي علي لا يصير إمامًا بذلك إلّا إذا اقترن به رضا الجماعة أقلّهم على ما تقدّم القول به. (مغ٢٠/١، ٢٥٣، ١)
- إنّ الإمام يجب أن يختصّ بالفضل والعلم والرأي والنسب. (مغ٢٠/٢، ٣، ٤)
- بيّنا أنّ إمامته (عمر) صحّت بتفويض أبي بكر الأمر إليه، وبيّنا أنّ ذلك أحد الوجوه التي بها يصير الإمام إمامًا، وأنّه إن لم يزد في القوة على اختيار الخمسة لم ينقص عنه. (مغ٢٠/٢، ٥، ٤)

- إنّ الذي هو شرط في الإمام أن يكون أفضل أو كالأفضل في الظاهر دون القطع، ومن جهة العقل لا يجب أن نعلم ذلك، كما يجب أن نعلم تمييز الشيء من غيره، لأنّا قد بيّنا ما لأجله يجب معرفة ذلك، وأنّه غير موجود في الفضل والأفضل، وإنّما نجيز القول في ذلك لمّا اختلف فيه الاختلاف الشديد. (مغ٢٠/٢، ١١٢، ٤)

إمامة

- إنّ الإمامة لا تثبت إلّا بالأخبار لأنّه لا طريق لها سواها. (شرح، ٧٦٨، ١)
- أنّ الإمامة ليست بنص؛ بل تقع باختيار، وأنّها ليست بواجبة عقلًا؛ وإنّما تجب شرعًا، وأنّ الواجب، في معرفة شروطها، الرجوعُ إلى السمع، وأنّ السمع قد دلّ على أنّه لا يجب أن يكون معصومًا. (مغ١٥، ٢٥٦، ٣)
- إنّ الإمامة غير واجبة من جهة العقل. (مغ٢٠/١، ١٧، ٢)
- ليس للإمامة تعلّق بالتمكين. (مغ٢٠/١، ١٨، ١٤)
- وَأَحَدُ ما يدلّ على أنّ الإمامة لا تجب من جهة العقل أنّ الإمام إنّما يُراد لأمور سمعيّة، كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلهما. وإذا كان ما يراد له الإمام لا مدخل للعقل فيه، فبأن لا يكون له مدخل في إثبات الإمام أولى. يُبيّن ذلك أنّ الأمراء والحكّام إنّما يجب إثباتهم بمثل هذه الطريقة، فلمّا لم يثبت ما له يرادون بالسمع لم يجب بالعقل إثبات أمير أو حاكم. فكذلك القول في الإمام. (مغ٢٠/١، ٣٩، ٤)
- إنّ الإمامة لا يجب أن يكون طريقها النص من جهة العقل. (مغ٢٠/١، ٩٩، ٢)
- إنّ النص على الإمام غير واجب؛ ولا ثابت من جهة السمع. (مغ٢٠/١، ١١٢، ٢)
- أمّا ما يدعون من ألفاظ منقولة، نحو ادّعائهم أنّه عليه السلام قال في أمير المؤمنين وقد أشار إليه: "هذا إمامكم من بعدي". إلى ما شاكله، فغير مسلّم، ولا نقل فيه، فضلًا عن أن يدعى فيه التواتر، وإنّما الذي يصحّ فيه النقل الأخبار التي يذكرونها كخبر غدير خُمّ وغيره مما نورده من بعد. ولا عليهم أن يدّعوا نصًّا غير محتمل من غير جهة الاضطرار؛ لأنّه إذا لم يكن فيه اضطرار يُعلَم معه قصد النبي عليه السلام فوجه الاستدلال به كوجه الاستدلال بالقرآن والسنّة على الأحكام، وهذه حالة يصحُّ فيها طريقة التأوّل وصرف الظاهر عن غيره بدليل؛ لأنّه لا يكون في الألفاظ التي تذكر في ذلك أوكد من أن يقول عليه السلام: "هذا إمامكم من بعدي". فمن لم يعلم مراده عليه السلام باضطرار أمكن أن يقال: إن هذا القول لا يعمّ الإمامة؛ لأنّه لا يمتنع أن يريد: إمامكم في الصلاة. أو الإمامة في العلم الذي هو أصل الإمامة التي تتضمّن الولاية. وأمكن أن يقال فيه: إنّ هذا القول لا يعمّ الإمامة؛ لأنّ قوله: هذا إمامكم، بمنزلة قوله: هذا رئيسكم

وقائدكم، إلى غير ذلك مما يقتضي صفة لا تستوعب ولا يمكن ادّعاء العموم فيها. فلا بدّ من بيان إذا لم يكن ثَمَّ تعارف يحمل الكلام عليه، ولا يمكن أن يدعى في لفظ الإمامة التعارف من جهة اللغة؛ لأنّه لا يعقل في اللغة أنّها تفيد القيام بالأمور التي تختصّ الإمام، ولا يمكن ادّعاء العرف الشرعي فيه، فالذي حصل فيه من التعارف إنّما حصل باصطلاح أرباب المذاهب. وما حلّ هذا المحل لا يجب حمل الخطاب عليه، ولذلك لم يرو عن الصحابة ذكر الإمامة، وإنّما كانوا يذكرون الأمير والخليفة؛ ولذلك قالوا، يوم السقيفة: منّا أمير ومنكم أمير. وقالوا لأبي بكر: خليفة رسول الله، ولعلي: أمير المؤمنين. ولم يصفوا أحدًا منهم بالإمام، وإنّما روى في هذا الباب "الأئمة من قريش". ووجب حمل ذلك على ما ذكرناه من حيث عَقَل الكل منه هذا المراد لا بظاهره. (مغ٢٠/ ١، ١٢٨، ٢١)

- إنّ إثبات الإمامة شرعي، فلا بدّ في أوصافها من أن تكون شرعيّة وتحلّ في ذلك محل الصلاة وسائر الشرعيات التي لمّا كانت شرعيّة كانت صفاتها وشرائطها كمثل، فلا بدّ من الرجوع في هذه الصفات إلى الشرع، فما ثبت بالشرع قضى به، وما لم يثبت لم يجعل شرطًا. فإن كان لا يمتنع أن يرجع في بعض ذلك إلى طريقة العقل لأنه قد ثبت بالعقل أو الشرع لا بدّ من نصب إمام للقيام بأمر، ولا يصلح للقيام بذلك. فما حلّ هذا المحل من الشرائط لا بدّ من أن يكون معلومًا بالعقل، وما عداه لا بدّ من أن يرجع فيه إلى الشرع. (مغ٢٠/ ١، ١٩٨، ٣)

- إنّ الإمامة طريقها الدين، فيجب أن تقف على السمع، فلم يثبت أنّه من باب ما تجوز الوصيّة به نصًّا. (مغ٢٠/ ١، ٣١٩، ٤)

- لا نصّ في الإمامة يتبع، وأنّ الواجب فيها الاختيار على ما تقدّم، وأنّ طريق الاختيار يختلف. (مغ٢٠/ ٢، ٢٣، ١٣)

- بيّنا أنّ الفعل المُحتمَل في وقوعه حسنًا أو قبيحًا، وفي كونه كبيرًا أو صغيرًا؛ إن كان قبيحًا لا يجوز أن يزيل الولاية ولا أحكامها؛ فمن كان ثابت الإمامة بالوجه الصحيح لم يجز عند وقوع أمر من الأمور أن يزول عمّا وجب له إذا كان ذلك الأمر بالمنزلة التي وصفناها، وقد تقصّينا القول في هذه الطريقة من قبل فإذا ثبت ذلك لم يجز أن يطعن في إمامة أمير المؤمنين بما كان منه من الرضا بالتحكيم، لأنّ حال التحكيم لا يخرج عمّا وصفناه. (مغ٢٠/ ٢، ٩٥، ٦)

إمامية

- إنّ قومًا من الإمامية والرافضة ادّعوا أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم نصّ على إمامة رجل بعينه، وأوجب على جميع الخلق من الذكور والإناث والعبيد والأحرار والمسافرين والمقيمين والمرضى والأصحّاء طاعته واعتقاد ولايته وموالاته.

(تث٢، ١٠٥، ٧)

- حكى شيخنا أبو القاسم البلخي، أنّ الإماميّة تختصّ بأن تزعم أنّه صلّى الله عليه نصّ على علي عليه السلام بإسمه وأظهر ذلك وأعلنه، وأنّ أكثر الصحابة بل كلّها ارتدّوا إلّا ستّة أنفس، وتزعم أنّ الإمامة قرابة، وأنّ الإمامة يعلم ما تحتاج إليه الأمّة من دينها، ولو حلف بالله أو الطلاق أو بالعتاق إنّه ليس بإمام، كان له في حال التقيّة ولكان مع ذلك مفروض الطاعة، وليس يرى الخروج مع أئمة الجور إلّا في وقت مخصوص، وتبطل الاجتهاد في الأحكام. وتمنع أن يكون الإمام إلّا الأفضل، وإلّا بنص الرسول، أو بنص الإمام الأوّل عن الثاني، وتنفي عن أمير المؤمنين أن يكون قد أخطأ في شيء إلّا الكامليّة، أصحاب أبي كامل. (مغ٢٠/٢، ١٧٦، ٣)

أمّة

- إن قال (أحدهم): تقليد المستور أولى، قيل: أليس مع ستره وإظهاره التديّن قد يخطئ كما يخطئ الرهابنة من النصارى؟ وكيف يصحّ ما قلته؟ فإن قال: تقليد الأكثر أولى، قيل له: أليس الكثير قد يخطئون والقليل قد يصيبون؟ فلم جاز ما قلته؟ فإن قال: فقد قال النبي صلّى الله عليه وسلّم وآله: "عليكم بالسواد الأعظم" فدلّ على أنّه يحب اتباع الأكثر؟ قيل له: من قال بالتقليد لا يعرف أنّ الرسول نبيّ، لأنّه لا يكون بتقليده أولى من تقليد (مسيلمة) الكذاب فكيف يُحْتَجُّ بهذا الحديث؟ والمراد بالخبر أنّه يجب إتّباع الأمّة، لأنّ قولها حجّة، لأنها الأعظم من السواد، وما نقص عنها لا يلحقه هذه الصفة. (مخت، ١٧١، ١١)

إمتناع في التكليف

- إنّه تعالى موصوف بالقدرة، على أن يُظهِر المعجز، على كذاب، وإن كان لا يفعله، من حيث كان قبيحًا، كما نقوله في سائر القبائح؛ وهذا يبيّن أنّ الذي يمتنع في التكليف ليس إلا ما قدّمنا ذكره، مما يقتضي وجود الضدّين، أو انتفاء الثابت، أو إثبات المنتفي، فأمّا ما عدا ذلك فإنّه يصحّ منه تعالى، فحصل من ذلك أنّه تعالى لا يصحّ أن يُكلِّف على الوجه الذي قدمنا؛ فأمّا تكليفه بأن يأمر بالشيء الذي ينهي عنه في حالين، أو يأمر غير من نهي عنه عن الفعل الواحد، في الحال والحالين، (أو يأمر بغير ما نهي عنه في الحال والحالين؛ أو يأمر بما نهي عنه على غير ذلك الوجه في الحال والحالين) فغير ممتنع؛ وكذلك القول فيما شاكله؛ وإنّما يحكم بِحُسْن بعض ذلك ويقبح بعضه. (مغ١٦، ٦١، ١٣)

آمر

- إنّ الآمر متى حصل له العلم بالمستقبل لم يحسن منه الأمر إلّا مع العلم بأن المأمور ممكن في حال الفعل؛ لا لأنّ العلم بذلك شرط، لكنّه إذا حصل لم يحسن الأمر إلّا

على هذا الحدّ. ولو كان العلم بذلك شرطًا في بعض الآمرين لوجب كونه شرطًا في سائرهم؛ لأنّ وجه الحُسْن ووجه القبح لا يجوز أن يختلف باختلاف أحوال الفاعلين. فلهذا حسن من الآمر منّا أمر الغير وإن لم يعلم أنه في حال الفعل يتمكّن من الفعل لا محالة، وقام ظنّه لذلك مقام العلم. ولذلك لا يحسن منه أن يأمر الغير مع ظنّه أنه لا يتمكّن، ويحسن منه ذلك إذا غلب على ظنّه أنه سيتمكّن؛ لأنه يكون في الحكم كأنّه إنّما أمر بما يتمكّن منه دون غيره؛ كما نقوله في الإرادة المشترطة. (مغ١١، ١٨١، ١١)

أَمْر

- أمّا قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ (آل عمران: ١٥٤) فالمراد به ما يتّصل بالنصرة والتمكين، ولولا ذلك لما أمرهم بالجهاد ولما ذمّهم على تركه ولذلك قال بعده ﴿يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾ (آل عمران: ١٥٤) فنبه على أنه تعالى يعلم من حالهم ما لا يعلمه صلّى الله عليه وسلّم. (تن، ٨٢، ٢١)
- أمّا الأمر، فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل، والنهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل. (شرح، ١٤١، ١٠)
- إنّ ظاهر قوله: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾ (البقرة: ١١٧) لا يدلُّ على الخلق؛ لأنّ القضاء إذا عُلّق بالشيء قد يتصرّف على وجوه، فمن أين التعلّق بالظاهر؟. وبعد، فإنّ حقيقة "الأمر" هو قول القائل لغيره: افعل، وإنّما يستعمل في سائر الأفعال توسّعًا، فإن تعلّقوا بالظاهر فإنّه يدلّ على أنّه مُحدِث القول الذي هو الأمر، بأن يقول له: كن، ولا يدلّ على ما عداه من الحوادث. وبعد، فإن الظاهر يدلُّ على أنّه يقول له: كن، وقد قضاه، فلا يدلُّ على أنّه يصير خالقًا بقوله: ﴿كُن﴾ (البقرة: ١١٧) وذلك يمنع من تعلّقهم به، بل يوجب تناقض الكلام؛ لأنّ أوّله يدلّ على أنّه قد تقدّم قضاؤه له، وآخره يدلُّ على أنّه لا يكون إلّا بعد أمر آخر. (متش١، ١٠٦، ١٤)
- وبعد، فإنّ "الأمر" يطلق في اللغة على وجهين: أحدهما: قول القائل لغيره: افعل، وهذا لا بدّ من كونه حادثًا؛ لأنّ بعض حروفه يتقدّم بعضًا، ويتواتر حدوثه. والثاني: بمعنى الأفعال الواقعة، وهذا أيضًا يقتضي حدوثه وكونه مخلوقًا إذا كان من فعله تعالى. (متش١، ٢٨٤، ٢)
- أمّا فعل غيره. فإنّما يريده بأمر به، ولا بدّ من تقدّم هذه الإرادة لفعل المُكلَّف. ويبيّن هذا أنّه لا يصير أمرًا إلّا بالإرادة والمأمور به. فلا بدّ من تقدّمها، وعلى هذا يصير داعيه لنا إلى فعل الطاعات، وحقّ الدواعي أن تتقدّم فصارت حال فعل غيره بالعكس من حال فعله. (مجم١، ٢٩٦، ١٥)
- إنّ شيخنا أبا علي رحمه الله كان يقول في الخبر، إنّه يصير خبرًا بإرادتين، وفي الأمر أنّه يصير كذلك سلب إرادات. وشيخنا أبو هاشم رحمه الله يقول: إنّ الخبر يصير

خبرًا بإرادة إحداثه خبرًا عما هو خَبر عنه. ويقول: إنَّ هذه الإرادة تُغنى عن إرادة إحداثه. (مغ٦/ ٢، ٩٧، ١٣)

- يقول (أبو هاشم) في الأمر إنّه يصير أمرًا بإرادتين، إحداهما إرادة المأمور به، والثانية إرادة إحداثه أمرًا لمن هو أمرٌ له، ولا يحتاج إلى إرادة إحداثه. وعلى كلا القولين، لا يحصل الفعل واقعًا على وجه إلّا بإرادة واحدة، لأنّ إرادة إحداث الخبر كإرادة إحداث سائر الأفعال في أنّها لا تؤثّر في كونه خبرًا؛ فإذن الذي تؤثّر فيه الإرادة الثابتة، على كلا القولين. وأمَّا إرادة المأمور به، فإنّما تؤثّر في كونه أمرًا بالفعل؛ وإرادة إحداثه أمرًا لمن هو أمر له، تؤثّر في كونه أمرًا له بذلك الفعل دون غيره. فكل واحدة منهما أثّرت في غير الوجه الذي أثّرت الأخرى فيه. (مغ٦/ ٢، ٩٧، ١٦)

- إنَّ الأمر إنّما يَقْبُح إذا كان أمرًا بما لا يطاق، لأنّه يكشف عن حال الآمر أنّه يريد ذلك. (مغ٦/ ٢، ١٠١، ١٤)

- قال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ (الأحزاب: ٣٨) والمَقدور إذا وصف به الموجود فإنّما يعني به أنّه وجد عن قدرة قادر. ويحتمل أن يريد به أنّ الأمر كان قبل إحداثه إيّاه قَدَرًا مقدورًا. وكل ذلك يُبيّن حدوثه. (مغ٧، ٨٨، ١٨)

- إنّ الأمر لا يفيد إلّا أحد أمرين. إمّا أن يستدلّ به على حال الفعل، فمتى وُجد الفعل أو فات وقته لم يصحّ حصول هذه الفائدة، أو يفيد كونه لُطْفًا في المراد والمأمور، وذلك لا يصحّ متى وجد أو تقضّي وقته؛ لأنّ اللطف هو ما يدعو إلى الفعل ويقتضي اختيار الفعل عند المعرفة بحاله، فإذا لم يصحّ من المُكلَّف إيجاد الفعل لم يكن لذلك معنى. فقد صحَّ أنّ الأمر والإرادة يجب تقدّمهما الفعلَ لا محالة. (مغ١١، ٣٠١، ١٦)

- أمّا الأمر فإنّه لا يَحسُن في حال الفعل البتّة، ويفارق الإرادة في الوجه الذي حكمنا بحسنها، وإن وُجدت في حال الفعل. ويبيّن ما قلناه أنّ الأمر في الشاهد لا يحسن إلّا إذا تقدّم وقتَ الفعل، ومتى أمر الآمر منّا غيره بالفعل في حال (الفعل) عُدّ عابثًا، فكذلك القول في أمره -تعالى- . (مغ١١، ٣٠٢، ٦)

- في حُسن تقدّم الأمر حال الفعل بأوقات كثيرة. إعلم أنّ في الناس من يقول بقولنا في أنّ الأمر لا بدّ من أن يتقدَّم وقت الفعل، لكنّه امتنع من تقدّمه الأوقات الكثيرة، وظنّ أنّه يلزمه على ذلك أن يكون مأمورًا بما لا سبيل له إلى فعله، وأن يكون مأمورًا في حال هو فيها عاجز أو معدوم أو غير قادر، أو أنّه يلزم عليه أن يكون عَبَثًا إذا تقدّم الأوقاتَ الكثيرة. والأصل في ذلك عندنا أنّه لا بدّ من أن يتقدّم القَدْر الذي يحصل به العرض من صحّة الاستدلال به على حال الفعل، أو صحَّة كونه لُطْفًا وداعيًا. ولسنا نجد في ذلك حالًا؛ لأنّ ضبط ذلك يتعذّر على المكلّف؛ لأنّه لا يتمكّن من معرفة الأوقات جزءًا جزءًا على التفصيل، وإنّما

نطلق القول فنقول: يجب تقدّمه بوقت واحد، نريد به الإبانة عن وجوب تقدّمه من غير قصد منّا إلى كلّ الأوقات في ذلك. وأمّا تقدُّمه الأوقات الكثيرة فإنّما يحسن إذا حصل فيه معنى زائد؛ على ما ذكرناه، ونعلم أنّ ذلك المعنى كان لا يحصل لولا تقدّمه، فيحسن لأجل ذلك. وهذا نحو أن يعلم - تعالى - أن تقدُّم الأمر مصلحة لقوم يتحمّلونه ويؤدّونه إلى المخاطب في المستقبل، فيحسن لأجل ذلك تقدُّمه. (مغ١١، ٣٠٤، ٣)

- قد بيَّن شيخنا أبو علي - رحمه الله - أنّ الأمر لا بدّ من أن يتقدَّم الفعل بأوقات إذا كان أمرًا بالمتضادّات المخيَّر فيها، وبناه على قوله: إن إرادة الضِدّين تتضادّ، فقال: لا بدّ من أن يكون مريدًا منه أحد الضدّين في الأوّل أن يفعله في الثالث، ولا يكره منه الضدّ الآخر، ويريدَ منه في الثاني منه أن يفعل في الثالث الضِدّ الآخر و(لا يكره) غيرهما إن كان لهما ضِدّ ثالث وهذا يوجب تقدّم الإرادة بأكثر من وقت واحد، وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - يجيز تقدّمه بوقت واحد على قوله بأنّ إرادة الضدّين لا تتضادّ. وليس الذي جوّزناه في تقديم الأمر مِن مَنْعنا أن يقدّم - تعالى - خَلْق الجماد بسبيل؛ لأنّا إنّما نمنع من ذلك لأنّه - تعالى - ممّن لا يخشى الفَوْت، فإذا علم أنّه لا حَيّ ينتفع بذلك الجماد قبح تقديمه: لأنّه عَبَثٌ. (مغ١١، ٣٠٥، ١٤)

- إنّ قول موسى عليه السلام: تمسّكوا بشريعتي أبدًا، لا يمنع مما ذكرناه، لأنّا قد دللنا أن الأمر، وإن اقترن به لفظ التأبيد فإنّه لا يمنع من ورود النهي بعده، ومن جواز إزالة التعبّد. (مغ١٦، ١٢٢، ١٩)

- إنّ الأمر يفيد فائدة الخبر، فلا فرق بين أن يقول: افعلوا كيت وكيت، وبين أن يقول في ذلك: إنّه واجب لازم، إذا كان الأمر إلزامًا. (مغ١٦، ١٢٣، ٥)

- إنّ الأمر إنّما يكون أمرًا لإرادة، فإذا كان عامًّا صار متناولًا للأفعال الكثيرة، فلا بدّ من إرادات بعددها، وكذلك القول فيما به يصير نهيًا من الكراهات، وفارق حال الأمر والنهي في هذا الوجه لِحال الخبر. (مغ١٧، ٢٠، ٨)

- إنّ الأمر إنّما يكون خطابًا لقوم بأن يتناول الفعل من كل واحد منهم، فهو في كونه خطابًا تابع به للمأمور به. . يبيّن ذلك: أنه لا يجوز أن يريد المأمور من عشرة ولا يكون مخاطبًا لهم، وقد يكون مخاطبًا لهم بذلك على طريق الأداء، لا على جهة التكليف وإن لم يرد الفعل منهم، فصار كونه خطابًا تابعًا لإرادة الفعل منهم لا محالة، فمتى أراد ذلك فقد أغنى عن قصد زائد في كونه خطابًا لهم، ومتى لم يُرِد الفعل منهم احتاج إلى قصد زائد يصير به خطابًا لجماعتهم، ثم ينظر في الوجه الذي قصد إليه، وإن كان على طريقة الخبر كفى فيه قصد واحد، وإن كان على طريقة التكليف فالحكم ما قدّمناه، فصار كونه خطابًا للمكلّفين لا يكون إلّا تابعًا، على

ما قدّمناه. (مغ١٧، ٢٠، ١٤)

- إنّ الخبر عن شيخنا "أبي علي" رحمه الله، يفتقر إلى إرادتين لا بدّ منهما، والأمر إلى ثلاث إرادات: إحداهما في الخبر إرادة إحداثه؛ والأخرى إرادة الإخبار به عمّا هو خبر عنه. وإحداها في الأمر إرادة إحداثه؛ والثانية إرادة إحداثه أمرًا لمن هو أمر له، والثالثة إرادة المأمور به. وعند شيخنا "أبي هاشم" رحمه الله، إرادة إحداثه خبرًا عمّا هو خبر عنه تغني عن إرادة إحداثه، فالذي لا بدّ منه في كونه خبرًا هو هذه الإرادة، وكذلك يقول في الأمر إنّ إرادة إحداثه أمرًا لمن هو أمر له تغني عن إرادة إحداثه فيكفي في كونه أمرًا هذه الإرادة، وإرادة المأمور به فقط. (مغ١٧، ٢٢، ٦)

- الفقهاء يقولون في لفظ الأمر: إنّه نهيٌ وتهديد، وهذا توسّع لأنّ الأمر لا يكون نهيًا، ولا لفظ النهي يكون لفظًا للأمر، وإنّما المراد بذلك أنّ الأمر يراد به بالنهي فيفيد فائدة النهي، ويكون مستعملًا في ذلك على طريقة التوسّع، كما يذكر الشيء ويراد به غيره، كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢) إلى غير ذلك، لأنّه إذا جاز في اللفظ الموضوع لشيء أن يراد به غيره لم يمتنع أن يراد بالكلمة بعض ما تتناوله مع غيره على جهة المجاز، وهذا موجود في اللغة، على ما قدّمناه في باب العموم. (مغ١٧، ٢٥، ١٥)

- إنّما يكون أمرًا بإرادة المأمور به، وأنّه لا بدّ من ذلك في كونه أمرًا، ولا بدّ أيضًا من أن يريد الآمر إحداث الأمر، خطابًا للمأمور. (مغ١٧، ١٠٧، ٥)

- الذي يفيده الأمر من كل آمر هو: ما لا يكون آمرًا إلّا به، وهو إفادة المأمور به، ولذلك يصحّ أن يكون أمرًا بالحسن، والواجب، من حيث صحّ أن يريد جميع ذلك، ولذلك يصحّ أن يأمر بما لا يجوز أن يراد. وهذا أحد ما تبيّن أنّه لا يكون أمرًا إلّا بإرادة المأمور به، ومتى ورد الأمر من الحكيم فإنّه يدلّ على ذلك ومن حقّه أن لا يريد إلّا الحسن، فلا بدّ من كون ما أمر به حسنًا، فإن كان الحكيم مكلِّفًا، أو رسولًا للمكلِّف فلا بدّ فيما أمر به من أن يكون ندبًا وموجبًا، لأنّه لا يحسن أن يريد على هذا الحدّ إلّا ما هذا حاله. (مغ١٧، ١٠٧، ٨)

أمر بالمعروف

- إعلم أنّ بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقًا من حيث أنّ في الأمر بالمعروف يكفي مجرّد الأمر به، ولا يلزمنا حمل من ضيّعه عليه، حتى ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملًا، وليس كذلك النهي عن المنكر فإنّه لا يكفي فيه مجرّد النهي عن استكمال الشرائط، حتى نمنعه منعًا، ولهذا فلو ظفرنا بشارب خمر وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك، فإنّ الواجب علينا أن ننهاه بالقول الليّن، فإن لم ينته خشّنا له القول، فإن لم ينته ضربناه، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك. (شرح،

٧٤٤، ١٣)

أمر بالمعروف ونهي عن المنكر

- اعلم أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين: أحدهما ما لا يقوم به إلّا الأئمة، والثاني ما يقوم به كافة الناس. أمّا ما لا يقوم به إلّا الأئمة؛ فذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام، وسدّ الثغور، وتنفيذالجيوش، وتولية القضاة والأمراء، وما أشبه ذلك. وأمّا ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس، فهو كشرب الخمر، والسرقة والزنا، وما أشبه ذلك، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى. وأعلم أنّ المقصود في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر. فإذا ارتفع هذا الفرض ببعض المُكلّفين سقط عن الباقين، فلهذا قلنا: إنّه من فروض الكفايات، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك. (شرح، ١٤٨، ٩)

أمر ونهي

- إنّ الملجأ إلى الفعل لا يختاره لحسنه في عقله، وإنّما يختاره لوجه الإلجاء، وكذلك الملجأ إلى أن لا يفعله، لأنّه لا يعدل عنه قبحه في عقله، لكن لوجه الإلجاء، فقد صار زوال الإلجاء الداخل في وجه التمكين، من حيث بيّناه، وكذلك حصول الشهوة والدواعي المتردّدة لاحتقان بالتمكين، لأنّه لا يصحّ أن يفعل على الوجه الذي كُلّف إلّا معهما أو مع أحدهما، لأنّ المشقّة والكلفة لا تحصل إلّا بهما، أو بما يجري مجراهما، فهذا الشرط جامع لما يتناوله الأمر والنهي، ثم يختصّ الأمر بأن يكون ما تناوله حسنًا وصلاحًا، إما على وجه يقتضي كونه نفلًا، أو على وجه يقتضي كونه واجبًا، إذا كان من باب الشرعيات، التي تعرف بالأمر أو الإيجاب؛ ويختصّ النهي بأن يتناول ما يكون قبيحًا، ويكون وجه قبحه كونه فسادًا، أو مانعًا من الصلاح على ما بيّناه من قبل. (مغ١٦، ٧١، ١٣)

أمور مستحقة على الأفعال

- كما أنّ السَبَب يوجب المُسَبّب إذا احتمله المحل، ولا يوجب إذا لم يحتمله. فإذا صحّ ذلك في الموجبات، لم يمتنع مثله في الأمور المستحقّة على الأفعال، لأنّها لا تكون علّة فيما يستحقّ بها على سبيل الإيجاب. ولذلك يحصل القبيح من الصبيّ ولا يستحقّ به الذمّ. وقد يقع من العاقل. ولا يستحقّ ذلك به لمانع نحو طاعات عظيمة تقارنه، أو تقدّم توبه. فقد صحّ مفارقته في هذا الباب العلل الموجبة. (مغ٨، ١٦٩، ١٥)

أنبياء

- قال شيوخنا: لا يجوز على الأنبياء، عليهم السلام، في الخلقة والأخلاق، ما ينفِّر، كما لا يجوز ذلك في الأفعال. (مغ١٥، ٣١٢، ٤)

إنتصاف

- الإنتصاف هو أن تأخذ للمظلوم من الظالم حقّه، لا أن يتفضّل الله على الظالم ليأخذ منه المظلوم؛ وعلى هذا فإنّ قاضي بلدة إذا سارع إليه خصمان فأراد القاضي الانتصاف منهما فإنّه يأخذ الحقّ من المُستحَقّ عليه ويضعه في المُستحِقّ، فأمّا أن يوفّر ذلك من كيسه على المُستحِقّ دون أن يتعرّف للمُستحَقّ عليه فإنّه لا يكون منتصفًا. (شرح، ٥٠٥، ١٣)
- إنّه تعالى ينقل عن الظالم القَدْر الذي يستحقّه المظلوم عليه من المنافع فيكون منتصفًا له منه؛ لأنّه تعالى إنّما ينتصف للمظلوم لاستيفاء حقّه. وإذا كان ما ذكرناه يتضمّن استيفاءه فيجب أن يكون هو الإنتصاف. (مغ١٣، ٥٣٠، ٥)
- إنّ الإنتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب وإنّما يقع بنقل الأعواض. (مغ١٣، ٥٤٥، ٢)

إنجيل

- إعلم رحمك الله، أن هذه الطوائف الثلاث (الملكية، النسطورية، اليعقوبية) من النصارى لا تعتقد أن الله أنزل على المسيح إنجيلًا ولا كتابًا بوجه من الوجوه، بل عندهم أنّ المسيح خلق الأنبياء وأنزل عليهم الكتب، وأرسل إليهم الملائكة. وإنّما معهم أربعة أناجيل لأربعة نفر، كتب كل واحد منهم إنجيله في زمانه، وجاء من بعده فما رضي إنجيل غيره، وكان إنجيله أولى. وهم يتّفقون في مواضع ويختلفون في مواضع، وفي بعضها ما ليس في بعض، وهي حكايات قوم رجال ونساء من اليهود والروم وغيرهم أنهم قالوا كذا، وفعلوا كذا، وفيها من المحال والباطل والسخف والكذب الظاهر والتناقض البيّن شيء كثير. وقد تتبعه الناس وأفردوه، وإذا قرأه المتأمّل عرف ذلك. وفيها شيء من كلام المسيح ووصاياه وأخباره قليل. فإنجيل منها عمله يوحنا، وإنجيل منها عمله متى، ثم جاء بعدهما مرقس فما رضي بإنجيليهما، ثم جاء بعدهم لوقا فما رضي بتلك الأناجيل فعمل إنجيلًا آخر، وكان عند كل واحد من هؤلاء أن صاحبه الذي تقدّم وعمل إنجيلًا أنه قد ضبط أشياء وأخلّ بأشياء، وغيره أعرف وأضبط. ولو كان من قبله قد ضبط وأصاب لما احتاج أن يعمل هو إنجيلًا آخر غير إنجيل صاحبه، وليس أحد هذه الأناجيل شرحًا للآخر، كما يشرح من تأخّر كتاب من تقدّم فيحكي كلامه على وجهه ثم يشرحه. فاعرف هذا وإنما وضعه لأن غيره قد قصّر. (تث١، ١٥٤، ١٩)

إنحصار مقدورنا

- قد عرفنا صحّة كون أحدنا قادرًا في حال بقائه على وجه تتجدّد له هذه الصفة كما يصحّ أن يكون عليها في حال الحدوث. ويلزم على هذا القول أيضًا نحو ما تقدّم لأنّا نقول: كان ينبغي أن لا يقع التفاضُل بين القادرين في كثرة المقدور وقلّته لأنّ الجاعل في كِلا الحالين قد جعل هذه

الجملة قادرة. ولا يمكن أن يجعل انحصار المقدور معلّقًا على انحصار الصفة، لأنّا قد عرفنا أنّ القديم تعالى له بكونه قادرًا صفة واحدة، ومع هذا فليس ينحصر مقدوره، فيجب أن يكون سبب انحصار مقدورنا استناد هذه الصفة إلى القدرة. (مجم٢، ٢٤، ١٥)

إنسان

- إعلم أنّ الإنسان هو الجملة التي نشاهدها لا أنّه شيء خارج عنها أو شيء يداخلها، على ضروب كثيرة من الاختلاف بين الناس فيه. (مجم٢، ٢٤١، ٣)

- قد نطق السمع أيضًا بهذه الجملة في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ (المؤمنون: ١٢) إلى آخر هذه الآيات. فنصّ على أنّ الإنسان هو الذي يتردّد بين هذه الأحوال فيكون عَلَقة ومُضْغة وعَظْمًا قد كسى لحمًا إلى ما أشبه ذلك، ولن تتمّ هذه الأوصاف إلّا في الجملة التي نشاهدها دون ما ذهب إليه مَن يخالفنا فيه. (مجم٢، ٢٤٢، ١٤)

- إنّ الإنسان الفاعل لو كان هذه الجملة وهي لا تفعل في جميع أجزائها الفعل لكان قد خرج عن أن يكون فاعلًا، فأثبت الإنسان غير هذه الجملة. ولم يصحّ عنده (معمّر) أن يكون لبعض الأعضاء من الاختصاص في كونه فاعلًا إلّا ما لبعض، فخرج عن القول بأنّ الإنسان هو هذه الجملة أو شيء في هذه الجملة. (مجم٢، ٢٤٤، ٧)

- ذهب آخرون إلى أنّ الإنسان وإن لم يكن هذه الجملة فله بالجملة تعلّق. واختلفوا، ففيهم مَن جعله رُوحًا في القلب لا يدخل تحت الإدراك، على ما حكاه في الكتاب عن الأسواريّ. وحُكي عن آخرين أنّهم جعلوه جزءًا لا يتجزّأ وجعلوا محلّه القلب، وهو مذهب الفُوَطيّ. وزعم هؤلاء أنّ الذي في القلب يسخّر هذه الجملة. وقريبٌ من ذلك يُحكَى عن معمّر. وحُكي عن ابن الراوندي أنّه كان يرى أنّ الإنسان شيء في القلب والجوارحُ مسخَّرة له تُقدِم بإقدامه وتُمسِك بإمساكه، وأنّه أثبت في البدن أرواحًا كثيرة وإليها يرجع الحسّ والإدراك والتألّم. ولا تثبت القدرة في شيء من المحالّ إلّا في القلب، فلذلك صارت الجوارح مسخّرة له خاصّة. (مجم٢، ٢٤٤، ١٨)

- ثم قال رحمه الله: وهرب بعضهم عن هذه المقالات في الإنسان إلى مذاهب أُخر. فمن جُملتها ما قاله النظّام إنّ الإنسان روح بسيطة قد تشابكت هذا الجسد. ويرجع بالمشابكة إلى المداخلة التي يجوّزها في الأجسام. ثم زعم أنّ هذا الروح هو الحياة. وكان عنده أنّ الحياة ليست عرضًا من الأعراض، فأثبت أحدنا حيًّا لنفسه. وكذلك الحال في القادر والعالم. وجعل هذه الجملة في حكم القالب لتلك الروح البسيطة. فشابه مذهبُه مذهب القائلين بالتناسُخ لكنّه لم يجوّز أن تنتقل الروح في الهياكل على ما جوّزه أهل التناسخ. وإنّما تمّ له هذه الجملة لاعتقاده اختلاف

الأجسام فجعل بعضها بصفة الحياة التي نُثبتها عرضًا، لمّا نفى أن يكون هاهنا من الأعراض غير الحركة. حتى إذا قيل له: فلِمَ صار ما جعلته روحًا هو الإنسان دون غيره، وهلّا صحّ فيما هو من جنس الأجسام الأخر أن يجوز كونه حيًّا؟ قال عند ذلك: إنّ هذا الحيّ الذي يصحّ كونه حيًّا مخالفًا في الجنس لغيره الذي لا يصحّ كونه حيًّا. فلهذا خصّصتُ هذه القضية بما جعلتُه روحًا دون الأجسام الكثيفة وخصّصتُه بما هو باطن في هذا الجسد دون نفس الجسد. (مجم٢، ٢٤٦، ١٥)

- حكى رحمه الله قول من يقول إنّ الإنسان هو جسم رقيق مُشتاب في هذا الكثيف متشكّل بشكله حتى يكون في كل عضو من أعضائه شيء مما قد جعله إنسانًا. فإذا قطع عضو من أعضائه تقلّص عنه ما فيه، فإذا امتنع التقلُّص مات. وهذه طريقة سلكها أبو بكر الإخشيذ، وقد ذهب غيره قبله إليه. (مجم٢، ٢٤٨، ١٥)

- حكى قول مَن يقول إنّ الإنسان هو هذا الجسد الظاهر وما فيه من الروح فجعلوا الإنسان مجموع الأمرين، على ما حُكي عن بشر بن المعتمر. وحُكي عن هشام بن الحكم أنّه قال بمثل ذلك، لكنّه خالفه من حيث انّ بشر بن المعتمر يقول: هما حيّان أعني الجسد الظاهر والروح، وقال هشام إنّ الجسد موات والروح هو المدرِك الحي. وكأنّهم رأوا أنّه لا يتمّ كونه حيًّا إلّا بالأمرين فجمعوا بينهما. (مجم٢، ٢٥٠، ١)

- يُحدّ الإنسان بأنّه هذه الجملة المبنية هذا الضرب من البِنْية؛ ولذلك ينبه - عند ذكر حال القادر - على الحكم الموجب عنه؛ لأنّه ينكشف به المراد، فنقول: هو الذي يختصّ بالصفة التي معها يصحّ الفعل منه مع السلامة. (مغ٧، ١٣، ٨)

- ذكر الخلاف في الإنسان: حَكى أبو القاسم البَلَخيّ - رحمه الله - عن أبي الهُذَيل - رحمه الله - أنّه: هذا الجَسَد الظاهر المرئيّ الآكل الشارب، وحياته غيره. ويجوز أن تكون الحياة عَرَضًا، ويجوز أن تكون جِسمًا. وحُكي عن النَظّام أنّه: الروح، وهو الحياة المشابِكة لهذا الجَسَد، وأنّه في الجَسَد على جهة المداخَلة، وهو جوهر واحد غير مختلِف ولا متضادّ، وهو قويّ حَيّ عالم بذاته. وحُكي عن بِشر بن المعتمِر أنّه: هذا الجَسَد الظاهر والروح الذي يَحيا به، وهما بمجموعهما حَيّان. هكذا حَكَى عنه زُرْقان. وقال أبو الحسين عنه: إن البَدَن هو الحيّ بالروح، والروح عنده هي الحياة، والإنسان هو البَدَن وحُكي زُرْقان عن هشام بن الحكم في الإنسان مثلَ قول بَشْر، لكنّه يزعم أنّ الجسد مَوَات، والروح هو الفعَّال المدرِك للأشياء، وهو نور من الأنوار. وحكى ابن الرونديّ عن هشام مثل قول إبراهيم النظّام. وحَكَى عن هشام بن عَمْرو مثل قول بِشْر بن المعتمر، لكنّه كان يجعل الأعراض التي لا يكون الإنسان إلّا بها من أحد قسميّ الإنسان. وحكى ابن الرونديّ عن ضِرَار أنّ الإنسان

هو هذا الجسم الذي هو أعراض مجتمعة. وعن مَعْمَر أنّه عَين من الأعيان لا يجوز عليه الانقسام، وأنّه ليس بذي بعض ولا كلّ، ولا يجوز عليه التحرّك ولا السكون ولا سائر ما توصَف به الأجسام، ولا يحتاج إلى مكان يتمكّن فيه أو يُحلّه، وأنّه يدبّر هذا البدن ويحرّكه ويسكّنه، ولا يُرَى. وقال عليّ الأسواريّ: الإنسان هو ما في القلب من الروح، ولا يُرَى. وحكي عن الفُوَطي أنّ الإنسان جُزء لا يتجزّأ، ومحلُّه القلب. وقال ابن الرَّوَنْدِيّ: هو شيء واحد في الحقيقة، وهو في القلب. وحَكَى غسّان عن النجّار وأصحابه أنّه الأجزاء المجتمعة التي هي الجسم والروح جميعًا. وزعم ابن الرونديّ في أول كتابه أنّ الإنسان المختارَ المأمور المنهيّ هو ما في القلب. وذكر في تضاعيف كلامه أنّ الجوارح مسخَّرة له، لا تُقْدِم إلّا بعد إقدامه، ولا تُمْسِك إلّا بعد إمساكه. قال: وفي البدن أرواح حيَّة تحسّ وتألم، ولو وجد فيها قدرة لزال عنها التسخير. (مغ١١، ٣١٠، ٤)

- الذي يقوله شيوخنا في هذا الباب أنّ الحيّ القادر هو هذا الشخص المبنيّ هذه البِنْية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان، وهو الذي يتوجّه إليه الأمر والنهي والذمّ والمدح، وإن كان لا يكون حيًّا قادرًا إلّا لمعاني فيه، لكن ذلك لا يدخل تحت الحَدّ ولا يحصل من جملة الحيّ إلّا ما حلَّه الحياةُ دون غيره. وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - حاكيًا عن الشيخ أبي عليّ - رحمه الله - : إنّ العَظْم والشَعَر ليسا من جُمْلة الحَيّ؛ لأنّه لا يألم بقطعهما. وجوّز أبو هاشم - رحمه الله - أن يكون في بعض العَظْم حياة ويكون من جملة الإنسان ولذلك يجد الإنسان الخَدَر والضَرَس في سِنّه، ويزول عنه الوجه عند قلع الضِرْس، كذلك يجد الإنسان الوَهْى في العَظْم، ويقال: إنّ النِقْرِس هو تصدُّع العَظْم. وأمّا الدم والروح فلا حياة فيهما عندهما جميعًا، وكذلك الشَعَر. وقال في البغداديّات: إن المتكلّمين يسمّون القادر الحيّ: الإنسان، ويلقّبون الكلام في ذلك بأنّه كلام في الإنسان، وإن كان الحيّ من البهائم ليس بإنسان، ومرادهم هو الحيّ، إنسانًا كان أو بهيمة. والمتفلسفون يسمّونه نَفْسًا، ويضعون الكلام في ذلك في النفس، والعبارة تختلف دون المقصد. قال: والذي نقوله إنّ الحيّ هو هذا الشخص. وقال في غير موضع: إنّ الإنسان هو الأجزاء المبنيَّة، دون البِنْية والصورة. ولا يجري هذا الإسم عليه إلّا على ما كان من لحم ودم وإن لم يكن حَيًّا. وقد قال أبو عليّ - رحمه الله - : قد يقال: إنسان من طين. قال: ويبعد أن يوصف الصَنَم وإن كان على صورة الإنسان أنّه نسان لمّا لم يكن لحمًا ودمًا. فلا بدّ مع كونه مبْنيًّا، من لحم ودم. (مغ١١، ٣١٢، ٥)

- إنّ الإنسان هو الحيّ، هو هذا الشخص المبنيّ هذه البِنْية المخصوصة. (مغ١١، ٣٢١، ٣)

- أمّا شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - فإنّه يقول: لا يكون من جملة الإنسان إلّا ما هو من جملة الحيّ؛ وهي الأجزاء التي تحلُّها الحياة. فأمّا الشَعَر وكثير من العظم فليس من جملته؛ لأنّه لا يُدرِك به ولا يألم، ولأنّه وإن اتّصل به بمنزلة ما يلزَق بجسمه من الأجسام التي اتصالها به كانفصالها، في أنه ليس من جملة الحيّ القادر؛ ولا يختلفان جميعًا في أنّ الإنسان قد يوصف بذلك حيًّا كان أو ميتًا؛ لأنّه لا يقصد به الحياة أو الموت، وإنما نقصد به الصورة والبنية المخصوصتين في هذا القبيل دون غيره، وموته لا يخرجه من هذا القبيل، فيجب أن يوصف بهذه الصفة. فإذا صحَّت هذه الجملة فيجب أن يكون ما به صار إنسانًا هو الأعراض التي بمجموعها يصير بهذه الصفة المخصوصة دون غيرها ممّا لا مَدْخل له في هذا الباب. (مغ١١، ٣٦٤، ٩)

إنسان فاعل واحد

- إنّ الإنسان فاعل واحد من حيث اختصّ بأنّه قادرٌ واحدٌ ومريدٌ واحدٌ. ولذلك يتصرّف بإرادة واحدة، وبحسب علمه وإدراكه وآلاته. ولذلك يستحق الذمّ على قبيح فعله، والمدحَ على واجبه دون كل جزء منه؛ فصار من هذا الوجه بمنزلة الشيء الواحد. فلا يصحّ أن يقال في كل جزء منه أنّه فاعل، بل كل جزء منه في أنّه لا حظّ له فيما يختصّ الجملة بمنزلة الأجزاء البائية منه. ولذلك يجوز أن يفعل في غيره، كما يجوز أن يفعل في بعضه. وهذا يبطل الجهالة التي أصّلها السائل ورام بناء فعل من فاعلين عليها. (مغ٨، ١٥٥، ١)

أنفال

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ﴾ (الأنفال: ١) كيف يتعلّق الأنفال بالتقوى وإصلاح ذات البين. وجوابنا أنّ الأنفال التي ملكّها الله تعالى الرسول وأمره بوضعها في حقّها يحتاج فيها إلى أن يتّقوا الله وإلى أن يصلحوا ذات بينهم فيعدلوا عن الميل والحيف وأن يطيعوا الله ورسوله في الرضا بما يأتيه ومفارقة السخط وذلك نهاية في الأحكام، ثمّ وصف تعالى المؤمنين بما قال ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ١)، فقال ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ (الأنفال: ٢ - ٤)، فجعل من وصف المؤمن أنّه عند ذكر ربّه يوجل قلبه فيخاف من تقصير في عبادته ويرجو، وعند ذلك يصير المرء وجِلُ القلب، وعند تلاوة القرآن يزداد إيمانًا بالعلم به والعمل. ويتوكّل على ربّه فيما يحصل له من الدنيا وفيما يكسبه من المال فيطلبه بالوجه المباح، ولا يجزع إذا لم ينله بل يسير

على الحال فلا يتعدّاه فيحصل متوكّلًا، وليس التوكّل الكسل كما ظنّه بعضهم. ولذلك قال صلّى الله عليه وسلّم (لو توكّلتم على الله حقَّ توكُّله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خِماصًا وتروح بِطانًا) فجعلها متوكّلة، وإن طلبت وجعل من صفتهم إقامة الصلاة والإنفاق مما رزقوا وذلك يدلّ على أنّ الرزق لا يكون محرّمًا لأنّ الإنفاق من المحرّم، ليس من صفات المؤمنين، وكل ذلك يدلّ على أنّ الإيمان قول وعمل ويدخل فيه كل هذه الطاعات، وإن المؤمن لا يكون مؤمنًا إلّا بأن يقوم بحق العبادات، ومتى وقعت منه كبيرة خرج من أن يكون مؤمنًا. (تن، ١٥٧، ٤)

إنقطاع التكليف

- إعلم أنّ التكليف إذا كان الغرض به تعريض المُكلّف للثواب ثم عرفنا أنّ اقتران الثواب بالتكليف لا يصحّ فلا بدّ من انقطاع التكليف عن المُكلَّف لينتهي حاله إلى حدّ يصحّ توفير الثواب عليه فيه. ثم الكلام فيما به يحصل هذا الانقطاع من الإماتة والإفناء. (مجم٢، ٢٣٣، ٣)
- قد تقرر أنّه لا بدّ من انقطاع التكليف ليصحّ توفير الثواب على من يستحقّه إذ لو اتّصل التكليف لامتنع إيصال هذا الحقّ على الوجه الذي يستحقّ، لأنّ من شأن التكليف أن لا يخلو من مشقّة ومن شأن الثواب أن يخلص من كل ما يشوب. فلم يكن بدّ من أن ينقطع التكليف. ووجب أيضًا أن يكون انقطاعه عن حال الثواب على حدّ تزول معه طريقة الإلجاء وما يجري مجراه. ولا يكون كذلك إلّا بتراخٍ بين الحالين بعيد، لأنّه مهما اتّصل الثوابُ بالتكليف كان الذي يدعو المُكلَّف إلى فعل الطاعات ما يرجوه من النفع أو دفع الضرر فلا يكون فاعلًا لها للوجه الذي له وجبت. فحصل من هذه الجملة أنّه لا بدّ من انقطاع التكليف ومن أن يكون الانقطاع على هذا الحدّ من التراخي والتطاول. وقد كان يصحّ أن ينقطع التكليف عن المكلّف بفناء حياته أو بزوال عقله أو بحصوله خلل في بعض شروط تكليفه، لأنّ بكل ذلك يرتفع التكليف ويحصل الغرض الذي بيّناه. لكنّ الدلالة قد دلّت على أنّ التكليف آخرًا ينقطع بفناء الأجسام جملة فأوجبناه لأجل ذلك. ثم حكمنا بعد الفناء بالإعادة على الحدّ الذي يصحّ توفير الثواب على المُعاد. (مجم٢، ٢٨٥، ٤)
- إعلم أنّ الغرض بالتكليف تعريض المكلَّف للمنزلة العالية التي لا تُنال إلّا به؛ على ما بيّناه من قبل. وذلك يقتضي انقطاعه، لأنّه لو دام لم تَؤُل الحال بالإنسان إلى نيل المنزلة الملتمسة وذلك يوجب قبح التكليف. (مغ١١، ٥١٦، ١٥)
- إنّا وإن أوجبنا انقطاع التكليف فإنّا لا نوقّت ذلك، ولا يمتنع أن يجب الواجب على الجملة، وكذلك فلا يمتنع أن يقبح القبيح على هذا الوجه. وقد بيّنا في بعض المسائل أنّه إذا جاز أن يقبح منه - تعالى - لو خلق حياتين في محلّ واحد (أو مع إحداهما) لا بعينها فغير ممتنع مثله في

القبائح وغيرها. فإن صحّ أنّ إدامة التكليف في بعض الأوقات مَفْسدة قبحت إدامته في تلك الحال، ولا نريد بذلك أنّ الباقي يقبح، وإنّما نريد ما يحدث مما لا يتمّ التكليف إلّا به ومعه. فإذا لم يثبت ذلك في التكليف وجب في الجملة قطعه من غير تعيين بوقت. والقديم - تعالى - هو العالِم بما يتفضّل به في ذلك. (مغ١١، ٥١٧، ٨)

أهل الجنة

- إنّا نقول في أهل الجنّة إنّه لا يجوز أن يُكلِّفهم تعالى، لا لأنّه اضطرَّهم إلى المعرفة، لكن لثبوت الإلجاء من وجه آخر. وهو أنّه تعالى يعرفهم أنّهم لو حاولوا فعل القبيح لمنعوا منه ولحيل بينهم وبينه، فيصيرون عند ذلك ملجئين إلى أن لا يفعلوا القبائح، ويزول التكليف عنهم. وهذا الوجه لا يوجب حصوله لو اضطرّهم تعالى في دار الدنيا إلى المعرفة، وإذا لم يحصل ثَبَتَ الاضطرار وزال الإلجاء وصحّ التكليف. (مغ١٢، ٥٢٠، ٦)

أوامر الله

- إنّ أوامر الله تعالى تنقسم إلى ما يكون أمرًا على الإطلاق، وإلى ما يكون أمرًا بشرط. فالمأمور بالشيء على الإطلاق يلزمه ذلك الفعل في الحال؛ فأمّا المأمور به بشرط فإنّ ذلك الفعل إنّما يلزمه إذا حصل ذلك الشرط، والشرط في مثلنا أن يوجد ويحصل على صفة المكلّفين.

(شرح، ٤١٠، ١٣)

أول

- وبما قيل في قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣)، كيف يصحّ هذا الوصف لله تعالى مع تضادّه؟ وجوابنا أنّ المراد هو الأوّل لأنّه لا موجود إلّا موجود بعده، وهو الآخر لأنّه لا موجود إلّا ويفنيه فيبقى بعده وكلاهما في وصف الله تعالى صحيح. ومعنى قوله والظاهر أنه المقتدر القاهر من ظهور القوم على الفعل كقوله ﴿فَأَيَّدْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا۟ ظَٰهِرِينَ﴾ (الصف: ١٤)، ومعنى الباطن أنّه عالم بالسرائر وكل ذلك صحيح في أوصاف الله عزّ وجلّ، ويدلّ قوله ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾ على بطلان قول من يثبت لله تعالى علمًا وقدرة وحياة وقِدَمًا لأنّه لو ثبت ذلك لم يصحّ كونه أوّلًا، ويدلّ على أنّه تعالى يفني الخلق ليصحّ أن يكون آخرًا إذ الأدلّة قد دلّت على أن الجنة لا يفنى ثوابها. (تن، ٤١٥، ٤)
- أمّا الوصف له تعالى بأنّه أوّل فصحيح، وقد ورد الكتاب به في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ (الحديد: ٣) والمراد بذلك أنّه الموجود قبل كلّ موجود. (مغ٥، ٢٣٨، ١٨)

أول نعمة

- إنّ أوّل نعمة أنعم الله تعالى بها على الحي خَلْقُه إيّاه حيًّا لينفعه بذلك، واعتبرنا خلقه إيّاه حيًّا لينفعه لأنّه لو لم يخلقه لم يكن

مُنعِمًا عليه كما في المعدوم، ولو خلقه غير حيّ لم يكن مُنعِمًا عليه أيضًا كما في الجمادات، ولو خلقه حيًّا لا لينفعه بل ليضرّه لم يكن مُنعِمًا عليه أيضًا كما في الكفّار والفسّاق، إذا أعادهم للنار فإنّه لا يكون مُنعِمًا عليهم، وإن خلقهم أحياء، لمّا لم يخلقهم لينفعهم بل ليضرّهم، فلا بدّ من اعتبار هذه الوجوه الثلاثة: الخلق، والحياة، وأن يكون غرضه به نفعه. (شرح، ٨٣، ٥)

- ليس لأحد أن يقول، يجب أن يفعل تعالى إرادة خَلْق ذلك الحيّ لينفعه، وإلّا لم يحسن منه خلقه. ويستشهد على ذلك بما نقوله: من أنّ أوّل النعمة هو خلقه تعالى العبد حيًّا لكي ينفعه. وذلك لأنّه تعالى إذا خلق الخَلْق مع الأمر الذي يتنعّم به في الحال، ومع الشهوة التي معها يلتذّ، فقد حصل مُنعِمًا بمجرَّد ذلك، ولا يحتاج إلى القصد الذي سأل عنه، وإنّما يشرط ذلك في كون الحيّ يخلقه ويبقيه، فيصحّ أن يضرّه في المستقبل كما يصحّ أن ينفعه. فأمّا إذا بنى القول على ما قدّمناه فلا وجه لهذا الشرط. ولذلك قلنا: إنّ من أوصل إلى غيره نفعًا مخصوصًا فهو مُحسِن، وإن لم يقصد ذلك، بل لو كان ساهيًا عن ذلك لم يخرج الفعل من أن يكون حَسَنًا؛ لأنّ وجه حُسْنه لا يتعلّق بالقصد ولا الإرادة تؤثّر فيه، فإذا صحّ ذلك وجب القضاء بأنّ خَلْقه تعالى الحيّ مع الشهوة يكون حَسنًا وإن لم يرد ما سأل عنه السائل. وثبت أن إرادته لإيجاد ذلك إنّما يجب وجودها من حيث (ما) ذكرناه، لا لأنّها لو عُدمت لم يكن الفعل حَسَنًا. (مغ١١، ٧٣، ١٩)

أول الواجبات

- إنّ النظر في طريق معرفة الله تعالى أوّل الواجبات. (شرح، ٦٩، ١٣)

أول وآخر

- إن قيل: أليس التقدّم والتأخّر قد يستعمل في غير صفة الوجود، فهلّا قلتم: إنّ المراد بالآية أنّه الأوّل والآخِر في غير صفة الوجود؟ قيل له إنّ قولنا: أوّل وآخِر إذا أطلق لا يعقل منه إلا أنّه موجود قبل وجود غيره أو بعد وجود غيره. وإنّما يعقل منه غير ذلك إذا قُيِّد؛ كما أن قولنا: فوق وتحت إنّما يفيد الأماكن، ومتى قُيِّد صحّ أن يستفاد به غيره؛ كقوله - تعالى - : ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٧٦). (مغ١١، ٤٣٨، ١٠)

إيثار

- أمّا الاختيار فتارة يستعمل في الفعل المراد متى وقع لا على طريق الإلجاء والحمل، وتارة في نفس الإرادة، فلا بدّ من أن تكون هي والفعل جميعًا من قبل واحد وأن لا يثبت إلجاء وحمل. وقد يستعمل على طريق التجوّز في فعل الغير والحال في الإيثار يجري مجرى الحال في الاختيار في صحّة استعماله على الوجهين وفي صحّة التجوّز به في فعل الغير. (مجم١، ٢٩٧، ٢٢)

- أمّا الإيثار فهو إرادة الشيء الذي يختاره على غيره، وقد يقال إنّه آثر الشيء إذا فعله من غير منع. (مغ٦/٢، ٥٨، ٩)
- إنّ الإرادة لا تدعو إلى فعل القبيح، وإنّما يُفعل للداعي الذي له يُفعل المراد، لا أنّها داعية في الحقيقة؛ لأنّ من حق الداعي إلى الفعل أن يتقدّمه، والإرادة تقارن إذا كانت اختيارًا وإيثارًا. (مغ١١، ١١٩، ١٤)

إيجاب

- مثال الإيجاب، فهو كالهدايا، فإنّه لما كان تعالى الموجب لذبحها استحقّت العوض عليه تعالى، دوننا. (شرح، ٥٠٢، ١٩)
- إنّ الإيجاب لا يتبع المعرفة بحال الفعل بل يتبع الشرط والقول، وهذا بمنزلة ما نقوله: من أنّه تعالى إذا أباح الشيء فإنّما يعرّف المُكلَّف حسنه على وجه لو عرفه من دون إباحة القديم لكان مُباحًا له. وليس كذلك إباحة الواحد منّا غيره لدخول داره وأكل طعامه؛ لأنّ الإباحة تتبع في ذلك القول وما يجري مجراه. (مغ١١، ١٤٣، ١)
- إنّا لا نجوّز أن يكون الواجب واجبًا لموجب أوجبه على وجه، ويُجوّزه على وجه آخر؛ فكل واحد من هذين الوجهين معقول. فأمّا ما نأباه، فهو القول بأنّه لا صفة للواجب تجب لأجله، وأنّه إنّما يجب لأجل أمر أو اختيار مختار، لأنّ هذا الوجه فاسد عندنا على ما بيّناه في أول باب العدل. والذي نجيزه في هذا الباب أن يكون واجبًا بإيجابه تعالى من حيث أعلمنا وجوبَه ووَجهَ وجوبه، أو نصب لنا الدلالة على ذلك من حاله. وجعلنا بحيث يجب علينا الواجب ويقبح منّا القبيح، ونستحقّ فيهما المدح والذمّ والثواب والعقاب. وهذا معقول، وإنّما صرفنا الإيجاب إلى هذا الوجه لأنّه الدلالة قد دلّت على أنّ الواجب لا يكون واجبًا لعلّة هي الإيجاب، فيضاف وجوبه إلى فاعل علّته، كما نضيف تحرّك الجسم إلى فاعل الحركة. لأنّ ردّ الوديعة واجب لا لعلّة، وكذلك شكر المنعم، لكن لأنّهما ردّ للوديعة وشكر لمنعم؛ وكذلك القول في سائر الواجبات. (مغ١٢، ٤٨٩، ١٨)
- إعلم أنّ إيجابه تعالى الفعل، بأي كلام وقع، فإنّه لا يكون إلّا لمعنى الخبر؛ لأنّه إذا قال: أوجبت عليكم الحجّ، فهو كقوله: الحجُّ واجبٌ؛ لأنّه لا يقع إلّا هذا الموقع؛ لأنّ الإيجاب لِمَا ليس بواجب لا يصحّ. ولا يتعلّق ذلك بالإختيار. فأمّا الأمر والنهي فإنّهما يدلّان على الإرادة والكراهة؛ ثم يقع لهما، في الدلالة، حكم الخبر. فأمّا نفس الأمر والنهي فإنه لا يقع موقع الخبر إلّا بواسطة. (مغ١٥، ٦٠، ٩)
- الإباحة تتضمّن معنى الإرادة، وإن لم يجب في الحقيقة، فيما أباحه أن يكون مريدًا، لكنّه لا فرق بين أن يجب أن لا يكون كارهًا في أنه ينافي ما يقتضيه كونه كارهًا، وبين أن يجب أن يكون مريدًا، في منافاته لكونه كارهًا، فالحال واحدة، في التناقض؛ وكذلك القول في الإباحة

والإيجاب، لأن الحظر يتضمّن معنى الكراهة لتركه، والإباحة بالضدّ من ذلك، والإيجاب يتضمّن كونه مرادًا، والإباحة تتضمّن نفي ذلك. (مغ١٦، ٥٨، ١٨)

إيجاب حكم الإبتداء بالتفضّل

- أحد ما ذكروه أنّ التكليف لو حسُن لكان إنّما يحسن، لأنّه يؤدّي إلى استحقاق الثواب، والثواب لا يُستحقّ بأن يفعل الفاعلُ ما لزمه ووجب عليه، كما لا يستحقّ الشكر بذلك، وإنّما يستحقّه بالفعل الذي بمثله يُستحقّ الشكر. ولو كلّفه تعالى لوجب أن يقرِّر في عقله وجوب الواجبات، ولا يصحّ أن يستحقّ بفعله الثواب. وفي هذا إبطال حكمة التكليف، وإيجاب حكم الابتداء بالتفضّل. وهذا باطل؛ لأنّ وجوب الواجب لو أثّر في استحقاق الثواب به لوجب أن يؤثّر في استحقاق المدح به. ولو كان من حيث لا يستحقّ به الشكر يجب ألّا يُستحقّ به الثواب لوجب ألّا يستحقّ به المدح والتعظيم؛ لهذه العلة، وفساد ذلك يبيّن بطلان ما قاله. (مغ١١، ١٤٠، ٦)

إيجاب السبب

- إن إيجاب السَّبَب لما يُوجبه لا يختلف بالفاعِلين: الغرض بذلك الكلام على "أبي علي" لأنّه منه في هذه الأسباب إذا وُجدت من جهة الله تعالى أن تولِّد، وقال فيما يجعله متولّدًا عنها أن الله تعالى يَبْتَدِئ بإيجاده. وقد وافقنا في أنّها إذا وُجِدَتْ من قبلنا فإنّها تولّد. والدلالة على ما نقوله أنّ هذا السبب يُوَلِّد ما يولّد لما يرجع إليه لا لحال فاعله. ألا ترى أن الاعتماد يولّد من حيث اختصّ بجهة، ولهذا يولِّد الحركات وغيرها سواء كان فاعله مريدًا أو كارهًا وعالمًا أو غافلًا ساهيًا. وكذلك ما يوجد من التفريق في بدن الحي يُوَلِّد الألم لا محالة ولا يختلف بالفاعلين. وكذلك الحال في المجاوزة والتأليف المتولّد عنها. وإذا كان إنّما يولّد للوجه الذي ذكرناه فيجب أن تستوي فيه أحوال الفاعلين حتى إذا ولّد من فعلنا ولّد من فعل غيرنا، ولولا صحّة هذه الطريقة لجاز أن يولّد من فعل زيد ولا يولّد من فعل عمرو أو يولِّد من جهة مَن بالمشرق دون من بالمغرب، أو يولّد من أهل الدنيا دون أهل الآخرة، وقد عرفنا امتناع ذلك. (مجم١، ٤١٥، ١)

إيجاب الشيء

- إنّ إيجاب الشيء يتضمّن وجوبه في نفسه فينبغي أن لا يحسن لمجرّد الثواب، وإلّا لزم حُسن إيجاب النوافل لِما يُستحَقّ بها من ثواب. فإذا وجب أن يكون له وجه يجب لأجله ولم تمكن الإشارة في هذه الشرعيّات إلّا إلى كونها ألطافًا أو تروكًا للمفاسد والقبائح المنهى عنها، فيجب أن تثبت هذه الشرعيّات بالصفة التي بيّناها وإن كان لا بدّ من أن يلتزم تعالى بهذا الإيجاب ثوابًا يقع في مقابلة المشقّة التي أنزلها بالمكلّف. (مجم٢، ٣٨٩، ٨)

إيجاب العلة الحكم لغيرها

- إنّ إيجاب العلّة الحكم لغيرها يجب أن يكون موقوفًا على الدلالة. وكذلك كيفية اختصاصها بما هي عِلّة له؛ لأنّ إثباتها علّةً وإثبات أحكامها لا يُعلَم باضطرار. وإذا صحّ ذلك لم يمتنع في بعضها ألّا يكون عِلّة إلّا إذا حصلت فيما هي علّة له، وفي بعضها أن تكون علّة لما لا تحلُّه بأن تحلّ في بعضه، وفي بعضها أن تكون علّة وإن لم تحلّ في شيء أصلًا، وهذا كما نقوله للمجسِّمة: إنّ إثبات الأشياء لا يجب أن يجري على حَدّ واحد، بل يجب أن يكون موقوفًا على الدلالة. فإذا اقتضى الدليلُ إثبات قادر مخالف للأجسام وجب القول به، فكذلك القول في العِلّة: إنّ الدليل إذا اقتضى كون القدرة عِلّة في إيجاب كون الجملة قادرة فيجب القضاء بذلك فيها، وإن لم تكن حالّة في كلّ الجملة. وقد بيّنا من قبلُ الوجهَ في ذلك؛ لأنّه إذا ثبت أنّ الفعل يقع من الجملة بحَسب قصدها ودواعيها وجب أن تكون هي المختصّة بالصفة التي لا يصحّ منها الفعل. فإذا ثبت كون تلك الصفة موجَبة عن علّة لم يصحّ وجودها لا في محلّ لأنّه ليس بأن يوجب كونها قادرة بأولى من أن يوجب كون سائر الجمل قادرًا، ولا يجوز أن تكون موجودة في جسم منفصل منه لمثل هذه الدلالة، ولأنّه يؤدّي إلى كونها قدرة لقادرين. فإذا بطل كل ذلك وجب كونها حالّة في بعضه؛ لأنّ وجود الجزء الواحد من القُدَر في كل أجزائه مستحيل. وإذا صحّ ذلك فيها صارت أصلًا في بابها؛ كما أنّ الحركة أصل، فكما لا يجوز إبطال كون الحركة علّة لكون محلّها متحرّكًا فكذلك لا يجوز أن يبطل كون القدرة علّة في كون الجملة قادرة. (مغ١١، ٣٥٠، ٢٠)

إيجاب الفعل

- إذا كان الخاطر من قِبَله تعالى، فلا بدَّ من وروده على وجه تقتضيه الحكمة، لأنّه ميّزه عن فعل القبيح، فلا بدَّ من أن يفيد الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة. لأنّه تعالى كما لا يجوز أن يوجب ما لا وجه له يقتضي وجوبه، فكذلك لا يجوز أن يوجب الفعل لوجه لا يجب لأجله؛ لأنّ ذلك أجمع بمنزلة إيجاب ما ليس بواجب من القبيح وغيره. فليس يخلو الخاطر من أن يرد بإيجابهما فقط أو يرد بذلك وبذكر الوجه الذي له يجبان، لأنّه لا يجوز أن يرد بذكر وجه لا يجبان لأجله، لما ذكرناه من قبح ذلك. وقد علمنا أنّ إيجاب الفعل من غير بيان وجه وجوبه، إمّا بالتعريف وإمّا بنصب الدلالة، يقبح في عقول العقلاء. لأنّ أحدنا لو أوجب على غيره القعود أو القيام من غير أن يبيِّن الواجب في ذلك، لقبح ذلك منه، حتى إذا قُرن بذلك الوجه الذي له يجب حسن ذلك منه. فلو قال له: يجب ألا تأكل الطعام الذي لا تملكه، لَقُبح ذلك منه. وإن قرن إلى ذلك بأنّه مسموم أو أنّ هناك مضرّة تُوفي على النفع الذي فيه، لحسن ذلك

منه. فإذا ثبت ذلك، فالواجب في الحكمة أن يُخطر ببال المكلَّف الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة، وإلّا كان الإخطار قبيحًا. (مغ١٢، ٤٢٨، ١٨)

- إنّ إيجاب الفعل لا يحسن إلّا إذا اختصّ بوجه الوجوب، فأمّا لأنّه حسن فإنّه لا يحسن إيجابه. ألا ترى أنّه لا يحسن منه تعالى أن يوجب المعرفة بأحوال الناس، وإن كانت متى حصلت كانت حسنة؛ لأنّ العلم بأنّ زيدًا أكل وشرب أو أنّه طويل وأنّه من بني فلان، حسن؛ ومع ذلك لا يحسن منه تعالى أن يوجبه على كل حال، وكذلك القول في المباحات والنوافل. (مغ١٢، ٥٠٥، ١٠)

إيجاب الفعل على غيره

- إنّ الواحد منّا لو تمكّن من إيجاب الفعل على غيره، على الحدّ الذي يوجبه القديم، لحسن منه ذلك وإن لم يحصل الرضا، لكن ذلك متعذّر من جهات: منها أنّه غير قادر على أن يعرّف ويدلّ على الوجه الذي يفعله القديم تعالى. ومنها أنّه لا يتمكّن من إبانته على الوجه الذي يصحّ من القديم تعالى. ومنها أنّه لا يتمكّن من جعله على الصفات التي معها يستحقّ الثواب. ولذلك قلنا: إنّ الواحد منّا لو قدر من التعويض على الآلام على الحدّ الذي يقدر عليه القديم تعالى لحسن منه فعل ذلك بالبالغ، وإن لم يرض به على ما نبيّنه من بعد. (مغ١١، ١٤٣، ٦)

إيجاب قبيح

- قد بيّنا أنّه لا يمتنع أن يكون الإيجاب قبيحًا، وإن كان الواجب يجب عنده. ألا ترى أنّ المهدّد غيره بالقتل إن لم يعطه ماله، يلزمه عند ذلك دفع المال إذا خاف القتل وإن كان ماله وجب من التهدّد قبيح؟ فإذا صحّ ذلك، وجب أن نبيّن الوجه في حُسن الإيجاب، وإن كنّا قد بيّنا من قبل الوجه في وجوب النظر والمعرفة. والمعتمد في حسن إيجابهما، إذا ثبت حاجة المُكلّف إليهما وأنّهما لا يحصلان على وجه الاضطرار والإلجاء، أنّه قد ثبت أنّ ما عنده يكون المُكلَّف أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية. فلا بدّ من أن يفعله تعالى إن كان من فعله، أو يوجبه على المُكلَّف إذا كان من فعل المُكلَّف. وقد ثبت أنّ العلم بأنّ في الفعل نفعًا يدعوه إلى فعله، وإن علم أنّه مسموم أو ظنّ ذلك عند أمارة، دعاه إلى تركه. (مغ١٢، ٤٩٢، ٨)

إيجاب الموجب

- إعلم، أنّ الحُسن لا بدّ من أن يختصّ بوجه لأجله يحسن، على ما قدّمناه في مواضعه، وكذلك الواجب. وقد علمنا أنّ إيجاب الموجب كالمنفصل من وجوب الشيء في نفسه؛ فما يدلّ على أنّ النظر والمعرفة واجبان، لا يدلّ على حسن إيجاب الموجب لهما. لأنّا نرجع بالإيجاب إلى ما قدّمناه من الأعلام والأدلّة، فلا بدّ من بيان الوجه الذي له يحسن منه تعالى إيجابهما. (مغ١٢، ٤٩٢، ٤)

إيجاب النظر

- إنّه تعالى إذا أراد النظر من المكلّف، فلا بدّ من أن يريد المعرفة؛ وإذا أمر بأحدهما، فلا بدَّ من أن يأمر بالآخر. فالحكمة تقتضي أن إيجاب النظر يتضمّن إيجاب المعرفة، وأن إيجاب أحدهما غير إيجاب الآخر. لأن إعلام المكلَّف حال أحدهما غير إعلامه حال الآخر، وإرادة أحدهما غير إرادة الآخر. لكننا نعلم، لما قدّمناه، أنه تعالى لا بدّ من أن يوجب المعرفة ويريدها متى أوجب النظر وأراده. (مغ١٢، ٤٩٠، ١٠)
- في أنّ إيجاب النظر والمعرفة، هل يجب عليه تعالى أم يحسن ولا يجب؟ إعلم، أنّا قد بيّنا حسن إيجابه تعالى، فأمّا وجوب ذلك عليه فيجب أن يقال: إنّه سبحانه متى جعل المُكلَّف على الصفة التي بيّنا، أنّ مع كونه عليها لا بدّ من أن يُكلّفه. فإيجاب النظر والمعرفة واجب عليه تعالى، ومتى لم يجعله كذلك فهو غير واجب. ولذلك قلنا: إنّه من الباب الذي منيٍّ حَسُنَ وجب، ومتى لم يجب قَبُح؛ وفصّلنا القول فيه من قبل. (مغ١٢، ٥٠٧، ٥)

إيجاب النوافل

- لا يحسن منه تعالى إيجاب النوافل، وإن حسن منه إيجاب الألطاف. (مغ١٢، ٤٩٤، ٣)

إيقاع الفعل

- إعلم أنّه ذكر في الباب ما يحتاج إليه في إيقاع الفعل مجرّدًا وما يحتاج إليه في إيقاعه على وجه مخصوص. والأصل في ذلك أنّ الفعل قد يعرّى عن أن تكون له صفة زائدة على صفة جنسه وحدوثه وقد يختصّ بحكم زائد على ذلك. فما كان من الباب الأوّل فعلى ضربين. أحدهما يكفي فيه كون فاعله قادرًا إذا كان هناك محلّ وزالت الموانع عن القادر وصحّ منه إيقاعه في محلّ القدرة. والضرب الثاني لا يكفي كونه قادرًا مع ما ذكرناه من الشروط. وذلك كالإرادة والنظر، لأنّهما وإن كانا معدودين في أجناس الأفعال فلا بدّ من أن يختصّ الفاعل باعتقاد صحّة حدوث المراد وأن لا يكون ساهيًا عمّا يريده وعمّا ينظر فيه. فيفارق ذلك نوع الكون والاعتماد وما أشبههما من أفعال الجوارح أو جنس الاعتقاد وإن كان من أفعال القلوب. وكذلك الظنّ فهذا هو في أجناس الأفعال التي لا تقع على وجه زائد على ما يختصّ به في الحدوث وفي صفة جنسه. فأمّا ما يقع على وجه مخصوص فقد ثبتت الحاجة فيه إلى أمور، نحو العلم والآلة. فإنّ الكتابة وإن كان المرجع بها إلى التأليف فوقوعه على هذا الحدّ المخصوص لا بدّ من كونه فاعله عالمًا ولا بدّ له أيضًا من آلة مخصوصة، فتجري الحاجة إلى ذلك مجرى الحاجة إلى القدرة. (مجم٢، ١٥١، ٣)

إيمان

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ

ٱلْأَنفَالِۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْۖ﴾ (الأنفال: ١) كيف يتعلّق الأنفال بالتقوى وإصلاح ذات البين. وجوابنا أنّ الأنفال التي ملكّها الله تعالى الرسول وأمره بوضعها في حقّها يحتاج فيها إلى أن يتّقوا الله وإلى أن يصلحوا ذات بينهم فيعدلوا عن الميل والحيف وأن يطيعوا الله ورسوله في الرضا بما يأتيه ومفارقة السخط وذلك نهاية في الأحكام، ثمّ وصف تعالى المؤمنين بما قال ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ١)، فقال ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ (الأنفال: ٢ - ٤)، فجعل من وصف المؤمن أنّه عند ذكر ربّه يوجل قلبه فيخاف من تقصير في عبادته ويرجو، وعند ذلك يصير المرء وجِلُ القلب، وعند تلاوة القرآن يزداد إيمانًا بالعلم به والعمل. ويتوكّل على ربّه فيما يحصل له من الدنيا وفيما يكسبه من المال فيطلبه بالوجه المباح، ولا يجزع إذا لم ينله بل يسير على الحال فلا يتعدّاه فيحصل متوكّلًا، وليس التوكّل الكسل كما ظنّه بعضهم. ولذلك قال صلّى الله عليه وسلّم (لو توكّلتم على الله حقّ توكُّله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خِماصًا وتروح بِطانًا) فجعلها متوكّلة، وإن طلبت وجعل من صفتهم إقامة الصلاة والإنفاق مما رزقوا وذلك يدلُّ على أنّ الرزق لا يكون محرّمًا لأنّ الإنفاق من المحرّم، ليس من صفات المؤمنين، وكل ذلك يدلّ على أنّ الإيمان قول وعمل ويدخل فيه كل هذه الطاعات، وإن المؤمن لا يكون مؤمنًا إلّا بأن يقوم بحق العبادات، ومتى وقعت منه كبيرة خرج من أن يكون مؤمنًا. (تن، ١٥٨، ٢)

- بعض الناس، فرّق بين المؤمن والمسلم، واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤) فالله تعالى فصل بين الإيمان والإسلام، فلو كانا جميعًا بمعنى واحد لم يكن للفصل بينهما وجه. (شرح، ٧٠٧، ٨)
- إنّ الإيمان عند أبي علي وأبي هاشم عبارة عن أداء الطاعات الفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات، وعند أبي الهذيل عبارة عن أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات، وهو الصحيح من المذهب الذي اختاره قاضي القضاة. (شرح، ٧٠٧، ١٦)
- عند النجارية وجهم، أنّ الإيمان هو المعرفة بالقلب. (شرح، ٧٠٨، ١٧)
- عند الكراميّة أنّ الإيمان إنّما هو الإقرار باللسان. (شرح، ٧٠٩، ٤)
- ذهبت الأشعرية إلى أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب. (شرح، ٧٠٩، ٧)
- قال الشهرستاني: وقرّره بأن قال: الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا اجتمعت، سُمّي المرء مؤمنًا، وهو إسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير فلا

يستحقّ إسم المدح، فلا يُسمّى مؤمنًا، وليس هو بكافر أيضًا، لأنّ الشهادة، وبعض أعمال الخير، موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنّه، إذا خرج من الدنيا على كبيرة، من غير توبة، فهو من أهل النار خالدًا فيها، إذ ليس في الآخرة إلّا الفريقان: فريق في الجنّة، وفريق في السعير، لكنه يخفّف عليه العذاب، وتكون دركته فوق دركة الكفّار، وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد، بعد أن كان موافقًا له في العدل، وإنكار المعاني في صفات الله تعالى، ومن ثم، قلنا: وسمّوا بذلك منذ اعتزل واصل، وعمرو بن عبيد، حلقة الحسن، وقيل لقول قتادة وكان من أصحاب الحسن: "ما يصنع المعتزلة"، فكان تسميتهم بهذا الإسم. (فرق، ١١، ١)

- إنّ الإيمان عبارة عن الواجبات والطاعات، ولا يختصُّ القلب فقط. (متش٢، ٥١٥، ١٩)

- إن الإيمان كل واجب يلزم المكلّف القيام به، والواجب على بعض من المكلّفين أكثر من الواجب على غيره، فهو يزيد وينقص من هذا الوجه. (مخت، ٢٤٧، ٥)

- قال شيخنا أبو علي رحمه الله، إنّ الإيمان منه ما يقع على طريق الإلجاء والإكراه، ولا يستحقّ به فاعله ثوابًا، وذلك نحو ما أراده الله سبحانه بقوله: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ (الأنعام: ١٥٨) فبيَّن تعالى أنّهم عند مجيء الآيات يؤمنون على جهة الإلجاء، ولا يستحقّون به ثوابًا ولا نفعًا. وقال تعالى مخبرًا عن فرعون لما أدركه الغرق: ﴿قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝ ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ (يونس: ٩٠ - ٩١) فبيَّن أنّه لا يدفع إيمانه عند معاينة سبب الموت، وإنْ كان ما فعله منه إيمانًا. (مغ٦/٢، ٢٦٤، ٧)

ب

باطل

- قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ الأصل في الباطل أنّه المعدوم المنتفي. ولذلك يقال بَطَل الشيء، وعَدِم، وشُبّه ما لا يقع على وجه ينتفع به بالمعدوم. ثم تعورف استعمال ذلك فيه بالقبيح من حيث يضرّ ولا ينفع، يستعمل ذلك فيه، من حيث حلّ محلّ المعدوم، وما له نفع فيه. (مغ٦/١، ٢٩، ٣)

باطن

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣)، كيف يصحّ هذا الوصف لله تعالى مع تضادّه؟ وجوابنا أنّ المراد هو الأوّل لأنّه لا موجود إلّا موجود بعده، وهو الآخر لأنّه لا موجود إلّا ويفنيه فيبقى بعده وكلاهما في وصف الله تعالى صحيح. ومعنى قوله والظاهر أنه المقتدر القاهر من ظهور القوم على الفعل كقوله ﴿فَأَيَّدْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا۟ ظَٰهِرِينَ﴾ (الصف: ١٤)، ومعنى الباطن أنّه عالم بالسرائر وكل ذلك صحيح في أوصاف الله عزّ وجلّ، ويدلّ قوله ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾ على بطلان قول من يثبت لله تعالى علمًا وقدرة وحياة وقِدَمًا لأنّه لو ثبت ذلك لم يصحّ كونه أوّلًا، ويدلّ على أنّه تعالى يفني الخلق ليصحّ أن يكون آخرًا إذ الأدلّة قد دلّت على أن الجنة لا يفنى ثوابها. (تن، ٤١٥، ٧)

باقٍ

- يوصف، جلّ وعزّ، بأنّه باقٍ؛ ويراد به أنّه موجود وأنّ وجوده غير متجدّد؛ لأنّ هذه اللفظة تفيد هذا المعنى؛ وإنّما وضعوها للتفرقة بين الموجود الذي يتجدّد وجوده وبين الموجود الذي لا يتجدّد وجوده. (مغ٥، ٢٣٦، ١٥)
- إنّ فناء الجواهر لا يصحّ إلّا بضدّ قد ثبت أنّ الباقي لا ينتفي مع جواز الوجود عليه إلّا بضدّ، أو ببطلان ما يَحتاج إليه في الوجود أو البقاء؛ لأنّه متى لم يحدث ما ذكرناه لم يكن بأن ينتفي أولى منه بأن يبقى، ويستمرّ له الوجود. فإذا صحّ ذلك، وثبت في الجواهر أنّه يجوز البقاء عليها، وأنّه لا حال يشار إليها إلّا ويجوز أن تبقى إليه، وثبت أنّه لا يُحتاج في وجودها إلى غيرها؛ لأن الشيء إنّما يَحتاج في وجوده إلى غيره إذا كان حالًا فيه، فأمّا على خلاف هذا الوجه فإنّه لا يحتاج الشيء إلى غيره، وإن صحّ حاجة الشيء إلى غيره متى تعلّق الحكم الموجَب عنه بحكم غيره؛ كحاجة الإرادة إلى الاعتقاد. وقد علمنا أن هذه الوجوه مستحيلة على الجواهر؛ لأنّ الحلول عليها مستحيل، ويستحيل عليها أن توجب حكمًا لغيرها. فإذا صحّ ذلك ثبت أن انتفاءها لا يكون إلّا بضدّ.

(مغ١١، ٤٤١، ١٤)

بخل

- إنّه تعالى متفضّل بما خلق، جَوَّاد به، ولا يجب إذا كان قادرًا على ما لا يتناهى به أن يكون بخيلًا، لأنّ البخل هو منع الواجب، ولذلك يذمّ بالبخل، وهو تعالى مِمَّن لا يجب عليه في الابتداء فعل شيء، وإنّما يلزمه ذلك بعد التكليف من حيث اقتضى التكليف وجوبه عليه، ولا يجب كونه ضنينًا؛ لأنّ الضنين هو المستمسك بالشيء لمنفعة أو ما يجري مجراها، والقديم تعالى يستحيل ذلك عليه. (مغ١١، ١٢٧، ٧)

بداء

- أمّا البداء، فإنّه لا يكون بداء إلّا عند اعتبار أمور؛ نحو أن يكون المكلّف واحدًا والفعل واحدًا والوقت واحدًا والوجه واحدًا، ثم يرد الأمر بعد النهي أو النهي بعد الأمر؛ ومثاله أن يقول أحدنا لغلامه: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فاشتر اللحم، ثم يقول له: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتر اللحم، وإنّما يسمّى بداء لأنّه يقتضي أنّه قد ظهر له من حال اشتراء اللحم ما كان خافيًا عليه من قبل. والبداء، هو الظهور في اللغة، ولا بدّ من اعتبار هذه الأمور الأربعة التي ذكرناها، حتى لو تغاير واحد من هذه الأمور الأربعة خرج البداء عن أن يكون بداء، ألا ترى أنّه لو تغاير المكلّف فقال لأحد الغلامين مثل ما قلناه أو لا، وللغلام الثاني مثل ما قلناه ثانيًا، لم يكن من البداء في شيء؛ وهكذا لو تغاير الفعل أو الوقت أو الوجه، فمعلوم أنّه لو قال له: إذا زالت الشمس فاشتر اللحم، ثم قال بعده: ولا تشتر السمن والإقط، أو قال: إذا زالت الشمس فافعل الفعل الفلاني، ثم قال بعده: إذا أصبحت فلا تفعل الفعل، فإنّه لا يكون بداء البتّة لتغاير أحد هذه الوجوه الأربعة. (شرح، ٥٨٤، ١٨)

- إنّ الذي يدلّ على البداء أن يأمر الله جلّ وعزّ بنفس ما نهى عنه في وقت واحد على وجه واحد، وهذا مما لا نجيز البتّة وروده على ألسنة الأنبياء صلوات الله عليهم، ونسخ الشريعة أن يأمر الله تعالى بأمثال ما نهى عنه في المستقبل من أمثال ما أمر به في المستقبل، ومن حق الفعلين وإن كانا مثلين أن لا يمنع حسن أحدهما وقبح الآخر وجوب أحدهما وحظر الآخر، كما لا يمتنع ذلك في المعاملات والعلاجات مما حاله لا يكون دالًّا على البداء. (مخت، ٢٤١، ٧)

- إنّ البداء هو الظهور، ولذلك يقال: بدا لنا من هذا الأمر كيت وكيت، وبدا لنا الرأي. وقال الله عزّ وجلّ: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ (الزمر: ٤٧) ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُواْ﴾ (الجاثية: ٣٣) فإذا صحّ ذلك، وجب أن يكون البداء واقعًا في العلم. (مغ٦/ ٢، ١٧٥، ١٢)

- إنّا لا نجعل الأَجل إلّا الوقت الذي يُقتل

فيه. وقد علمنا أنّه لا يجب القضاء بأنّه كان يموت في تلك الحال لو لم يقتله القاتل، من حيث نقدر فنقول: كان يجوز لولا قَتْل القاتل له أن يكون الصلاح أن يعيش مدّة من الزمان، كما لا يجب مثل ذلك فيمن مات بالغرق والهدم وسائر الأسباب التي يجوز أن يعيش لو لم تحدث. وإنّما كان يجب البَدَاء لو خرج تعالى من أن يعلم بما كان عالمًا به، أو ظهر له ما لم يكن عالمًا به ووَجَد مِن فعله ما يقتضي ذلك فيه. وتجويزنا أن يعيش مدّة لو لم يقتله القاتل ليس ببَدَاء، ولا يدلّ عليه، فكيف يُمنع من ذلك لهذه العلّة، ولو جاز التعلّق بذلك فيما قال لجاز أن يقال فيمن مات ببعض الأسباب التي حدثت عند اختياره من غرق وهدم: إنّه يوجب البَدَاء لو جوّزنا أن يبقى بعد ذلك لو لم يختر ذلك السبب. (مغ١١، ٧، ٧)

- قد بيّنا أنّ البَدَاء هو الظهور، فمتى ظهر للحيّ من حال الشيء ما لم يكن ظاهرًا له، إمّا بأن يعلمه ولم يكن من قبل عالمًا به، أو بأن يظنّ وجه الصلاح فيه ولم يكن من قبل كذلك، وُصف بأنّه قد بدا له. ثم استعمله الناس في تغيّر العُزُوم والإرادات، فقيل لمن لا يثبت على عزم واحد: إنّه ذو بَدَوات، وقيل لمن يَعِد الشيء ولا يفعله مع سلامة الحال: إنّه قد بَدَا له. والأوّل هو الحقيقة، والثاني وصف بذلك تشبيهًا به من حيث يتضمّن تغيُّرُ العزم اختلاف حال العازم في العلم والظنّ. فإذا صحّت هذه الجملة، فالذي يدلّ على البَدَاء لو وقع من القديم تعالى في باب الأجل هو أن يريد تعالى تبقيته مدّة من الزمان وفعل ما معه يبقى ويحصل مكلّفًا وقتًا بعد وقت، ثم يكره تبقيته إلى انقضائه؛ لأنّ إرادته الثانية أو كراهته تقتضي أنّه قد علم من حاله في فساد التبقية، أو في أنّه ليس بصلاح ما لم يكن عالِمًا به. ويَجري ذلك في باب الدلالة على البَدَاء مجرى أن يأمر بالشيء وينهى عنه على وجه واحد. فهذا لا يصحّ عليه البتّة. فأمّا إرادته تبقية الإنسان مدّة ثم قطعه عن تلك المدّة أو تمكينه لغيره من قتله واخترامه فإنّ ذلك لا يدلّ على البَدَاء، وإن كنّا نعلم أنّه تعالى هو العالم بجميع ما ينزل بالعبد. ولأنّه لا يجوز أن يُكلّفه إلّا الأوقات التي يعلم أنّه يبقى فيها ممكّنًا لما دللنا عليه من قبل. ولو أنّه تعالى كتب في اللوح المحفوظ أنّ كل خلق يخلقه فسيعَمّره مدّة مخصوصة إن لم يقتطعه بعضُ القَتَلة عنها، وعلم أنّه سيُقتطع عن ذلك، فإنّه في حال القتل يموت، ولو لم يقتله القاتل لوجب أن تبقى الحالة إلى الثانية، لم يوجب ذلك فسادًا ولا دلّ على البَداء، وإنّما يمنع من جعل الوقت الثاني أجلًا لما بيّناه من قبل وإن كان لو سمّي بذلك مجازًا من حيث علم أنّ الموت إذا لم يحدث عند القتل فلا بدَّ من البقاء إلى الغاية الثانية لم يعترض على الذاهب إليه في هذا الباب. (مغ١١، ٢٥، ١١)

- إنّ البَدَاء ربما أفيد به انكشاف الشيء وظهوره، وهذا لا يصحّ على القديم

تعالى، لأنّه عالم بذاته؛ ومن جهة اللغة ربما أفيد به تجدّد علوم، وظنون، وهذا من جهة العرف صحيح، وربما أفيد به ما يدلّ على البداء من الأمر والنهي، إذا وقعًا على وجه مخصوص، وهذا لا يجوز، ولا يحسن، وإن كان يصحّ في القدرة، وليس أمر لا يحسن في الحكمة لا يصحّ في القدرة، لأنّ ذلك بمنزلة الظلم الذي يصحّ في قدرة الله تعالى، وإن كان لا يحسن في حكمته، ولا يقع؛ ولم يجب من حيث أحلنا فيه كونه محتاجًا، أو جاهلًا، أن نحيل وجود الظلم، بل أثبتناه قادرًا على ما لو وقع لكان ظلمًا، فكذلك نصفه بالقدرة، على ما لو وقع لدلّ على البداء، وإن كان لا يقع منه، ولسنا نعني بقولنا: إنّه يصحّ منه ما لو وقع لدلّ على البداء أنّه يدلّ على جواز البداء عليه، وإنّما نعني ما من شأنه في الشاهد أن يدلّ على البداء، نصفه بالقدرة عليه. (مغ١٦، ٥٩، ١٠)

- إنّ من حق العالم، الغني أن لا يأمر وينهي (وللفعل واحده)، بل الذي يدعوه إلى أن يأمر به كونه حسنًا ومصلحة، والذي يدعوه إلى أن ينهي عنه علمه بأنّه قبيح ومفسدة، ويفارق حاله في ذلك حال من لا يعرف ما يأمر به، وينهي عنه، وحال المحتاج الذي يأمر وينهي لأمر يرجع إلى نفعه، أو دفع الضرر عنه؛ وهذه الطريقة في الصحة بمنزلة ما نقول من أنّ العالم بقبح القبيح، وبأنّه غنى عنه لا يختاره، فإذا ثبت أنّه لا داعي له إلى الأمر والنهي، مع كونه عالمًا، إلّا ما ذكرناه، فلو نهى عن نفس ما أمر به ووقع هذا النهي لدلّ وقوعه على أنّه ليس بهذه الصفة، وخروجه عن هذه الصفة مع كونه غنيًّا ليس إلّا بأن يتغيّر حاله، في كونه عالمًا، وتغيُّر حاله ليس إلّا بأن يكشف النهي عن أنّه لم يكن عالمًا من قبل، بأنّه مصلحة ومع ذلك أمر به، أو أنّه خفي عنه الآن كونه مصلحة، فلذلك نهي عنه؛ وهذا هو معنى البداء، لأنّه الظهور، الذي لا يصحّ إلّا على من لا يعلم الشيء ثم يعلمه، أو يخرج من أن يكون عالمًا، بما كان عالمًا به، أو من يجوز عليه الظنون وتغيّر الاعتقادات، فإذا استحال جميع ذلك عليه تعالى فالواجب أن نقضي بأن هذا الفعل لا يقع منه، مع كونه دالًّا على البداء لو وقع ممن حاله ما ذكرنا. (مغ١٦، ٦٥، ١٦)

- إنّ البداء يقتضي تجدّد حال لم تكن، وذلك يجري مجرى التغيير، على ما قدّمنا القول فيه، فأمّا إذا كان الأمر لواحد، والنهي لآخر فإنّه لا يدلّ على البداء، وإن قبح إذا كان الفعل واحدًا، لأنّ في هذا الوجه يقبح النهي وجهًا، سوى تغيّر حاله وحصول البداء فيه، وهو علمه بأنّه غير مقدور لهذا الثاني، فكذلك القول فيه لو أمره بالفعل ثم نهاه عنه، في حال أخرى، والنهي يقبح ولا يقع، لكونه غير مقدور، لا لتغيّر حال، إنّما يدلّ النهي بعد الأمر على البداء، إذا لم يكن هناك وجه يقع لأجله النهي عن نفس ما أمر به إلّا جواز البداء، ولا يكون كذلك إلّا مع الشرائط

التي ذكرناها من قبل؛ وقدّمنا في باب "الإرادة" بطلان القول بأنّ إرادة الشيء بعد أن لم يكن مريدًا له، أو الأمر بعد أن لم يكن آمرًا يدلّ على البداء، وأبطلنا تعلّق المجبرة في كونه تعالى مريدًا، لم يزل بهذا الجنس من الكلام؛ وفي الذي أوردناه الآن دلالة على فساد هذا القول. (مغ١٦، ٦٨، ١٢)

- إعلم.. أنّ الذي يدلّ في الحقيقة على البداء هو الكراهة، بعد الإرادة، أو الإرادة بعد الكراهة، وإنّما يذكر الأمر والنهي، لأنّ بهما تُعرَفان، ولو عرفناهما بغيرهما لكانت دلالة البداء قائمة. ولو حصل لفظ الأمر والنهي، من دون إرادة وكراهة لما دلّا على البداء، على وجه من الوجوه. (مغ١٦، ٦٩، ٥)

بَدَل

- إنّ البدل لا يدخل إلّا في وجود أحد الضدّين. فأمّا في التعلّق فيجب أن تكون حال القدرة معهما سواء ليصحّ أن يفعل هذا دون ذلك أو ذاك دون هذا. (مجم٢، ٤٩، ٢)

- الذي يصحّ أن يدخله البدل هو ما كان منتظَرًا مستقبلًا غير حاصل ولا ثابت. وإنّما كان كذلك لأنّا نقول في هذين الفعلين إنّ أحدهما يجوز وجوده بدلًا من الآخر فنجعل عدم أحدهما شرطًا في وجود صاحبه. ومعلوم أنّ الشرط لا يصحّ إلّا في أمر مستقبل، لأنّ تقديره أنّه إن كان المشروط وإن لم يكن لم يكن المشروط، وهذا لا يكون إلّا في المنتظَر. والبدل قد حلّ هذا المحلّ لأنّ تقدير هذين الفعلين أنّه إن كان أحدهما لم يكن الآخر وإن لم يكن جاز كونه. فلهذا يجري في الكتب أنّ البدل يتضمّن معنى الشرط. ولهذا لا يجوز دخول البدل إلّا فيما يمتنع اجتماعه فلا يثبت البدل عندنا إلّا في الضدّين أو ما يجري مجراهما. فأمّا ما يصحّ اجتماعه فلا يدخله البدل. فلهذه الطريقة استوى البدل والشرط في أن لا يصحّ دخولهما في الماضي والمتقضّي لأنّه لا يُنتظر بواحد منهما حال استقبال وانتظار. ويبيّن ذلك أنّا إذا علّقنا البَدل بالقادر فقلنا: يجوز أن يفعل هذا بدلًا من ذاك أو ذاك بدلًا من هذا، فإنّما يُرجع به إلى حاله في كونه قادرًا، ولا يصحُّ في القدرة إلّا أن تكون قبل الفعل. فينبغي أن يصحّ منه كِلا الأمرين قبل وجود واحد منهما. فأمّا عند وجود أحدهما فقد زال تعلّق القادر به. (مجم٢، ٧٠، ٥)

- إنّا إنّما جوّزنا البدل فيما يُستقبل ويُنتظر من حيث لم تكن لواحد منهما صفة الوجود. فجوّزنا في القادر أن يفعل هذا دون ذاك أو ذاك دون هذا، ولن يتمّ ذلك إلّا والوجود ما حصل لواحد منهما. (مجم٢، ٧٨، ٧)

- قد بيّنا في باب البدل أنّ العالِم بأن الشيء يكون لا يوجب كونه، ولا علمه بأن الشيء لا يكون لا يحيل كونَه. وبيّنا أنّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، لا أنّه يصير على ما هو به بالعلم، وأنّه كالدلالة

والصدق في هذا الوجه. وبيّنا أنّ القول بخلافه يوجب زوال الذمّ والمدح عن الفاعل في الحَسَن والقبيح من حيث يجب كونه مضطرًّا إلى فعلهما؛ لعلم العالِم بوقوعهما، ويوجب كون القديم تعالى على ما هُو به لمعلومنا، وأن يكون العالِم منّا جَعَله كذلك؛ وفي هذا من الجهالات ما لا خفاء به. فإذا صحّ ذلك لم يمتنع كون العبد قادرًا على قتل غيره، وإن جعل الله أجله مؤخَّرًا عن ذلك الوقت، لأنّ علمه تعالى بأنّه يعيش مائة سنة، أو نَصْبه الدلالة على ذلك، أو كتبه ذلك في اللوح المحفوظ على جهة المصلحة للملائكة، لا يخرج القادر من أن يكون قادرًا على نقض بنيته من قبل، كما لا يُخرج ذلك القديم تعالى من أن يكون قادرًا على إماتته من قبل. (مغ١١، ٥، ٥)

- قد بيّنا في كتاب "العمد": أنّ الحكم المضاد للحكم الأوّل إنّما يكون ناسخًا لأنّه يقتضي زوال التكرار، وقطع الإدامة، لا لأنّ النسخ يحتاج فيه إلى بدل، أو يقتضي ذلك، بل لأنّ البدل إذا كان منافيًا فكما دلّ على إثبات الحكم فقد دلّ على زوال التكرار، فيما ينافيه، فحلّ محل سائر الأدلّة الدالّة على ذلك. (مغ١٦، ٩٥، ١١)

بديع السموات والأرض

- قال: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧) يعني: مخترعهما لا على مثال سبق، فإذا قضى أمرًا فإنما يقول له: كن، فيكون، يعني: أنّه يكون من دون تراخٍ ومعاناة ومشقّة، وأنّه في حدوثه بأيسر مدّة بمنزلة قول القائل: (كن)، ولولا أنّ الأمر كذلك لمَا صحّ منه أن يفعل ما يقدر عليه إلّا بـ (كن)؛ لأنّه لا يجوز أن يحتاج هو في أفعاله إلى أمر يستغني عنه. (متش١، ١٠٨، ٢)

بصير

- ثم يُنظر في كونه (الله) حيًّا لا آفة به، فيحصل له العلم بكونه سميعًا بصيرًا مُدرِكًا للمدركات. (شرح، ٦٥، ١٢)
- هو (الله) سميع بصير مُدرِك للمدركات إذا وجدت، لأنّه حي لا آفة به، فيجب أن يكون مختصًّا بهذه الصفات إذا وجدت المسموعات والمُبصَرات والمُدْرَكات. (مخت، ١٨١، ٢)
- إعلم أنّه سبحانه يوصف بأنّه سميع بصير ويراد بذلك أنّه على حال لاختصاصه بها يُدرِك المسموع والمبصَر إذا وُجدا. (مغ٥، ٢٤١، ٣)

بصير لذاته

- إن قال (أحدهم): أتقولون إنّه عزّ وجلّ عالِم بعلم وقادِر بقدرة، على ما يحكى عن الكلّابية وهشام بن الحكم في العلم المُحْدَث؟ قيل له: لا، بل نقول هو عالم، قادر، حي، سميع، بصير، قديم لذاته، لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته يصحّ لأجله أن يستحقّ لهذه الصفات، ولو كان لا يعلم إلّا بعلم لكان محتاجًا في كونه عالمًا إلى

ذلك كالواحد منّا، ولو لم يوجد إلّا بموجد لكان محتاجًا إلى فاعل، كالواحد منّا، وقد ثبت أنّه غني من جميع الوجوه ولا تجوز عليه الحاجة، ولهذا نقول: لم يزل عالمًا ولا يزال كذلك، ويعلم كل معلوم، ولو كان يعلم بعلم لكان قدر علومه كالواحد منّا، ولو كان يجوز عليه العلم لجاز عليه الجهل كالواحد منّا، كما لو جاز عليه الحدوث لجاز عليه العدم كالواحد منّا. وكل ذلك باطل. (مخت، ١٨٢، ٤)

بعث الرسل

- إنّه قد ثبت أنه تعالى بعث الرسل لتعريف المصالح التي لا تعرف إلّا من قِبَلهم. فبعثتهم مصلحة، من حيث لا تصحّ مصالح الأمة إلا بهم. وقد ثبت، فيما هو صلاح، أنه تعالى يجب أن يفعله على أقوى الوجوه في كونه صلاحًا، لمثل ما لو ثبت أنه لا بدّ في التكليف، من أن يفعل اللطف والمصلحة. لأن العلّة في ذلك أنه أقرب إلى أداء ما كلّف. فإذا كان الصلاح يقع على وجهين: على أحدهما يكون أقرب إلى القبول، وعلى الآخر لا يكون أقرب، فلا بدّ من أن يفعل ما هو الأقرب إلى القبول. وإذا صحّ ذلك، وكان المتعالم، فيمن تجوز عليه الكبائر، أنّ النفوس لا تسكن إلى القبول منه سكونَها إلى من كان منزّهًا عن ذلك، فيجب ألّا يجوز في الأنبياء، عليهم السلام، إلّا ما نقوله، من أنّهم منزّهون عمّا يوجب العقاب، والاستخفاف، والخروج من ولاية الله تعالى إلى عداوته. (مغ١٥، ٣٠٢، ٤)

بعثة الأنبياء

- إنّه ثبت أنّ من دعا إلى الواجب، واختاره المُكلّف عنده، لولاه كان لا يختار، وجب كوجوبه، وما يختار عند القبيح على وجه لولاه كان لا يختار، وقبح وليس للعقل مدخل في معرفة الأفعال التي هذه صفتها لأنّه إنّما يعرف بالعقل وجوب ردّ الوديعة، والإنصاف، وشكر النعمة، وقُبْح الظلم والكذب، والأمر بالقبيح، وغيرهما. وحُسْن الإحسان، والتفضُّل وغيره، فأمّا أن يعرف به أنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وأنّ شرب الخمر يورث العداوة والبغضاء فمحال، فلا بدّ إذًا أن يبعث الله تعالى من يعرفنا هذه الأمور إذا لم يكن هناك ما يقوم مقامه، فحسن لذلك بعثة الأنبياء. (مخت، ٢٣٥، ٢٠)
- إن قال (أحدهم): فما الفائدة في بعثة الأنبياء؟ قيل: لنعلم مِن جهتهم ما لا طريق لنا إلى معرفته إلّا من قِبَلهم من الشرائع والعبادات وغيرها، ولولا هذا لما لزمنا النظر في معرفة الله لأنّا كنّا لا نخاف إن لم ننظر من مضرّة تلحق وعقاب يسري ويضرّ الشرائع على ما سنذكره من بعد. (مخت، ٢٤٠، ١٤)

بقاء

- قد ثبت بالدليل أنّ الكون يجوز عليه البقاء

ولا ينتفي عن المحلّ مع وجوده إلّا بضدّ! لأنّه لا يحتاج في وجوده إلى أمر سوى محلّه، فلا يصحّ مع وجود المحلّ أن ينتفي الكون إلّا ويخلفه كون غيره، فكيف يقال: إنّ المحلّ ينتفي بانتفائه. فأمّا البقاء فقد بيّنا فيما تقدّم أنه لا دليل يقتضي ثبوته، بل الدلالة قد دلّت على أنّ الجواهر تبقى ويَستمرّ بها الوجود من غير معنى. (مغ١١، ٤٤٢، ٨)

- إنّ البقاء من توابع الوجود كالحدوث، فإذا صحّ افتراقها في الحدوث فكذلك في توابعه، وإذا صحّ افتراقها في الحلول في المحالّ المتغايرة فكذلك في البقاء. (مغ١١، ٤٥٠، ١٩)

بقاء الشيء

- دليل السمع يبيّن أنّ الفناء لا يبقى فليس لأحد أن يقول: إذا كان الفناء متى وجد بقي فكيف يصحّ وصفه - تعالى - بأنّه الآخِر، ولا له أن يقول: إذا كان الجوهر يبقى فكذلك ضدّه؛ لأنّ بقاء الشيء لا يجب أن يشترك فيه المتضادّات؛ كما لا يجب اشتراكها في الخروج من العدم إلى الوجود. (مغ١١، ٤٥٠، ١٧)

بقاء القُدَر

- في جواز بقاء القُدَر: إعلم أنّ من ذهب إلى أنّ القدرة لا تكون إلّا مع الفعل لم يجوّز بقاءها أصلًا بل أوجب تجدّدها حالًا فحالًا. وفيمَن قال بتقدّمها للفعل مَن زعم أنّها لا تبقى، على ما يقوله البغداديون في أن شيئًا من الأعراض لا يصحُّ عليه البقاء. والذي اعتمده شيوخنا كلّهم في الدلالة على جواز البقاء على القدرة هو أنّ الواحد منّا إذا أمر غلامَه بمناولة الكوز وبينه وبين الكوز مسافة، فإذا مضى من الوقت ما يمكن فيه قطع تلك المسافة فلم يفعل هذه المناولة، حَسُنَ منه ومن سائر العقلاء أن يذمّوه، مع ما تقرّر في العقول أن ذمّ مَن لا يقدر على فعل الشيء لا يحسن إذا لم يفعله. فيجب أن يقال إنّ القدرة التي فيه وهو في مكانه الأوّل قدرة على المناولة وإن كان بينه وبينها مسافة، حتى إذا لم يفعله صار مذمومًا على أن لم يفعل ما قدر عليه. وهذا لا يتمّ إلّا بأن تكون القدرة باقية يصحّ أن تقع بها مناولة الكوز وإن كانت بعد أوقات. وإلّا فإن كانت القدرة على المناولة غير حاصلة فيه وهو في مكانه الأوّل فيجب أن يكون مذمومًا على أن لم يفعل ما لم يقدر عليه، وهذا قبيح بأوائل العقول. (مجم٢، ١٤١، ١)

بلادة

- قال في البلادة: إنّها على ضربين: أحدهما ضدّ ذكاء القلب، وهو من فعل الله، تعالى؛ والثاني أن نذهب عمّا يجب أن نعرفه عند التشاغل ونصرة الباطل والتقصير. وذكر، في الأسماء والصفات، أنّ الذكاء حدّه القلب ولذلك لا يجوز على الله سبحانه. (مغ١٢، ١٣٨، ٧)

بليد

- إنّ شيخنا أبا علي، رحمه الله، يقول في البليد: إنّ بلادته تقتضي تعذّر النظر المولّد للعلم بفروع الكلام منه، لا لأنّه يفصل بين النظر الواقع منه ومن الذكي، لكن لأنّه إذا كان بليدًا لم يحصل له العلم بأدلّة فروع الكلام ولم يتخلّص له ذلك، كما نعرف في السريع الفهم. فلا يصحّ أن يقدح بذلك في قوله. (مغ١٢، ١٤٩، ١٩)
- أمّا شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فإنّه يقول في البليد: إنّ النظر يصحّ منه، لكنه يشقّ عليه ويصعب ويحتاج إلى طول الوقت ليقف على طريقة النظر فيه فيولّد نظرُه العلم. ويقول: إذا صحّ اختلاف أحوال العقلاء في استبدال العلوم الضرورية، فغير ممتنع أن يفصل تعالى بين أحوالهم في السرعة والبطء وإن لم يمتنع تساويها في ذلك في بعض الأحوال. ولا يمتنع أن لا يوقف على العلّة التي لها صار البليد يصعب عليه استحضار العلوم والوقوف على طرائق النظر. وكل ذلك لا يؤثّر في صحّة النظر وتوليده العلم، كما لا يؤثّر اختلاف أحوال الرماة في أنّ الرمي يولّد الإصابة. (مغ١٢، ١٥٠، ٥)

بنوّة

- بيّن شيوخنا، رحمهم الله، أنّ البنوّة في الحقيقة لا تصحّ إلّا في من ولد منه على الوجه المعقول، وعلى جهة المجاز لا تُستعمل إلّا في من يجري مجرى ابنه بأن يكون من الآدميين. وبيّنوا أن طريق المجاز لا يصحّ في القديم تعالى. (مغ٥، ١٠٩، ٧)

بيان

- قالوا ما معنى ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦) وعندكم أنّ الله تعالى قد هدى الخلق بالأدلّة والبيان، فما وجه هذا الطلب والدعاء. وجوابنا على ذلك أنه تعالى وإن مكّن وأقدَرَ المكلّف، ففي قدرته تعالى من زيادة البيان والأدلّة والألطاف والعصمة ما ينتفع به العبد إذا أمدّه بها، والعبد يجوّز ذلك فيطلبه، وهذا كما قال تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى﴾ (محمد: ١٧)، فأمر تعالى العبد أن ينقطع إلى الله تعالى فيقول ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ (الفاتحة: ٥) وأن لا يكذب في ذلك فيكون مراده بالصلاة الرياء والسمعة وأن لا يستعين إلّا بالله تعالى وأن يستمدّ من جهته الألطاف والمعونة على الصراط المستقيم الذي هو دينه وطريقة من أنعم الله عليه، لا طريقة الكفّار الذين ضلّوا فغضب الله عليهم. (تن، ١٠، ٦)

ت

تائب

- معلوم من حال التائب أنّه حبيب الله وأنّه لا يُلْعَن ولا ينزل به الغضب من الله بل يناله الرضا من جهته. (تن، ١٠٤، ١٢)
- إعلم أنّ حال التائب لا تخلو من قسمين: إمّا أن تلزمه التوبة فقط، وتصحّ بانفرادها، أو يلزمه مع التوبة غيرها. وليس المقصد فيما نريد ذكره، إلّا لما له تعلّق بالتوبة، دون سائر الواجبات التي لا لهذا الوجه. فمتى فعل قبيحًا لا يتعدّاه، فالذي يجب عليه التوبة فقط، كنحو أن يجهل، وأن يعزم على قبيح، إلى غير ذلك من أفعال القلوب والجوارح، نحو أن يجهل، ويعتقد كفرًا وضلالًا، ثم يتبيّن له فساد ذلك. فالذي يجب عليه التوبة فقط، وكذلك فيما يجري مجراه. فأمّا إذا كان الاعتقاد باقيًا فالواجب مع التوبة أن يزيله إلى شكّ. (مغ١٤، ٤٣٥، ١٦)

تأبيد

- أمّا لفظة التأبيد ... إنّها بمنزلة الأمر، فإذا كان الأمر الواحد لا يدلُّ على ذلك فالمتكرِّر منه كمثل. وقد علمنا أنّ لفظة التأبيد آكد أحوالها أن تحلّ محل الأمر، الذي يتكرّر، فإذا كان لو تكرّر الأمر حالًا بعد حال، لم يدلُّ عليه من حيث لا يدلُّ في الأصل على تناول الفعل فكذلك إذا اقترن به لفظة التأبيد ... يبيِّن ذلك أنّ مع لفظة التأبيد يصحّ الإشتراط فيه، كما إذا كان مُعلَّقًا بأن يقول تعالى: افعلوه ما دام صلاحًا، وافعلوه أبدًا ما دام صلاحًا، كما يصحّ ذلك في اشتراط القدرة والسلامة ولا يتناقض ذلك، وليس كذلك الحال فيما قلنا إنّه يدلّ عليه، لأنه لو قال تعالى: لا يكون هذا الفعل منكم إلّا صلاحًا ثم قال افعلوه ما دام صلاحًا لتناقض، ولم يكن للشرط فائدة، وهذا يبيِّن صحّة ما ذكرناه، وقوله تعالى: لا أنسخ هذه الشريعة يجري مجرى الخبر الذي ذكرناه، لأنّه إخبار عن أنّ ذلك الأمر لا يزول ما دام التكليف قائمًا، وذلك يوجب أنّ الفعل لا تتغيّر حاله، فكذلك إذا قال الرسول، إنّ شريعتي لازمة أبدًا، ولا يخرج عن أن يكون صلاحًا، وأن النبوّة ختمت بي، وقد بثعت إلى المكلّفين أجمعين، إلى ما يجري هذا المجرى، لأنّ جميع ذلك يجري مجرى الخبر الذي ذكرناه، ويخالف لفظة التأبيد. (مغ١٦، ١٠٦، ١٦)

تأثير الإرادة

- إنّ الدلالة قد دلّت على أنّ تأثير العلم يحصل بالضروريّ منه والاستدلال على سواه، وليس كذلك تأثير الإرادة. ألا ترى أنّ العلم بردِّ الوديعة، وبأنّها وديعة وبوجوب ذلك لا فرق بين أن يكون ضروريًّا أو مكتسبًا في صحّة ما يصحُّ به.

وليس كذلك حال الإرادة، لأنّها إنّما تؤثّر متى كانت بمنزلة المراد في أنّ المريد كان يجوز أن لا يفعلها ويصحّ أن يقع المراد، وهي على هذا الوجه الذي يقتضيه الداعي. (مغ١٢، ٥١٦، ٢١)

تأثير العلم

- إنّ الدلالة قد دلّت على أنّ تأثير العلم يحصل بالضروري منه والاستدلال على سواه، وليس كذلك تأثير الإرادة. ألا ترى أنّ العلم بردّ الوديعة، وبأنّها وديعة وبوجوب ذلك لا فرق بين أن يكون ضروريًا أو مكتسبًا في صحّة ما يصحُّ به. وليس كذلك حال الإرادة، لأنّها إنّما تؤثّر متى كانت بمنزلة المراد في أنّ المريد كان يجوز أن لا يفعلها ويصحّ أن يقع المراد، وهي على هذا الوجه الذي يقتضيه الداعي. (مغ١٢، ٥١٦، ٢٠)

تأثير على تحقيق أو تقدير

- وبعد فالإرادة تؤثّر في المراد ضربًا من التأثير إمّا على التحقيق أو التقدير ونعني بهذا أنّه قد يريد فعل الغير ولا يتأتّى منه إيقاعه على وجه، ولكنه يقدر أنّه لو كان مقدورًا له لصحّ منه أن يوقعه على وجه، فإذا كانت مُؤثّرة على هذا الحدّ فيجب أن لا تتعدّى طريقة الإحداث وأن تجري مجرى القدرة. (مجم١، ٢٨٦، ١٣)

تأثير القادر

- إنّ تأثير القادر فيما يؤثّر فيه هو على طريق الصحّة، وما يؤثّر في صحّة الفعل هو الذي يؤثّر في حصوله. فجاز أن يفعل أحدهما لكونه قادرًا فقط، وإن كان كونه قادرًا يتعلّق بالآخر. يبيّن ذلك أنّه قد يصحّ مع كونه قادرًا أن لا يقع منه واحد من الضدّين ويصحّ أن يوجد أحدهما ويمتنع وجود الآخر، فلم يجب مع ذلك أن يضاف وجود أحد الضدّين إلى أكثر من كونه قادرًا. (مجم٢، ٨٩، ٨)

تأثير القدرة

- إنّ الحاجة إلى القدرة هي لِنَقْل الفعل بها من العدم إلى الوجود، فإذا وجد فقد زالت الحاجة. والحاجة إلى الإرادة هي لوقوع الفعل بها على وجه دون وجه فلا بدّ من المقارنة، وإن كان ربّما تتقدّم بعض أجزاء الفعل إذا كان جميعها يقع على وجه مخصوص بالإرادة المقارِنة لأوّلها، كما نقوله في حروف الأمر والخبر وفي جملة أجزاء الصلاة. وكذلك العلم يُحتاج إليه لوقوع الفعل على وجه في الإحكام، وإن كنّا نوجب في العلم التقدّم ونُجريه في هذا الوجه مجرى القدرة. ولولا أن تأثير القدرة ما ذكرناه من إحداث الفعل بها ووجوب تقدّمها لم يكن ليثبت تأثير واحد من هذين المعنيين على هذا السبيل. فيجب أن نحافظ على الأصل الذي قرّرناه من تأثير القدرة في الإحداث ووجوب تقدّمها ليصحّ من بعد أن نبني عليه غيره وأن لا نُجري الجميع مجرى واحدًا. (مجم٢، ١١٢، ٢)

تأخير

- قد ثبت أنّ القادر منّا يستحيل أن يعيد ما يبقى من مقدوراته؛ لأنّه لو صحّ أن يعيده لأدّى إلى أن يجوز أن يفعل بالقدرة في هذا الوقت سائر مقدوراتها المتقدّمة، أو يُعدم سائر مقدوراتها المتأخّرة؛ لأنّ التقديم والتأخير في المعنى كالإعادة، وتجويز ذلك يؤدّي إلى أن يصحّ من الضعيف حملُ الجبال العظيمة على هذا الحدّ، ويؤدّي إلى أن يختلف حالُ ما يفعله من المقدورات بالقصد؛ فمتى قصد فيها إلى تقديم وإعادة وُجد من الفعل أكثر مما يوجد إذا لم يقصد هذا الوجه، وبطلان ذلك بيّن. (مغ١١، ٤٦٠، ١٢)

تأسٍّ

- قوله، جلّ وعزّ، ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١)، فبيّنّ أنّ لنا التأسّي به؛ ومعنى التأسّي يقتضي أنّ حكمنا كحكمه؛ لأنّا قد بيّنّا، فيما تقدّم، أنّ التأسّي لا يقع في صورة الفعل، وإنّما يقع في الوجه الذي عليه يقع؛ دون الفعل المخصوص؛ فإن وقع ندبًا فعلى وجه الندب، وإن وقع واجبًا فعلى وجه الوجوب ولا يفترق، والحال هذه، بين أن يقول، جلّ وعزّ، لكم التأسّي به "أو" عليكم التأسّي به، لأنّه إذا قال "لكم" وجب التأسّي به، فيما يقع منه واجبًا؛ وإذا قال "عليكم" لم يجب التأسّي به، فيما يقع ندبًا، لأنّه متى لم يقل ذلك خرج عن باب التأسّي؛ لأنّا إذا فعلنا الفعل على وجه الوجوب، وفعَلَه على وجه الندب خرج عن باب التأسّي، إلى المخالفة، ولا يجوز أن يتأسّى به على وجه يدخل في الخلاف عليه، حتى لو أردنا مخالفته لم نفعل غيره. (مغ١٧، ٢٥٩، ٣)

تأليف

- الاعتماد واقع منه كالثقل واعتماد النار والتأليف الذي هو تركيب الحيوانات وغيرها، بل تأليف أوّل حي لا بدّ من أن يكون فعلًا له وقد وُجد منه جنس الأصوات والكلام. (مجم١، ١٠٨، ٢٥)
- إنّ التأليف لا يحتاج في وجوده إلى المجاورة، وإنّما يحتاج إلى كون المحلين متجاورين. (مغ٧، ٣٣، ٧)
- إنّما نحيل وجود الحياة إلّا مع بنية مخصوصة لأمر يرجع إلى المجاورات التي تُوجد البنية معها، لا لأنّ التأليف يجب أن يقع على وجه مخصوص ليصحّ وجود الحياة معه، ولا لأنّ التأليف لا يصحّ وجوده إلّا مع مجاورات مخصوصة، بل يصحّ وجوده مع جميعها. وإن كان من حق الحياة ألّا توجد فيه إلّا وقد تجاورت الجواهر، ضربًا مخصوصًا من التجاور، وبُنيتْ بنية مخصوصة. (مغ٧، ٣٣، ١٧)
- إنّ التأليف يحتاج إلى تجاور المحلين لا إلى المجاورة. (مغ٧، ٤٠، ٣)
- إنّ المجاورة تولّد التأليف في محلّها، لكن من حق التأليف أن يتعدّى محلّها إلى المحل الثاني، لأنّ لجنسه يستحيل وجوده إلّا في محلّين، ولولا ذلك لصحّ وجوده

في محل المجاورة على ما سألت عنه، ولسنا نقول في المُسَبب إنّه يجب أن يحل محل السبب على ما زعمته، لأنّ الإعتماد يولِّد الأكوان وغيرها في غير محلّه، فغير ممتنع أن تولِّد المجاورة التأليف في محلّها وغير محلها. (مغ٩، ٤٧، ٧)

- إنّ كل سبب يصحّ وجوده مع ضدّ المُسَبّب أو ما يجري مجرى الضدّ له، لم يمتنع أن يوجد ولا يوجد المُسَبّب، وكذلك إذا صحّ وجوده والمحل لا يحتمل المُسبّب، فأمّا إذا كان السبب متى وجد لم يصحّ أن يجامعه المنع من المسبّب فلا بدّ من وجوده إذا كان المحل محتملًا، فلذلك وجب أن يوجد التأليف متى جاور الجزء غيره، فأمّا إذا وجد جنس المجاورة في الجوهر المنفرد فلا يجب وجود التأليف، فقد صحّ وجودها على بعض الوجوه ولا يصحّ وجود التأليف. (مغ٩، ٥١، ٣)

- التأليف يختصّ بأمرين: أحدهما أنّه يحلُّ في محلِّ القدرة عليه، والآخر أنّه يحلُّ في غير محلِّ القدرة عليه لأنّ الجزء من التأليف لا يجوز أن يفعل إلّا بقدرة واحدة. (مغ٩، ١٢٩، ٥)

- أمّا المتولِّدات التي تعدّيها عن محل القدرة عليها يولِّدها الاعتماد فقط دون الحركات، وهو الذي أراده شيخنا أبو هاشم رحمه الله بقوله في البغداديات وغيرها، ولا يثبت غير الاعتماد سببًا من أفعال الجوارح فقد مرّ في كلامه مفصّلًا في الجامع أنّ التأليف يتولّد عن الاعتماد، ويولّده على وجهين: أحدهما بأن يولّد الكون ويولّد التأليف من بعد الكون، والثاني أن يفعل فيه تأليفًا بعد تأليف بالاعتمادات وإن لم يفعله بعد الكون، كرجل جمع أصابعه وفعل فيها عند شدّة الاعتمادات تأليفًا. (مغ٩، ١٣٨، ٧)

تأليف عن إعتماد

- إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله يقول إنّ التأليف عن الإعتماد يتولّد فقط وإن كان ربما مرّ في كلامه أنّه يتولّد عن المجاورة، ومتى قيل إنّه يتولّد عنهما جميعًا لم يؤدّ إلى فساد لما قدّمناه من أن القول بذلك لا يؤدّي إلى أن يجوز أن يفعل بقدرة واحدة ما لا نهاية له، بل أكثر ما يؤدّي إليه وقوع تأليفين بقدرة واحدة، وهذا مما لا ننكره، ونحن نبيّن من بعد القول في التأليف عن ماذا يتولّد عن المجاورة أو عن الإعتماد أو عنهما جميعًا، فلذلك لم ننقض القول فيه. (مغ٩، ٤٦، ١٨)

تأليفان بقدرة واحدة

- إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله يقول إنّ التأليف عن الإعتماد يتولّد فقط وإن كان ربما مرّ في كلامه أنّه يتولّد عن المجاورة، ومتى قيل إنّه يتولّد عنهما جميعًا لم يؤدّ إلى فساد لما قدّمناه من أن القول بذلك لا يؤدّي إلى أن يجوز أن يفعل بقدرة واحدة ما لا نهاية له، بل أكثر ما يؤدّي إليه وقوع تأليفين بقدرة واحدة، وهذا مما لا ننكره، ونحن نبيّن من بعد القول في التأليف عن ماذا يتولّد عن المجاورة أو عن الإعتماد

أو عنهما جميعًا، فلذلك لم ننقض القول فيه. (مغ٩، ٤٦، ٢٢)

تأنس

- قول من قال "تأنّس"، لأنّ اللاهوت لا يصحّ أن يصير إنسانًا. وكذلك قول من قال "تركّب". (مغ٥، ١٤٢، ١٤)

تبخيت

- قد علمنا أنّه لا فائدة له بأن يكون المُخبَر على صفة أو ليس عليها، وأنّ فائدته في ذلك إنّما تقع بأن نعلمه كذلك، أو نعتقده على طريقة الظنّ. ولا حكم لما عدا هذين؛ لأنّ ما خرج عنهما يصير كالتبخيت، الذي وقوعه عقيب الخبر، يحلّ محلّ وجوده ابتداء. فإذا صحّ ذلك، وعلمنا أنّه، فيما يقتضيه من العلم، لا يخرج من قسمين: إمّا أن يقع، عنده، من فعل الله سبحانه، فيكون علمًا؛ أو ينظر فيه السامع فيكسب، بنظره في أحوال الخبر، علمًا. وما لا يمكن ذلك فيه فلا بدّ من أن تكون أمارة، حتى تقع له به فائدة وغلبة الظنّ، ثم يكون المظنون (فيما) تتعلّق عليه العبارة، فيه، بحسب قيام الدلالة؛ فإن كان من باب العمل صحّ أن يلزم، عند النظر؛ وإن كان من باب العلم لم يصحّ أن يلزم عنده، على ما نبيّنه من بعد. (مغ١٥، ٣٣١، ١٨)

تبقية التكليف

- قد بيّنا من قبل أنّ المُعتَبر بما يريده تعالى بالمكلّف من المنزلة. فإذا أراد تعريضه لمنزلة مخصوصة، وصحّ أن يكلّف ما يعلم أنّه يصل معه إلى تلك المنزلة لم يحسن تكليف ما يعلم أنّه يكفر. ومتى أراد به منزلة عظيمة قد علم أنّه لا ينالها البتّة (إلّا) بضرب من التكليف حسن أن يكلّفه ما يعلم أنّه يكفر ببعضه أو كلّه. فإذا ثبت ذلك لم يحسن منه سبحانه تبقية التكليف على المؤمن على وجه يعلم أنّه يكفر، مع أنّه يصحّ أن يكلّفه على وجه يعلم أنّه يؤمن، ويستحقّ القدر الذي عرض له من الثواب. وقد بيّنا أنّ المفسدة إنّما تقبح لأنه يقتضي أن المكلَّف قد أُتي فيما اختاره من المعاصي من جهة المكلِّف، ولأنّ المكلِّف لو أراد نفعه لما فعل ما يفسد عنده، لأن المعلوم من حاله أنّه متى لم يفعل ذلك، والتكليف ثابت على ما هو عليه والتعريض للثواب، أنّه يصلح، ومتى فعل ذلك به اختار الفساد، فيجب أن يكون في حكم الصادّ له عمّا عرَّضه له، وهذا يقبح، ويجري مجرى المتناقض في الدواعي. وليس كذلك إذا بقّى التكليف على المؤمن مع العلم بأنّه يكفر؛ لأنّه قد عرَّضه لمنزلة زائدة لا يصحّ أن ينالها إلّا بهذا التكليف الزائد. وإنّما يؤتى في حرمانه نفسه الثواب واستحقاقه العقاب من قبل سوء اختياره. فيجب حسنه ومفارقته للمفسدة. (مغ١١، ٢٥١، ١٠)

تبنٍّ

- إنّ معنى التبنّي لا يصحّ إلّا في من يصحّ

أن يكون له في الحقيقة ولدٌ، أو فيما يصحّ أو يولد مثله لمثله وفيما كان من جنسه من الحيوان؛ ولذلك لا يصحّ من الميت أن يتبنّى الحيّ، لما لم يصحّ أن يكون له وهو ميت، إبنًا في الحقيقة. ولا يصحّ أن يتبنّى الشاب شيخًا كبيرًا ولا أن يتبنى عجلًا وفصيلًا. وليس قولنا في زيد إنّه يتبنى غيره من قولنا إنّه يعظّمه ويكرّمه بسبيل؛ ولذلك يصحّ من أحدنا أن يعظّم من لا يصحّ أن يتبنّاه؛ وإنّما يراد بذلك أنّه يجريه مجرى ابنه في التربية والاختصاص والأحكام المتعلّقة بالابن والأب، وذلك يستحيل في القديم تعالى، فكيف يقال إنّه تبنّاه؟. (مغ٥، ١٠٥، ١٢)

تثليث

- فإن قيل: فإنّ قولهم (النصارى) في هذا وأنّ الله ثلاثة أقانيم جوهر واحد، كقول المسلمين بسم الله الرحمن الرحيم، وكقولهم في الله أنه حي قادر عالم. قيل له: هذا غلط على النصارى، وليس قولهم في التوحيد من قول المسلمين بسبيل، وإنّما يقول هذا من يروم المغالطة والفرار من فحش المقالة، لأنّ الله عند المسلمين هو الرحمن وهو الرحيم وهكذا العالم القادر، وهي ذات واحدة لها صفات كثيرة، وأسماء كثيرة. وعند النصارى، أنّ الله الوالد ليس هو الابن المولود، ولا يجوز أن يكون الأب الوالد ابنًا مولودًا، ولا الابن المولود أبًا والدًا، وكذا روح القدس، ومن قال غير هذا فليس من النصارى؛ فإن بليت منهم بمن هذه سبيله أعني الجحود لهذه المقالة الفاحشة فقل: إن كنت تريد أن هذا قولك وكذا تختار فما يدفعك عن هذا؟ فأمّا أن يكون هذا قولًا للنصارى فهذا كذب وبهت، ولو أسلم نصارى عصرنا كلهم لما خرج هذا من أن يكون قولًا لمن سبق وتقدّم من هذه الطوائف الثلاث، فاعلم أن هذا هو مذهبهم في التثليث، قد حصل العلم به ولهم فيه ضرب أمثال، وذلك في تسابيحهم وأقاويلهم في عباداتهم، ألا ترى أنّهم يقولون في تسبيحة القربان في الساعة التي يكونون فيها خاضعين يتوقّعون بزعمهم نزول روح القدس لقبول فاتور القربان: ليتمّ علينا وعليكم نعمة الرب يسوع المسيح بن مريم ومحبة الله الآب ومشاركة روح القدس أبدًا إلى دهر الداهرين. (تث١، ٩٣، ١٠)

- نؤمن بالرب الواحد روح القدس، روح الحق الذي يخرج من أبيه، روح محييه، وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا، وبجماعة واحدة قديسيّة سليحيّة جاثلقية، وبقيام أبداننا، وبالحياة الدائمة إلى أبد الآبدين. فتأمّل هذا الشرح وهذا التفصيل والكشف في التثليث والتشبيه، وكيف يعتقدون في الله حقيقة المدبرين المصنوعين من النزول والصعود والولادة وغير ذلك. فإن قالوا: فإنّا لا نقول أنّها ثلاثة آلهة، فكيف يحكون عنّا التثليث؟ قلنا لهم: إنّكم قد أعطيتمونا معنى التثليث وأشعتموه واستوفيتم حقائقه، ومنعتم بعض

العبارة عنه، ألا ترون أنّكم تقولون إله هو أب والد حيّ قادر قديم عالم خالق رازق، وإله هو ابن مولود كلمة حي قديم خالق رازق ليس بآب ولا والد ولا يجوز أن يكون والدًا ولا أبًا، وإله روح قدس حي عالم قديم خالق رازق. ثم قلتم هي ثلاثة أقانيم، فقلتم في كل واحد منها أنه إله ورب وقديم، وامتنعتم من الإقرار بالجملة وقد أعطيتم التفصيل، وما مثال ذلك إلّا كمن قال: عبدالله العربي رجل وإنسان وجسم وشخص، وخالد الفارسي رجل وإنسان وجسم وشخص، وزيد الرومي رجل وإنسان وجسم وشخص، قلنا: فهؤلاء ثلاثة رجال، وثلاثة أناس، وثلاثة أشخاص، وثلاثة أجسام. فقلتم: لا، بل هم رجل واحد. قلنا: لا يؤثر امتناعكم من إطلاق هذه العبارة في شيء قد أشيعت حقيقته. وفيهم من يمتنع من أن يقول في كل واحد من هذه الثلاثة أنه غير صاحبه، ثم يقولون: ما شبهنا ولا مثلنا، فكانوا كالمشبهة الذين يقولون: إله يصعد وينزل ويقعد على العرش، ثم يقولون: ليس كمثله شيء. (تث١، ٩٤، ١٧)

- أمّا الكلام عليهم في التثليث فهو أن يقال: إنّ قولكم أنّه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة، لأنّ قولنا في الشيء أنّه واحد، يقتضي أنّه في الوجه الذي صار واحدًا لا يتجزّأ ولا يتبعّض، وقولنا ثلاثة يقتضي أنّه متجزّئ، وإذا قلتم: إنّه واحد ثلاثة أقانيم كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء: إنّه موجود معدوم، أو قديم محدث. (شرح، ٢٩٢، ٧)

تجهيل

- يقال ما معنى قوله ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦)، ومعلوم أنّ في الكفّار من قرأه وآمن. فجوابنا أنّه أراد قومًا من الكفّار مخصوصين في أيامه صلّى الله عليه وسلّم، علم الله تعالى أن الصالح أن يخبر الرسول بأمرهم لكيلا يتشدّد في استدعائهم ولا يغتمّ ببقائهم على الكفر وذلك كقوله تعالى ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ۝ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ﴾ (الغاشية: ٢٢-٢٣) وهذا من العموم الذي يراد به الخصوص. وربما سألوا فقالوا إذا كان قد أخبرنا بأنّهم لا يؤمنون فكيف كلّفهم وكيف يقدرون على الإيمان الذي لو فعلوه لكان تكذيبًا لخبر الله تعالى. فجوابنا أنّ ذلك إنّما يدلّ على أنّهم لا يؤمنون اختيارًا، وإن قدروا عليه فلذلك ذمّهم، وقد يقدر القادر على ما يختاره كما أنّه تعالى يقدر على إفناء الدنيا في هذا الوقت وإن كان لا يختاره، ولو كان إيمانهم إذا قدروا عليه قدرة على تكذيب الله لكان الله تعالى إذا قدر على إقامة القيامة الآن وقد أخبر بأنّه لا يقيمها إلّا بعد علامات أوجب أن يكون قادرًا على تكذيب الله، وكان يجب إذا قدر على الضدّين وإنّما يفعل أحدهما أن يكون قادرًا على تجهيل نفسه وهذا كلام من لا يعرف التكذيب والتجهيل، وذلك أنّ التجهيل ما يصير به المرء جاهلًا دون غيره، والتكذيب

ما يصير به كاذبًا أو يتبيّن ذلك من حاله دون غيره. (تن، ١٣، ٢٠)

- إنّ التجهيل هو ما يُصيِّر به الجاهل جاهلًا، دون تعيين الفعل الذي قد علم خلافه. (مغ١١، ٥، ١٧)

تجويز

- إنّ التجويز مفارق للإثبات والصحّة. (مغ٢٠/١، ٧٨، ١٣)
- أمّا التجويز فهو بمعنى الشكّ. (مغ٢٠/١، ٧٨، ١٦)

تحديد الشيء

- تحديد الشيء فرع على العلم به، لأنّه إنّما يُقصد بتحديده حصره على وجه لا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج عنه ما هو منه؛ ولذلك لا يصحّ أن يُحدّ الجسم بأنّه المختصّ بالطول والعرض والعمق إلّا بعد العلم بما هذه حاله؛ ولا يجوز أن يُحدّ القادر بأنّه الذي يختصّ بصحّة الفعل منه مع السلامة، إلّا وقد علمنا بالدليل مَن هذه حاله ومفارقته لغيره. (مغ٧، ٦، ٤)

تحكيم

- إنّ الأصل في التحكيم ما ورد به الكتاب في شقاق الزوجين، لأنّه قال: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ (النساء: ٣٥) فأمر تعالى بالحكمين في ذلك مع تجويز أن يريدا إصلاحًا أو إفسادًا، ولذلك قال تعالى: ﴿إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآ﴾ (النساء: ٣٥) لأنّ ذلك يدلّ على تجويز خلافه، ثم لم يمنع ذلك من حسنهن وكذلك القول فيما ذكرناه، وإنّما نلتمس بذلك قرب الإصلاح، لأن الغالب عند الشقاق أن توسّط الحكمين من جهتهما والرضا بما يتّفقان عليه أقرب إلى زوال الشقاق وعود الصلاح من أن يتولياهما بأنفسهما المناظرة، وأمر تعالى بذلك لدفع الضرر، وعلى هذا الوجه سلك أمير المؤمنين في التحكيم على ما فصلنا. وكما أن الحكمين من جهة الزوجين لو رضيا تكون المرأة مطلّقة أو زوجة لغيره لم يؤثّر ذلك في صحّة التحكيم، بل يجب أن يقال: إنّهما عدلا عن الوجه الذي وقع التحكيم عليه، فكذلك القول فيما فعله الحكمان من خلع أمير المؤمنين، وهذا بيِّن. (مغ٢٠/٢، ١٠٤، ١٧)

تخلية

- إنّ الإطلاق والتخلية إنّما يوصف به القادر إذا لم يكن ممنوعًا، ألا ترى أنّه لا يقال في الزمن أنّه مطلق مخلّى بينه وبين المشي، وكذلك لا يقال في المقصوص الجناح أنّه مطلق مخلّى بينه وبين الطيران، والكافر غير قادر على الإيمان فكيف يوصف بالإطلاق والتخلية. (شرح، ٤٠٤، ١٥)
- إعلم أنّه لا بُدّ في المكلّف أن يُخلّى بينه وبين ما كُلِّف، وبين تركه، لكي يكون ذلك الفعل على صفة من قبله. ومن لم يكن مخلًّى بينه وبينه وحصل هناك منع أو إلجاء، لم يجز أن يكون ذلك الفعل من

قبله على كل وجه، ولذلك قلنا: إنّ الواحد منّا لو ألجأ غيره إلى أن يضرّ برجل، لكان العوض على الملجئ، لأنّه في الحكم كان الفعل من قبله. ومتى فعله وهو مخلّى يلزمه بنفسه العوض، لأنّ الإضرار من قبله. وقد علمنا أنّ المُكلَّف لا يجوز أن يستحقّ الثواب إلّا وحاله ما قدّمناه، لأنّه لو كان ما يفعله في حكم المفعول فيه لصار كأنّه مفعول فيه في أنّه لا يستحقّ المدح والثواب، فكان في ذلك إبطال العوض بالتكليف، فلذلك يطلب في المكلَّف أن يكون قادرًا، لأنّ التخلية لا تصحّ إلّا في القادر. وشرطنا ارتفاع الإلجاء عنه، لأنّ مع وجوده تزول التخلية، على ما بيّناه. وشرطنا ألّا يكون ممنوعًا، لأنّ الممنوع من الفعل محال أن يكون مخلّى بينه وبينه. وشرطنا أن يكون سائرها يحتاج إليه في الفعل، إمّا حاصلًا أو ممكنًا من تحصيله، لأنّ ما به يفعل الفعل ويتمكّن لأجله، متى عدم، زال التمكّن، فضلًا عن أن يكون مخلّى بينه وبين الفعل، فلا بدّ لأجل هذه الجملة من أن يكون المُكلَّف على هذه الصفات التي ذكرناها، ليصحّ ثبوت التخلية فيه. (متش٢، ٧١٥، ١٤)

- التخلية يُرجَع بها إلى زوال الموانع، وذلك أيضًا لا بدّ من أن يحصل عندما يصحُّ وجود الفعل. فلأجل ذلك وجب في المنع والتخلية أن يوجدا في حال الفعل. وليس كذلك حال القدرة والعجز، لأنّا قد بيّنا أنّ التعذّر والتأتّي لا يثبتان إلّا متقدّمين. (مجم٢، ١٣٥، ١٥)

- أمّا الذمّ فإنّه يستحقّ به إذا كان قبيحًا، وفاعله يعلمه كذلك، أو يتمكّن من كونه عالمًا به. وأن يكون مُخَلًّى بينه وبينه، فمتى فعله والحال هذه استحقّ الذمّ. وإنّما شرطنا كونه قبيحًا، لأنّ العَقل يشهد بأنّ الفعل إذا لم يكن كذلك، لم يحسن ذمّ فاعله عليه، بل يقبح ذلك، فلا بدّ من اعتبار قُبْحه. وإنّما شرطنا في الفاعل ما ذكرناه، لأنّه قد عُلم بالعقل أنّ المجنون والصبيّ لا يحسن ذمّهما على القبيح، الذي يحسن منعهما منه والدوام عليه، وإنّما قلنا إنّ التمكّن من العلم بقبحه، يحُلّ محلّ العلم بقبحه، لأنّ عنده يمكنه التحرّز بأن يعلم، فيتجنّب، فصار بمنزلة من يجب عليه الفعل، إذا أمكنه أن يفعل المقدّمة التي يصل بها إلى فعله، ولذلك يقبح من البَرهَمِيّ تكذيب الأنبياء، ومن اليهودي مجانبة شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، وقد بيّنا ذلك في باب المعرفة. وإنّما شرطنا التخلية، لأنّه قد ثبت في العقل أنّ المحمول على الفعل يتعلّق الذمّ فيه بالحامل دونه. (مغ١٤، ١٧٤، ٧)

- إنّ ما عنده يختار المُكلَّف الواجب، ولولاه كان لا يختاره، يجب كوجوبه، وأنّه في حكم التمكين والتخلية. فإذا كان تعالى، متى كلّف الفعل، فلا بُدّ من أن يمكّن، ويزيل الموانع، ويكون ذلك واجبًا؛ فكذلك لا بُدّ من أن يفعل ما يختار، عنده، المكلَّف الفعلَ، على وجهٍ

لولاه لكان لا يختاره. (مغ١٥، ٣٦، ١٧)

تدبّر

- إنّ التدبّر في الحقيقة هو الفكر إذا لم يرد به التأمّل الذي يرجع إلى النظر والروية. وقد علم أنّه لم يأمر بتدبّر القرآن على طريقة الإدراك لغوامضه فليس إلّا ما ذكرناه من الفكر والنظر فيه، لكي تعلم أحواله. (متش١، ١٩٤، ١٧)

تدبير

- إعلم أنّ التدبير هو فعل مخصوص، لأنّ ما يقع من الساهي والمستحَبّ لا يوصف بذلك، ولا يوصف به السهو من الفعل، فلا بدّ أن يكون واقعًا من العالِم، ويصير طريقة له في فعله، فيوصف عند ذلك بأنّه تدبير، ويضاف غيره إليه مما يتخلّله، فيقال: أفسد تدبيره أو أصلحه، فأما على طريق التقييد، فقد يستعمل في كل فعل يُرَوِّيه ويقدّره، لأنهم كانوا يقولون: قدّر فلان بناء داره، ويقولون دبَّر بناءَها، فأمّا إذا أُطلق فالمراد به ما قدّمناه. (مغ١٤، ٤٢، ١٣)

تذكّر

- إنّ التذكر هو علم في الحقيقة؛ ولو ولّد ذلك العلم بالمدلول، لوجب في الابتداء إذا علم الدلالة، أن يولِّد ذلك، وكان يجب أن يستغني عن فساد ذلك ظاهرًا. (مغ١٢، ٢٥٤، ١٧)

تذكّر النظر

- أمّا تذكّر النظر وإن لم يكن سببًا لما يفعله من العلوم فهو بمنزلة الدواعي. وقد بيّنا أن المكلّف لا بدّ من حصول الدواعي له. (مغ١١، ٤٠١، ١٣)

تردّد الدواعي

- يدخل تحت تردّد الدواعي زوال الإلجاء والاستغناء بالحَسَن عن القبيح. (مجم١، ٤، ٦)
- دخل تحت تردّد الدواعي زوال الإلجاء وزوال الاستغناء بالحسن عن القبيح. (مجم٢، ٣٢٤، ١)

ترغيب

- أمّا الوعد فلا بدّ من أن يتضمّن الترغيب في الفعل الذي علّق الوعد به، فيحلّ من هذا الوجه محل الأمر؛ وأمّا الترغيب فيدلّ على إرادة ذلك الفعل، وكذلك القول في الوعيد ودلالته على كراهة ما علّق به، لأنّه لا بدّ من كونه زجرًا عن الفعل، ولا يكون زجرًا إلّا مع الكراهة، ولهذه الجملة، اعتمدنا في عمومها على الزجر والترغيب. (مغ١٧، ٢٤، ٦)

تَرْك

- إنّ من حكم الفاعل أن يصحّ أن يفعل وأن يصحّ أن لا يفعل، ولكن في كلى الجانبين لا بدّ من أن تعتبر طريقة مخصوصة. فيقال: قد يصحّ أن يفعل بلا واسطة وبواسطة. وكذلك في أن لا يفعل يصحّ أن

لا يفعل بلا واسطة، ويصحّ أن لا يفعل بواسطة. فإن كان مبتدأ صحّ منه فعله وأن لا يفعله لا بأن تكون هناك واسطة توجد أو لا توجد، وإن كان متولِّدًا يصحُّ منه فعله بأن يفعل له واسطة، وأن لا يفعله بأن لا يفعل الواسطة التي هي السبب. وبهذا يتميّز الفاعل من غيره. فلا يجب أن يجري الجميع مجرًى واحدًا، وحلّ ذلك محلّ الآلات في الأفعال لأن هذه الأفعال فيها ما يصحّ منّا فعله بلا آلة، وفيها ما لا يصحّ أن نفعله إلّا بآلة. ثم كانا سواء في إضافتهما إلينا وتعلّقهما بنا. وكذلك الحال في الأفعال على اختلاف أحوالها، ولسنا نقول إنّ من حقّه أن يصحّ أن نفعله وأن نفعل ضدّه بدلًا منه، لأنّه قد يكون في مقدورات العباد ما لا ضدّ له ولا نقول: كان يصحّ أن نتركه بدلًا من أن نفعله، لأنّ التَرْك هو الضدّ وأمر زائد عليه. فما لا ضدّ له فلا ترك له. (مجم١، ٤٠٣، ٨)

- إعلم، أنّ الصحيح فيمن لزمته المعرفة أن يَقْبُح منه الجهل؛ وكما يستحقّ بفعلها الثواب، فكذا يستحقّ بفعل الجهل العقاب؛ وكما يتناولها التكليف في باب الإقدام، فكذا يتناوله التكليف في باب الامتناع منه. وإن كان المُكلَّف مأمورًا بها، فهو منهيّ عن الجهل. والأمر في هذا الباب أجمع، على ما ذكره السائل. لكنّه ظنّ أنّه إذا لم يمكنه أن يعرف الجهل جهلًا قبل وقوعه، لم يصحّ أن يلزمه تركه بفعل المعرفة. وليس الأمر كما قدَّر، لأنّه إذا عرف طريق المعرفة وهو النظر المخصوص الذي من بيانه أن يولِّدها، صحّ منه إيجادها بإيجاده. وإيجادها على هذا الوجه، هو تَرْك للجهل، لأنّ من حقّه أن يضادّها، وترك الشيء هو ضدّه على بعض الوجوه. فقد ثبت إذن أنّه يصحّ منه أن يترك الجهل بالمعرفة. فإن قيل: فيجب أن يصحّ منه ترك المعرفة بالجهل أيضًا، ليصحّ أن يُكلَّف المعرفة. قيل له: وذلك أيضًا صحيح منه، لأنّه يصحّ منه أن يبتدئ فعل الاعتقاد والذي هو جهل، فيكون بفعله تاركًا للاعتقاد الذي هو من جنس المعرفة. ولا يقال: إنّه ترك به المعرفة، لأنّ من حقّها أن تقع متولّدة. والمباشر لا يكون تركًا للمتولِّد، من حيث يجب وجوده بوجوب سببه. ومن حق التَرْك والمتروك أن يصحّ من القادر، في كل واحد منهما، أن يبتدئه وأن يبتدئ ضدّه. لكنّا وإن لم نطلق هذا القول، فمن جهة المعنى لا نمتنع من أن نقول بأنّه قد ترك بها الجهل ما يضادّه من المعرفة. (مغ١٢، ٢٨٠، ١٤)

- بيان حقيقة التَرْك وما يتّصل بذلك. الذي ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله: أنّه يجب أن يكون جامعًا لشروط أربعة: أن يكون القادر على الترك والمتروك واحدًا. والوقت الذي يصحّ وجودهما فيه واحدًا. وأن يكون بينهما تضادّ. وأن يحلّا في محلّ القدرة عليهما، فلا يحصل فيهما التعدّي من محل القدرة إلى غير محلّها، ولا في أحدهما. ولا يكون هذا حالهما إلّا وهما مباشران، غير متولّدين. (مغ١٤،

١٩٧، ١٤)
- إنّ الترك على الله تعالى لا يجوز؛ لاستحالة كونه قادرًا بقدرة حالّة في محل ولغير ذلك. ولم يذكر رحمه الله أنّ كون المحل واحدًا هو شرط في الترك والمتروك، من قوله: إنّ هذه الشروط معتبرة في الترك والمتروك من أفعال الجَوارح دون أفعال القلوب، بل أطلقه إطلاقًا، والغالب على طريقة الاصطلاح، لا على طريقة اللغة. (مغ١٤، ١٩٨، ٦)
- كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله، يزعم أنّ لفظة الترك في اللغة لا تفيد ما ذكرناه في الاصطلاح، وإنّما يستعملونها فيمن لا يفعل ما يجوز أن يفعله، فيقولون فيمن هذا حاله: إنّه تارك لمّا لم يفعل. (مغ١٤، ١٩٩، ٣)
- إنّ في المتكلّمين من قال: إن من لم يفعل القيام وهو واجب عليه، فلا بدَّ من قعود يستحقّ الذمّ به، وصرف الذمّ الذي يعلمه العقلاء من حال من وجب عليه الشيء فلم يفعله، إلى ضدّ له قد فعله في جسمه. وفيهم من قال: إنّ الذمّ لا يجب أن ينصرف إلى ذلك، فعبّر عن ذلك الفعل بأنّه ترك الواجب ليفرّق بينه وبين ما عداه من الأفعال التي لا يتوجّه الذمّ إليه، إذا هو لم يفعل ما وجب عليه. (مغ١٤، ٢٠٢، ١٠)

ترك الفعل

- إعلم أنّ المقصد بترك الفعل، حال المتروك، لا حال التّرْك، لأنّ تارك الفعل إنّما يتركه لعلّة في المتروك، لا حال التّرْك، لأنّ تارك الفعل إنما يتركه لعلّة في المتروك، على ما قدّمناه، ولذلك قلنا متى أمكنه أن يخرج عن فعله بلا تَرْك، فلا بدّ من أن يُؤثِر التّرْك لداعٍ زائد. فإذا صحّ ذلك، فيجب أن يكونَ حكم التّرْك حكم ألا يفعل، في الوجوه التي ذكرناها. فيجب إذا ترك الفعل لعلّة من العلل، أن يكون تاركًا في الوقت لكل ما شاركه في تلك العلّة. (مغ١٤، ٣٨٦، ٧)

تزايد الصفة

- إنّما نحكم بتزايد الصفة إذا وجدت قوّتها من النفس ككوننا مشتهين ونافرين، أو يحصل لنا العلم بالمعاني الكثيرة فيقضي بتزايد الصفات. وإن لم يبيّن تزايدها من النفس كما نقوله في كوننا مريدين أو معتقدين وما أشبهها، أو نثبت هناك حكم بتزايد، فنتوصّل بتزايده إلى تزايد للصفة كما نقوله في كونه حيًّا، إنّ قوة الإدراك تكشف عن كثرة أجزاء الحيوة وعن تزايد حالنا في كوننا أحياء لأنّه، كما يصحّ أن يتوصّل بكثرة أجزاء الحيوْة إلى تزايد الصفة الصادرة عنها. فهذا الحكم الذي ذكرناه ينبي عن ذلك أيضًا. فإذا ثبت ما قلناه ولم يكن الحدوث مما يستحقّ لمعنى بتزايد ولا كانت قوة موجودة من النفس ولا بالإدراك، ولا كان هناك حكم يصحّ لأجل تزايده تزايد الحدوث والوجود، لأنّ حكمه إنّما هو ظهور صفة النفس، وهذا مما لا نتصوّر تزايده، فيجب أن نمنع من

تزايد هذه الصفة أصلًا، وهذا القدر كافٍ هاهنا وإن كانت فيه وجوه أخر. (مجم١، ٣٧٣، ٢٤)

تزكية

- إنّ التزكية من الله هي المدح والثناء وذلك لا يكون إلّا من قبله أو بأمره. (تن، ١٠٧، ٢)

- إنّ التزكية تفيد المدحَ والإخبارَ عن الأحوال الحسنةِ للمزكّى، ولا تدلّ على أفعاله، فهو تعالى يزكّي، بمعنى أنّه يخبر عن أحوالهم، وما اختصّوا به من الفضائل، ولا يدلّ ذلك على أنّه الخالق لأفعالهم. (متش١، ١٨٩، ١١)

تسبيح

- والتسبيح هو التنزيه، ويدلُّ على أنّه تعالى منزّه عمّا لا يليق بذاته وفعله، على ما نقوله من أنّه لا يفعل القبيح. (متش٢، ٧٠٤، ١١)

تجسّد

- أمّا من قال منهم "تجسّد" فلا تصحّ هذه العبارة على موضوع قولهم، لأنّهم لا يثبتون اللاهوت جسدًا عند الاتّحاد، إلّا اليعقوبية إذا قالت إنّهما صارا شيئًا واحدًا، ومتى قالوا ذلك لم يمكنهم إثباته متّحدًا، لأنّ جسد المسيح بعد ما ادّعوه من الاتّحاد كما كان من قبل، فلا فرق بين أن يقولوا "تجسّد" وبين أن يقولوا في سائر الأقانيم، إن يقولوا، إنّه تجسّد بسائر الأجسام. وما أدّى إلى ذلك وجب فساده. (مغ٥، ١٤٢، ٨)

تسهيل

- قالوا ما معنى ﴿رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ﴾ (البقرة: ١٢٨) إن كان الإسلام من فعل العبد. وجوابنا أن المراد مسألة الألطاف والتسهيل في أن يصيرا مسلمين لأنّ المرء وإن كان يفعل الإسلام فلا يستغني عن زيادات الهدى والألطاف، ولولا ذلك لما صحّ الأمر والنهي بالإسلام والكفر، ولما جاز المدح عليه. (تن، ٣٦، ٢)

تشبيه

- نؤمن بالرب الواحد روح القدس، روح الحق الذي يخرج من أبيه، روح محييه، وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا، وبجماعة واحدة قديسيّة سليحيّة جاثلقية، وبقيام أبداننا، وبالحياة الدائمة إلى أبد الآبدين. فتأمّل هذا الشرح وهذا التفصيل والكشف في التثليث والتشبيه، وكيف يعتقدون في الله حقيقة المدبرين المصنوعين من النزول والصعود والولادة وغير ذلك. فإن قالوا: فإنّا لا نقول أنّها ثلاثة آلهة، فكيف يحكون عنّا التثليث؟ قلنا لهم: إنّكم قد أعطيتمونا معنى التثليث وأشعتموه واستوفيتم حقائقه، ومنعتم بعض العبارة عنه، ألا ترون أنّكم تقولون إله هو أب والد حيّ قادر قديم عالم خالق رازق، وإله هو ابن مولود كلمة حي قديم خالق

رازق ليس بآب ولا والد ولا يجوز أن يكون والدًا ولا أبًا، وإله روح قدس حي عالم قديم خالق رازق. ثم قلتم هي ثلاثة أقانيم، فقلتم في كل واحد منها أنه إله ورب وقديم، وامتنعتم من الإقرار بالجملة وقد أعطيتم التفصيل، وما مثال ذلك إلّا كمن قال: عبدالله العربي رجل وإنسان وجسم وشخص، وخالد الفارسي رجل وإنسان وجسم وشخص، وزيد الرومي رجل وإنسان وجسم وشخص، قلنا: فهؤلاء ثلاثة رجال، وثلاثة أناس، وثلاثة أشخاص، وثلاثة أجسام. فقلتم: لا، بل هم رجل واحد. قلنا: لا يؤثر امتناعكم من إطلاق هذه العبارة في شيء قد أشيعت حقيقته. وفيهم من يمتنع من أن يقول في كل واحد من هذه الثلاثة أنه غير صاحبه، ثم يقولون: ما شبهنا ولا مثلنا، فكانوا كالمشبهة الذين يقولون: إله يصعد وينزل ويقعد على العرش، ثم يقولون: ليس كمثله شيء. (تث١، ٩٤، ١٧)

- بيّنا من قبل إبطال قول من قال إنّ إجراء الأسماء والأوصاف على القديم تعالى يوجب تشبيهه بخلقه، ودللنا على أنّ التشبيه لا يقع بما هذه حاله، وإنّما يقع بالاشتراك في صفات النفس، وإنّما يحصل المشبّه مشبّهًا له تعالى متى اعتقد فيه أنّه بمنزلة الجوهر أو بعض الأعراض فيما يرجع إلى ذواتهما. وبيّنا أن هذا القائل لا يمكنه أن يعتمد في قوله على هذه العلّة، لأنّه يجوز أن يُسمّى تعالى بأسماء يستحقّها ويختصّ بها من غير إذن، نحو الوصف له بأنّه قديم أو منشئ مقدِّر محيي إلى ما شاكله؛ فالتعلّق بذلك لا يصحّ. (مغ٥، ١٧٩، ١٢)

- لا يجب، إذا وصفناه بأنّه قادر (الله) والواحد منّا بذلك، التشبيهُ؛ لأنّه يستحقّ هذه الصفة لنفسه والواحد منّا لعلّة. وإنّما يجب التشبيه بين الشيئين إذا اشتركا في صفة واحدة من صفات النفس. فأمّا وجوب التشبيه بالصفتين المختلفتين للنفس أو بمثلين، لعلّة أو لا لعلّة، ولا للنفس أو للنفس، في أحدهما دون الآخر، فلا يجب. هذا هو الذي نعتمده. (مغ٥، ٢٠٥، ٧)

- قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنّما لم يجب بذلك التشبيه لأنّ المثْبَتَ بوصفنا لله تعالى بأنّه قادرٌ ذاتُه، والمُثْبَتَ بوصفنا لزيد بأنّه قادرٌ القدرةُ؛ فلما اختلف المثْبَتَ بالوصفين لم يجب به تشبيه. وقد بيّنا في باب الصفات أن حقائق الأوصاف لا تتغيّر ولا تختلف في الشاهد والغائب، وأن وصف القادر بأنّه قادر يفيد فيه وفينا الحال التي بها يبيّن القادر من غيره. (مغ٥، ٢٠٥، ١١)

تصديق

- إنّ التصديق، إذا تجرّد عن قرينة ودلالة، فالواجب حمله على ما وضع له، (حتى لا يجوز، والحال هذه، خلافه. وإنّما يجوز، في ظاهر الكلام، أن يراد به المجاز والاستعارة إذا قارنته) الدلالة. فأمّا إذا تجرّد فلا يجوز عندنا فيه ذلك؛ لأنّا لو

جوّزنا خلافه لم يصح أن نفهم بخطابه، جلّ وعزّ، شيئًا، ولا أوجب ذلك كونَ خطابه تعالى قبيحًا. فإذا صحّ ذلك في التصديق فالواجب مثله في المُعجِز؛ بل المعجز في بابه أقوى من التصديق؛ لأنّ طريقة المواضعة فيه كطريقة الحقيقة، ولا يدخله المجاز. فيجب أن يكون مشبَّهًا بالكلام، لو لم يصحّ دخول المجاز فيه. (مغ١٥، ١٧٢، ١٩)

- أمّا التصديق فإنّما يتعلّق بالخبر، لا بالمخبِر. فلا يجوز أن يكون طريقًا للعلم بالمُخبَر عنه. وإذا صحّ ذلك فلا فرق بين أن يضامّه التصديق أو لا يضامه، كما أنّ العلم المكتسَب، لمّا وقع عن النظر في الدليل، لم يكن بتصديق الغير به اعتبار؛ لأنّ الدليل له تعلّق بالمدلول، دون التصديق. (مغ١٥، ٤٠٢، ١٢)

تصرّف الساهي والنائم

- في أنّ تصرّف الساهي والنائم كتصرّف العالم في أنّه حادث من جهته، الذي يدلّ على ذلك أنّه يقع منه على الحدّ الذي يقع منه في حال يقظته، ولو لم يكن فعلًا لم يجب ذلك فيه. كما لا يجب في تصرّف غيره أن يقع بحسب ما كان يقع منه في حال يقظته، في القدْر. وكما لا يجوز أن يقال: إنّ وقوع تصرّف العالم بحسب قصده على طريقة واحدة إنّما هو، لعادة، من فعل غيره؛ فكذلك لا يجوز أن يقال: إنّ للعادة صار تصرّفه في حال نومه كتصرّفه في حال يقظته، لأنّ ذلك مستمرّ على طريقة واحدة. (مغ٨، ٤٨، ٢)

تصرّف النائم

- إنّ تصرّف النائم فعله. فمما يدلّ عليه أيضًا، أنّ المعلوم من حاله أنّه لو كان منتبهًا وبتصرّفه عالمًا، لوجب وقوعه بحسب قصده. ولا يجب ذلك في تصرّف غيره لو كان عالمًا، فيجب أن يكون لتصرّفه معه من الحكم ما ليس لتصرّف غيره، فيجب كونه فعلًا له وحادثًا من جهته. (مغ٨، ٥٦، ٨)

تصرّفات

- الذي يدلّ على أنّ هذه التصرّفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا هو، أنّ أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام، حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرّة، بحيث لا يختلف الحال فيه. وكذلك فلو دعاه الداعي إلى الأكل بأن يكون جائعًا وبين يديه ما يشتهيه، فإنّه يقع منه الأكل على كل وجه، ولا يختلف الحال في ذلك. وهذه أمارة كونه موقوفًا على دواعينا ويقع بحسبها. وكما أنّها تقع بحسب دواعينا وتقف عليها، فقد تقف على قصودنا أيضًا، وعلى آلاتنا، وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا، ألا ترى أنّ قوله: محمد رسول الله، لا تنصرف إلى محمد بن عبد الله دون غيره من المحمدين ولا يكون خبرًا عنه إلّا بقصده، وكذلك الكتابة لا تحصل منه إلّا إذا علمها، ولا يكفي ذلك حتى يكون مستكملًا للآلات

التي تحتاج الكتابة إليها نحو القلم وغيره، وأيضًا فإنّ الألم يقع بحسب الضرب الموجود من جهته، يقلّ بقلّته ويكثر بكثرته، فصحّ حاجة هذه التصرّفات إلينا وتعلّقها بنا على الحدّ الذي ادعيناه. (شرح، ٣٣٨، ٤)

تصوّر

- إنّ التصوُّر والتوهُّم يُرجع بهما إلى الظنّ. (مجم٢، ٨٠، ٣)
- إنّ التصوّر إذا أريد به التخيّل والظنّ، فكأنّك قلت: إنّه لا يصحّ أن يلزمه معرفة ما لا يظنّه. وقد علمنا أنّ تقدّم ظنّه، وأن لا يتقدّم، بمنزلة واحدة في أنّه لا يؤثّر في صحّة إيجاد المعرفة منه، لأنّه ليس من شرط صحّة وجودها تقدّم ظنّ يخالفها؛ ولا فرق بين من قال ذلك، وبين من يقول: إنّ من شرط صحّتها تقدّم جهل يخالفها. وإن أردت بالتصوّر أن يعلم أمثال ذلك المعلوم، فهذا أيضًا مما لا يجب؛ لأنّه يعلم أن ما يلزمه أن يعرفه قد يكون مما له مِثل، وقد يكون مما لا مِثل له؛ فلا يصحّ إذن ثبوت هذه الشريطة فيه. وإن أردت به أنّه يجب أن يعلم نفس المعلوم حتى يصحّ أن يُكلَّف المعرفة به، فهذا متناقض؛ لأنّه إذا علمه فقد استغنى عن المعرفة. (مغ١٢، ٢٤٦، ١١)
- وبعد، فإنّ التصوّر اعتقاد مخصوص، فإذا صحّ أن يفعل ذلك وإن لم يتقدّم منه تصوّر آخر؛ فهلا صحّ أن يبتدئ بالمعرفة من دون أن يتقدّم منه التصوّر؟ وهذا واضح البطلان. على أنّ العاقل لا يلزمه النظر إلّا وقد تصوّر الاعتقادات كيف تكون، ومفارقتها في الجملة لسائر أفعال القلوب وأفعال الجوارح. وإنّما يجب فيمن لزمه الشيء أن يتصوّر ما لزمه، ويفصل بينه وبين غيره. فأمّا تصوّر سائر ما يتعلّق به، فغير واجب ذلك فيه. وهذا الذي ذكرناه الآن، مما يمكن أن يقوّي به أصل الكلام في تكليف المعارف. وذلك أنّ سائر ما يكلّف العبد، لا يجب أن يعرفه بعينه، ويفصل بين أجناسه وأحواله الراجعة إلى آحاده. وإنّما ينتفي أن يعرفه بصفة يميّزه بها عن غيره، لأنّ العلم بحقائق ما يلزمه من الصلاة والصيام والإرادات والكراهات مما يختصّ به أهل الكلام دون غيرهم فلا يجوز أن يتعلّق تكليف العقلاء بذلك، وإنّما يجب أن يعرفوا حمل هذه الأمور ومفارقتها بالصفات لغيرها، لأنّ عند ذلك يتمكّنون من أداء ما لزمهم على الحدّ الذي وجب. فكذلك القول فيمن تلزمه المعرفة أنّه يجب في الجملة أن يكون قد عرف المعارف وفصل بينها وبين خلافها من الاعتقادات التي لا تسكن نفسه إليها ولا تفارق حاله بها لحال الظانّ والمبخِّت الشاكّ. فإذا علم ذلك في الجملة، وعلم أنّ كل اعتقاد يقع على طريقة المعرفة فمن حقّه أن يكون حسنًا، وعلم أنّ ما يقع من خلافه كالجهل فمن حقّه أن يكون قبيحًا؛ فإذا لزمه النظر وعلم في الجملة أنّ النظر إنّما يلزم ليوصل به إلى الكشف لا لنفسه، وعلم أنّه لا يؤدّي إلّا إلى المعرفة أو إلى

ما يجري مجراها؛ فقد حصل هذا المُكلَّف متصوَّرًا، للفرق بين ما يلزمه وبين ما يقبح فعله منه على الجملة. (مغ١٢، ٢٤٧، ٦)

تصوّر الدليل

- إن قال (أحدهم): فهل يُتصوَّر ما ليس بجسم أو عرض، قيل له: إن أردت تصوّر المشاهدة فلا، وإن أردت تصوّر الدليل فنعم، لأنّ الدلالة لمّا دلّت على إثبات حياة قضينا بها وبأنّها ضدّ الموت وإن كانت لا تتصوّر بالمشاهدة، فكذا إذا عرفنا بالدليل للعالَم صانعًا مدبِّرًا، على ما ذكرناه من الصفات، فيجب أن ننبّه لذلك. (مخت، ١٨٩، ٦)

تضاد

- إنّ التضادّ إذا منع من الاجتماع منع من تجويز الاجتماع، لمّا قد عرفنا أن حكم الضدّين أن لا يجتمعا وأن لا يصحّ وصفهما بجواز الاجتماع. (مجم٢، ٧٥، ١٠)
- إذا كان أحد الفعلين موجودًا نحو القعود أو القيام لم يصحّ أن يوصف عند وجوده بوجود الآخر معه، لأنّ ذلك يزيل التضادّ بينهما. فأمّا إذا كانا معدومين فلا تضادّ، فيصحّ منه أن يؤثّر أحدهما على الآخر ولا يكون القيام بأولى من القعود. ولا يصحّ منه الجمع بينهما من بعد. ولا يمكن القول باستحالة وجود كل واحد منهما، لأنّ ذلك يقدح في كون القادر قادرًا على الضدّين. فليس إلّا أن يصح منه أن يفعل أحدهما بدلًا من الآخر، وذلك يؤذن بطريقة الاستقبال. (مجم٢، ٧٩، ٧)
- إنّه لا يمتنع أن يضادّ الشيء غيره بأن يوجدا جميعًا لا في محلّ، فمتى حصل لأحدهما مجرّد الوجود من غير تعلّق بالغير تنافي ما حاله كحاله في الوجود، فإذا لم يتعدّ ذلك وجب التوقّف فيه على الدلالة. (مغ١١، ٤٣٦، ١٢)
- إذا ثبت أنّ الجواهر لا تنتفي لهذه الأمور لم يبق إلّا أنّه إنّما تنتفي بضدّ، وأنّه - تعالى - هو المختصّ بالقدرة على ذلك الضدّ. ولذلك اختصّ بأن صار هو النافي للجواهر والمُفْني لها، وأنّه في مضادّة الجوهر ومنافاته بمنزلة منافاة السواد البياض. وقد بيّنا من قبل أنّه لا يجب ألّا ينافي الشيء غيره ويضادّه إلّا متى تعلّقا بالشيء الواحد من محلّ أو حيّ، وأنّه لا يمتنع أن يضادّ الشيء غيره على خلاف هذا الوجه إذا دلّ الدليل عليه؛ كما لم يمتنع مضادّة الإرادة للكراهة لا في محلّ لمّا ثبت ذلك بالدليل. (مغ١١، ٤٤٤، ٨)

تضاد الأشياء

- إنّ تضادّ الأشياء مختلف الأحكام. فمنه ما يتضادّ على المحلّ، ومنه ما تيضادّ على الواحد منّا بأن يوجد في بعضه. ومنه ما يتضادّ على الحيّ لا في محلّ كإرادة القديم - تعالى - وكراهته. فإذا اختلفت أحكامه لم يمتنع أن يكون للجوهر ضدّ وإن خالف حالُها حال سائر المتضادّات.

(مغ١١، ٤٣٦، ٦)

تضاد الصفات

- إنّ الصفتين متى تضادّتا على موصوف تضادّتا على كل موصوف، لأنّ تضادّهما يكون لأمر يرجع إليهما بدلالة أنّ عند العلم بهما تُعلم استحالة اجتماعهما. وبهذا تفارق الصفات المختلفة فإنّ اختلافها يكون تارة لما يرجع إليها فتختلف على كل موصوف، كما نقوله في مخالفة كونه عالمًا لكونه قادرًا، وقد يكون اختلافها معتبرًا بما يُوجبها حتى إذا لم نعلم المُوجِب لن نعلم اختلاف المُوجَب، كما نقوله في كونه عالمًا بمعلومين على وجه التفصيل. فإنّا ما لم نعلم أنّه عالم بعلم وأنّ العلم الواحد لا يجوز أن يتعلّق بأزيد من معلوم واحد على وجه التفصيل، لا نعلم اختلاف صفتي أحدنا بكونه عالمًا بالمعلوم. فلهذا جاز أن يكون تعالى عالمًا بجميع المعلومات كلّها لصفة واحدة لمّا كانت غير مستحقّة لمعنى. فأمّا تضادّ الصفات فإنّها تجري مجرى واحدًا فأشبهت المعاني المتضادّة، فكما أنّها لا يصحّ اجتماعها فكذلك هذه الصفات. وجرى الحال في ذلك مجرى استحالة كونه تعالى عالمًا وكونه جاهلًا لأنّ هاتين الصفتين لمّا تضادّتا فينا تضادّتا في كل موصوف، ولم تفترق الحال بين أن تكون هذه الصفة فينا لمعنى وفيه تعالى للذات. وكذلك الحال في كونه قادرًا وعاجزًا. (مجم٢، ٥٢، ٢)

تضاد الضدين

- وبعد فتضادّ الضدّين المتعلّقين موقوف على أن يكون المتعلّق واحدًا، فعلى هذا لا يكون العلم بالشيء والجهل بغيره ضدّين في الحقيقة، ومتى كانا متعلّقين بشيء واحد فهما ضدّان في الحقيقة، فهاتان الإرادتان كيف يتضادّان واحداهما متعلّقة بشيء والأخرى متعلّقة بغيره. ومتى كان متعلّقهما واحدًا اقتضى تماثلها، فهو من الباب الذي يقول إنّ القول بتضادّه يقود إلى القول بتماثله. (مجم١، ٢٧٧، ١١)

تضاد مع غيره

- إنّ ما يضادّ غيره إنّما يضادّه من حيث يستحيل اجتماعهما في الوجود، فمتى جُوّز ذلك فيهما في بعض الأوقات بطلت المضادّة. ولذلك وجب في كلّ ما لا يتضادّ في أوّل الوقت ألّا يتضادّ فيما بعده، وفي كلّ ما يتضادّ في حال أن يتضادّ في سائر الأحوال، ولو جوّزنا خلاف هذا لم نأمن من أن نئول بالحموضة إلى أن تنافي البياض في وقت مّا، وإن كانت الآن لا تنافيه في بعض الأوقات، وفي هذا إبطال القول بأنّ التنافي يرجع إلى ذات الشيء، ويقتضي كونه موقوفًا على علّة وعلى اختيار محلّه. وبطلان ذلك يكشف عن فساد ما سأله عنه، وإنّما يجوز أن يفارق حال الشيء في حال بقائه لحكمه في حال حدوثه إذا لم يؤدّ ذلك إلى قلب الأجناس أو انتقاض الأدِلّة، فأمّا إذا أدّى إلى ذلك فيجب

القول بفساد التفرقة بينهما. (مغ١١، ٤٤٦، ١٠)

- إنّ الذي ثبت في الشاهد أنّ الشيء إنّما يضادّ غيره بأن يشتركا في الحلول في محلّ واحد أو في بعض الجملة، ولم يثبت أنّ الشيء يضادّ غيره بأن يحلّ فيه؛ لأنّ ذلك يؤذِن باختلافهما في وجه الوجود لاشتراكهما فيه. (مغ١١، ٤٤٧، ٣)

تضاد الموجب

- إنّ كونه تعالى قادرًا على الضدّين لا يتضادّ فيه تعالى، وإذا لم يتضادّ فيه لم يتضادّ فينا. ولا يصحّ إلّا مع القول بأنّ القدرة على الضدّين لا تتضادّ لأنّ تضادّ الموجِب يقتضي تضادّ الموجَب. (مجم٢، ٥٢، ١٠)

تضمين

- إنّ تضمين الشيء بغيره قد يكون على أنحاء شتّى: على جهة الإخبار، وعلى جهة الاعتبار، وعلى جهة التبعيد. ولا يصحّ أن يُضَمَّن الشيء بنفسه، وإنّما يصحّ تضمينه بغيره، ولا يراعى في ذلك باللفظ، بل يعتبر فيه المعنى. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ قول القائل: لو صار السواد بياضًا، لكان بياضًا، صحيح لأنّه ليس فيه تضمين شيء بشيء، وإنّما يجري قوله "لكان بياضًا" مجرى التكرار للكلام الأول، وفصل بين قلب الجنس، وبين تعليق الشيء بقلب الجنس. فإذا صحّ أن تضمين الشيء بنفسه لا يصحّ، وإنّما يصحّ تضمينه بغيره، فيجب أن ننظر فيما يصحّ من ذلك ويفسد، والوجه الذي يقع عليه من فاعله. (مغ٤، ٢٩٢، ٧)

تعارف

- قد تُنْقل اللفظة من أصل اللغة إلى ضرب من التعارف، على حال ما نعرفه من حال كثير من الألفاظ. وربما تدخل فيه طريقة الاصطلاح. وكل واحد من هذين يخالف موضوع اللغة، ويصير باللفظ أمسّ؛ لأنّ من حق الاصطلاح والتعارف أن تُنقل اللفظة عن موضوعها. وقولنا "مُعجزٌ" يفيد، في التعارف، أنه مما يتعذّر علينا فعلُ مِثْله. فهذا مرادهم إذا وصفوا الشيء بأنّه "معجز": ولذلك عند الإضافة يقولون: هو معجز لنا، وليس بمُعجِز لله تعالى. وربما قالوا: هو مُعجِز "لزيد"، وليس بمعجز "لعمرو" إذا تأتى منه فِعْلُه، وعدلوا عن طريقة العجز في هذا الباب، ولم يخصّوا به ما يصحّ فيه العجز وما لا يصحّ؛ لأن القادر منّا لا يصحّ أن يعجز إلّا عمّا يصحّ أن يُقدَر عليه في الجنس. وقد صاروا يستعملون هذه اللفظة فيما لا يصحّ أن يقدر أحدُنا عليه، كما يستعملونها فيما يصحّ؛ بل استعمالهم في الأوّل أكثر، ولا يكاد أن يُستعمل ذلك في المتعارف من الأمور؛ لأنّ أحدنا، وإن لم يمكنه أن يفعل ما يفعله القوي من الحمل وغيره، فإنّ ذلك لا يقال: إنّه مُعجِز، من حيث كان مقاربًا لما يصحّ أن يفعله. فإنّما يعنون بذلك الأمر الذي قد تجلّى، وظهر من

أمره، خروجُه عن أن يكون تحت إمكان من وُصِف بأنه معجز له وفيه. (مغ١٥، ١٩٧، ١٨)

- إنّ الاصطلاح أقوى من التعارف، كما أنّ التعارف أقوى من وضع اللغة؛ لأنّه أخصّ بالأمر الذي وقع الاصطلاح فيه. ولذلك صارت الصفة، إذا لُقِّب بها، أخصّ باللقب عند من لُقِّبَ به، في أصل موضوعه؛ لأنّه في حكم الاصطلاح. ولا يمتنع، في الاصطلاح، أن يختلف بحسب المذاهب. وإذا أطلقناه فمرادنا ما ذكرناه، وإن كان مراد غيرنا، ممن يخالف في المذهب، خلاف ذلك. فعلى هذا الوجه، يقول قوم، في صفة المُعجِز، إنّه ما يتعذّر على العباد فعلُ مثله في جنسه فقط. ومنهم من يقول ما يختصّ الأنبياء والأئمة. ومنهم من يقول هو ما يختصّ الأنبياء والصالحين. فكلٌّ يَذهب، في معناه، إلى ما وقع الاصطلاح عنده عليه، وبحسب المذاهب. (مغ١٥، ١٩٩، ٦)

تعبد

- قد بيّنا أنّ التعبّد بالفعل، في أنّه لا بدّ من أن يكون مصلحةً، حتى يحسن التعبّد به، بمنزلة ما يفعله من الآلام والمصائب إلى ما شاكل ذلك. فإذا كان ما يفعله لا يجب أن يعرّفنا وجه المصلحة فيه على التفصيل، بل العلم بأنه مصلحة يكفي ويغني، فكذلك القول فيما تعبّدنا به. (مغ١٥، ١٢٨، ١٥)

- التعبُّد لا يكون إلّا في الأفعال، وينقسم إلى وجهين: أحدهما - يكون التعبّد فيه بتغيّر حاله عمّا ثبت في العقل، لأنّ كلا الوجهين يفتقر في معرفته إلى السمع؛ والوجه الأوّل يدخل تحته وجوب الأفعال، والترغيب فيها كالنوافل، فيدخل تحته قبح الأفعال وحظرها، لأنّ التعبّد بما يتعلّق في الأوّل بأن تفعل، يتعلّق في الثاني بأن لا يفعل، ويتجرّد منه، فيدخل تحت الوجه الثاني الإباحة، لأنّها، وإن لم تكن داخله في التعبّد من حيث لا يستحقّ المكلَّف عليه الثواب، فإنّ إباحة ما ورد الشرع بإباحته تتضمّن تعيّن التعبّد، لأنّه لولا الشرع لكان من باب المحظور أو غيره، فالشرع يُعبِّر عن حاله، فتعلَّق التعبُّد به من هذا الوجه. (مغ١٧، ٩٥، ٦)

تعذيب الأطفال

- تعذيب الأطفال: إن قال (أحدهم): ما قولكم في هذا، قيل له: "الله" تعالى لا يعذّب إلّا من يستحقّ العذاب بتقصيره، وأن يكون مقصرًا، بأن يفعل ما نهى عنه وقبح فعله من المعاصي، أو بأن لا يفعل الواجب الذي يقدر عليه ولا عذر له في أن لا يفعل، فأمّا من لا عقل له البتّة أو لم يتوجّه إليه خطاب كالأطفال والبهائم فإنّه تعالى لو عذّبهم لكان ظالمًا، وأطفال المشركين كأطفال المسلمين في أنّهم لا ذنب لهم، فالله، جلّ وعزّ، منزّه عن تعذيبهم، تعالى الله عن ذلك. ولو جاز أن يعذبهم، ولا ذنب لهم، لجاز أن يعذب الأنبياء وإن أطاعوه، وفي هذا تزهيد في

طاعته. (مخت، ٢٢٢، ٢)

تعريض

- قال شيوخنا رحمهم الله: لو كلّف تعالى مَن المعلومُ أنّه يؤمِن، لقبح ذلك إذا علم أنّ غيره من المكلَّفين يفسد عنده، ولا يخرج القديم تعالى لو كلَّفه من أن يكون معرَّضًا له للثواب وأن يستحقّ هو الثواب بفعل الطاعة. ولذلك يشترط في التعريض أنّه إنّما يحسن متى كان تعريضًا لمنافع يحسن من المعرَّض أن يتوصّل إليها؛ لأنّ تعريض الشيء في حكمه متى انتفى وجوه القبح عنه. ويجري التعريض مجرى الإرادة التي متى تعلّقت بالحَسَن كانت حسنة، متى خَلَت من وجوه القبح. وإن كنّا قد بيّنا في باب الإرادة أنّها متى أثّرت في المراد، وصار بها على وجه يحسن لوقوعه عليه، فيجب ألا يحسن لا محالة. فلا يمتنع أن يقال في الإرادة التي هي تعريض المُكلَّف للوصول إلى الثواب إنّها بهذه الصفة، وإنّها إنّما تقبح متى عرض في الفعل المراد ما يقتضي قبحه: من كونه مَفسَدة وما شاكل ذلك. وهذه الجملة، تقتضي أنّه تعالى إنّما يكون مكلِّفًا بالإرادة، والأمر دون إكمال العقل وما شاكله. ولذلك يصحّ منه تعالى أن يُكرِه منه فعل الطاعة، وإن أكمل عقله. ولا يجوز أن يكون مكلِّفًا له الفعل، مع كراهته له، وزجره عنه؛ كما لا يكون الواحد منّا مكلِّفًا غيره إلّا بأن يريد ذلك منه، ويأمره به، أو يفعل ما يجري هذا المجرى. ولم نتقصَّ هذا الكلام لأنّ ما نريد بيانه من حسن تكليف من يعلم أنّه يكفر لا يتمّ إلّا به. (مغ١١، ١٧٨، ٦)

- في بيان حُسنُ تكليف من يعلم الله تعالى أنّه يكفر أو يفسق، وأنّ علمه بذلك من حاله لا يوجب قبحه: إعلم أنّ التعريض للشيء في حكمه، فمتى حسُن من الواحد التوصّل إلى أمر حسُن من غيره أن يعرّضه له وقد علمنا (أنّه) يَحسُن منه التوصّل إلى استحقاق الثواب بفعل الواجب وغيره، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يجعله بحيث يُمكِنه التوصّل إلى ذلك، ويريد منه ذلك. ولذلك لمّا قبح من أحدنا أن يتوصّل إلى مضارّه، قبح من غيره أن يعرِّضه له، وهذا بيّن في الشاهد؛ لأنّ للمنافع طرقًا وللمضارّ كمِثْلِ. وقد علمنا أنّ التعريض لكل واحد منهما بمنزلته في الحسن والقبح فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف من يعلم من حاله أنّه يكفر؛ لأنّ علمه بذلك لا يخرجه من كونه معرِّضًا له للمنازل السَنِيَّة التي لا ينالها إلّا بفعل ما كلَّفه. وقد دللنا على أنّ منزلة الثواب لا تُنال تفضّلًا؛ فإنّ ذلك يقبح منه تعالى لو فعله في القَدْر والصفة جميعًا، وبيّنا أنّ التكليف لا بدّ من أن يؤدّي إلى الثواب، وإلّا قبح منه تعالى إلزام الأمور الشاقّة، فحصل من هذه الجملة أنّ تكليف من يعلم أنّه يكفر تعريض له لمنزلة عظيمة، لا ينالها إلّا به؛ فيجب القضاء بحسنه إذا انتفت وجوه القبح عنه. (مغ١١، ١٨٣، ٤)

تعريض بالتكليف للثواب

- إنّ التعريض بالتكليف للثواب لا يقع منه تعالى على وجه يحسن إلّا مع صحّة كونه فاعلًا للثواب وموفّرًا على مستحِقّه. وقد ثبت بالدليل أنّه تعالى موصوف بالقدرة على الأجناس التي تصيّر المثاب مثابًا بها، وأنّه تعالى عالم لنفسه، فهو عالم بكمّية ما يستحقّه المكلَّف إذا أدّى ما كُلِّف، وأنّه غنيّ لا يجوز ألّا يفعل ما وجب عليه؛ كما لا يجوز أن يفعل القبيح. وإذا ثبت اختصاصه بذلك حسن منه أن يكلِّف على جهة التعريض للثواب. والواحد منّا يفارق القديم تعالى فيما ذكرناه من الوجوه، فلذلك لا يَحسُن منه أن يُكلِّف. (مغ١١، ٤٢٠، ١٨)

تعريض للثواب

- الأولى ألّا يكون المعرِّض لغيره معرِّضًا للمنفعة إلّا بأن يُزيح عِلَله في الألطاف؛ كما يُزيح عِلَله في وجوه التمكين؛ لأنّ الواحد منّا إذا علم أنّ الجائع إذا قُدّم إليه الطعام على وجه مخصوص أكله، وإذا قُدِّم إليه على وجه آخر لم يأكله، والحال على المقدِّم وعليه واحدة أنّه لا يكون معرِّضًا له بتقديمه ذلك على الوجه الذي لا يأكله. ويجري ذلك عندهم مَجرى أن يقدّم ذلك إليه، ثم يفعل ما يمنعه به من الأكل. ولا بدّ من أن يكون المكلِّف معرِّضًا للثواب مع فقد اللطف، ولا يكون المكلِّف معرِّضًا له إلّا بأن يلطف له في ذلك، إذا كان في المعلوم ما إذا فعل به أمن عنده ولو ثبت أنّ اللطف لا مدخل له في هذا الباب لم يؤثّر فيما أردنا بيانه؛ لأنّه لا يجب في التعريض للثواب أن يكون حَسَنًا على كل وجه. (مغ١١، ١٧٨، ٢)

تعلّق

- إذا استحال فيما قد وجد بالقدرة أن يُعاد وفيما تقضّى أن يُعاد، فقد زال التعلّق في القدرة بهما. والأحكام التي تتبع صفات الذوات لا يمتنع أن تكون مشروطة بشروط تثبت تارة وتزول أخرى، كما نقول مثله في صفات الذوات المشروطة بشرط. وإنّما الذي لا يجوز زواله عن الموصوف ما كان راجعًا إلى الذات من دون شرط. فصحّ بذلك وجوب تعلّقها على الجملة. وإذا لم يجب انتقل إلى الاستحالة ولا تثبت بينهما واسطة لا في القدرة ولا في القادر. وقد بيّنا أنّه لا ينقض ذلك طريقة الاختيار. (مجم٢، ٤٦، ١١)
- البدل لا يدخل في التعلّق وإنّما يدخل في الوقوع، وإلّا فما لم تكن حال القدرة مع الضدّين حالة واحدة لم يصحّ من القادر إيثار أحدهما على الآخر. فصار لا يدخل في التعلّق طريقة البدل. (مجم٢، ٤٦، ٢٠)
- إنّ الشيء إذا تعلّق بغيره، فإنّما يتعلّق به لما هو عليه في ذاته، لا أنّه علّة في التعلّق، فلذلك صحّ أن تختلف أحواله في التعلّق بحسب ما يقتضيه جنسه. وليس كذلك حال العلّة لأنّها توجبه، فلا يصحّ

أن توجب إلّا معلولًا واحدًا. (مغ٤، ٣١٣، ١٥)

- فإن قال: أفليس يجوّز العاقل أن يقع تصرّفه من غيره، وأنّ غيره يفعل فيه ذلك، ويفعل فيه القصد إليه، ليقع بحسبه؟ وتجويز ذلك يبطل ما ادّعيتم. قيل له: إنّ ما ذكرته لا يُخرِج تصرّفه من أن يكون واقعًا بحسب قصدِه؛ ولم نقل بأنّ العلم بأنّ ذلك يجب، أن يكون من جهته ضروريًّا، وإنّما يصل إليه باكتساب. وما ذكرته إنّما يسأل في الدلالة على أنّ ذاك فعله؛ وذلك مما قد بيّنا فساده من قبل، وسنبيّنه من بعد إن شاء الله. وهذه الطريقة في التعلّق هي طريقتنا في إثبات التعلّق بين أحوال الجسم، والمعاني الموجبة لها. لأنّا نعلم أنّ الجسم يتحرّك بحسب حدوث. (مغ٨، ١١، ٢٠)

- قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنّه تعالى لو ألجأ العبد إلى الجهل والكذب، كان لا يستحقّ به الذمّ والعقاب، ولكان مقدورًا في فعله. وإن كان الإلجاء، إذا لم يؤثّر في الوجه الذي له قَبُح، لم يُخرِجه عن كونه قبيحًا. ولذلك قلنا: إنّ نهيه عن هذا القبيح لا يَحْسُن. وكذلك لا يَحْسُن أمره بالحَسَن مع الإلجاء. وهذا، نحو الهارب من سبع يقبل عليه، يخشى أن يفترسه؛ فلذلك صار ما يلحقه من الحكم كأنّه فعل السبع، فوجب العوض عليه، على ما نشرحه في كتاب العوض. فصار الإلجاء من حيث أخرج الملجأ من أن يتعلّق الفعل باختياره، مصيّرًا للفعل في الحكم كأنّه فعل غيره. فوجب أن تزول عنه الأحكام التي من شأنها أن تتبع اختياره للأفعال، وتثبت فيه أحكام ما لا يتعلّق فيه باختياره. (مغ٨، ١٧٣، ١)

تعلّق الإرادة

- وتعلّقها إنّما هو على طريق الحدوث وتوابعه، وتخالف القدرة التي لا تتعلّق إلّا بالحدوث نفسه. ويخالف العلم الذي يتعلّق بكل وجه من الوجوه. وتخالف الشهوة التي لا تتعدّى المدركات. (مجم١، ٢٨٥، ١٥)

تعلّق بالقادر

- إنّ الذي يصحّ تعلّقه بالقادر من وجوه الأفعال، هو الحدوث لا غير، وذلك هو جهةٌ واحدةٌ لا زيادة عليها. (مجم١، ٣٧٦، ٢٥)

تعلّق بقادرين

- أمّا الفصل الثاني وهو تعلّقه (الفعل) بقادرين فباطل لأنّه تنتقض حقيقة القادر أو تعود على كيفية إضافة الفعل إلى الفاعل بالنقض. فأمّا الأوّل فهو إنّا نقول: ليس يخلو إذا حاول أحدهما إيجاد هذا الفعل من أن يُوجَد، كان هناك ذات أخرى أو لم تكن، قَدَرَ أو لم يقدر، دعاهُ الداعي أو لم يدعه، أو لا يوجد إلّا عند ما يوجد غيره وتحصل قدرته ودواعيه. فإن قلنا بالأوّل فقد صار لا فائدة في وصفه بأنّه قادر عليه وأنّ هذا مقدوره. وصار لا فرق بين

إضافته إليه وبين إضافته في كونه مقدورًا إلى غيره. وإنّما يثبت في ذلك ضربٌ من الفائدة، متى كان لولاه ولولا ما هو عليه من الأحوال كان لا يوجد، ومتى كان كذلك وهو الكلام في القسمة الثانية، فهذا ينقض كون الأوّل قادرًا عليه، لأنّ من حكم كون القادر قادرًا على الشيء أن يصحّ منه إيجاد ما قدر عليه، وأن يوجد لا محالة عند دواعيه. ومتى قلنا أنّه لا يوجد إلّا عند ما يكون غيره بهذه الصفة فقد أخرجناه عن كونه قادرًا وأجلنا فائدة الوصف فيه. (مجم١، ٣٧٤، ١٦)

تعلّق بين الدليل والمدلول

- إنّا نوجب تعلّقًا بين الدليل والمدلول ليكون بأن يدلّ عليه أولى من أن يدلّ على غيره. وذلك الوجه من التعلّق ينقسم أقسامًا إذا كان من باب العقليّات. وإذا كان من باب الشرعيّات فهو على وجهٍ واحدٍ لأمر يرجع إلى أنّ دلالة الأدلّة الشرعيّة إنّما هي لشيء واحدٍ. وهو أنّ فاعلها حكيم فلا يوجب إلّا الواجب. ولا يأمر إلّا بالحَسَن ولا ينهي عن غير القبيح. وأمّا إذا كانت الدلالة عقليّة فدلالتها لأمرٍ يرجع إليها وذلك مختلف. فتارة تكون دلالته على وجه الوجوب وتارة على وجه الصّحة. وتارة بطريقة الدواعي والاجتياز. فحصل من هذه الجملة أن الوجوه التي منها يتعلّق الدليل بمدلوله عقليًّا كان وسمعيًّا لا يخرج عن أقسامٍ أربعة. فإمّا أن يدلّ بطريقة الوجوب كما تثبت في العلل لأنّه لولا الحركة لما حصل متحرّكًا، وكذلك فيما شاكله. وإمّا أن يدلّ بطريقة الصحّة فنقول لولا كونه قادرًا لما صَحّ الفعل. وإمّا أن يدلّ بطريقة الدواعي والاجتياز فنقول لولا كون الفاعل للقبيح جاهلًا أو محتاجًا لما اختاره. وإما أن يدلّ بطريقة الحَسَن وهو الأدلّة الشرعيّة فنقول لولا وجوب الصلوة لما حسن من الله إيجابها. ففي كل هذا نقول: لولا المدلول لما وجب أو لما صَحّ أو لما اختير أو لما حَسُن. (مجم١، ٤٩، ١٠)

تعلّق الصفة

- إنّ تعلّق الصفة لا تختلف كيفيته باختلاف وجه استحقاقها. فلهذا لمّا كان كون العالِم عالمًا يتعلّق بالشيء على ما هو به وبإيقاع الفعل مُحكَمًا لم تفترق الحال بين العالِم لذاته والعالِم بعلم. فيجب أن يكون كوننا قادرين سابقًا لوجود المقدور كما يجب مثله في القديم جلّ وعزّ. (مجم٢، ١١٥، ١٦)

تعلّق الفعل بالفاعل

- دللنا في صدر باب العدل على أنّه تعالى قادر على ما لو وقع لكان قبيحًا، وإن علم أنّه لا يختاره، وأنّه قادر على إقامة القيامة الآن، وإن كان المعلوم أنّه لا يقع ولا يختاره. وقد بيّنا أن أصل الكلام في إثبات تعلّق الفعل بالفاعل يقتضي ما قلناه، لأنّه إذا وجب وقوعه (بحسب وانتفاؤه بحسب دواعيه وكراهته) فيجب أن يكون قادرًا

على ما يصحّ أن يقع بأن يختاره على ما لا يقع بل يختار تركه. (مغ١١، ٥، ١)

تعلّق الفعل بفاعله

- وبعدُ فالحلول لا معتبر به في كيفية تعلّق الفعل بفاعله. ألا ترى أنّه يحلّه ما ليس بفعلٍ له وقد يكون فعله حالًّا في غيره، فثبت أنّ وجه الحاجة هو الحدوث لا غير؟. (مجم١، ٧٦، ١)

تعلّق الفعل بالقادر

- إذا كان تعلّقه (الفعل) بالقادر إنّما عُلِم من حيث وقع بحسب قصْدِه ودواعيه، وعلمنا أنّ الذي يحصل من أوصافه بحسب قصْدِه ودواعيه هو حدوثه لا غير، فيجب أن تكون سائر أوصافه في أنّه لم يحصل عليها به، بمنزلة مقدور غيره؛ لأنّ صفات الفعل الواحد في هذا الباب بمنزلة الأفعال. (مغ٨، ٦٥، ١٠)

تعلّق في الذوات

- إنّ إثبات الذوات لا يخرج عن طريقين أحدهما الضرورة بالإدراك وما يتبعه. والثاني بالاستدلال. فإذا كان العلم به تعالى لا يحصل ضرورة فلا بدّ من الفزع إلى الدلالة، ومعلومٌ أنّه لا بدّ من تعلّق بين الدليل والمدلول لولا ذلك لم يكن بدلالته على شيء أولى من دلالته على غيره. والذي يذكر من التعلّق في الذوات لا يخرج عن وجهين: إمّا أن يكون تعلّق الفعل بالفاعل أو تعلّق العلّة بالمعلول. فإذا لم يتأتّ في الله جلّ وعزّ أن يُستدلَّ عليه بحكم صادر عنه لأنّه ليس بعلّة - تعالى عن ذلك - فلا بدّ من الرجوع إلى الاستدلال بفعله عليه، وهذا هو غرضه بقوله ولا تعرف له صفة فتعلّمه على صفة أخرى، لأنّ المراد به أنّه ليس بعلّة. فيُستدلُّ بالصفة الصادرة عنه عليه. وقوله ولا يعرف له مثل قبل إثباته، فيُستدلُّ به عليه راجع إلى أنّ الضرورة فيه لا تتأتّى، فنكون قد عرفنا مثلًا له ضرورة فنجعله مشبّهًا به. (مجم١، ٩٢، ٤)

تعلّق القادر بمقدوره

- إعلم أنّ القول في كيفية تعلّق القادر بمقدوره في الوجه الذي عليه يصحّ منه إيجاده موقوف على الدلالة، لأنّ ذلك مما لا يجده الإنسان بالإدراك ولا غيره من طرق الضروريّات، فيجب أن تثبت هذه على حسب ما اقتضاه الدلالة، ولا يجب حمل بعضه على بعض الدلالة قد فرقت بينهما، كما لا يجب حمل بعض المدركات على بعض في كيفية إدراكه، ويجب أن يثبت على الوجه الذي تقتضيه الدلالة. (مغ٩، ٧٧، ٤)

تعلّق القدرة

- أمّا ما ذكره من الكلام في تعلّق القدرة فينبغي أوّلًا أن نعرف معنى هذه اللفظة إذ ليس المراد بها ما يتعارفه أهل اللغة. وقد يُدفع المتكلّم إلى أن يعبّر عمّا يعقله من المعاني بعبارة وإن لم يجرِ فيها على

أوضاع أهل اللغة. والغرض بذلك هو ثبات حكم من الأحكام للمقدور لأجل هذه القدرة، وذلك الحكم هو صحّة وجوده بها. وإن كنّا نقول إنّ القادر هو الذي يصحُّ منه الفعل وكذلك لولاها لما صحّ. ولأجل كونه قادرًا بالقدرة لا يمكنه الابتداء بالفعل إلّا في محلّها أو مُعدّى عنه بسبب فيه. وإنما أوجبنا هذا الحكم للقدرة لأنّه قد ثبت أنّها توجب كون القادر قادرًا، ولا يصحّ إثباته قادرًا إلّا والفعل صحيح منه على وجه ما. فلولا أنّها متعلّقة لم يكن ليجب في القادر ما ذكرناه. يبيّن ذلك أنّ الصفة المرتّبة على العلّة تُعتبر حالها بحالها. فإذا لم يكن المعنى في نفسه متعلّقًا لم تصدر عنه صفة متعلّقة، كما نقوله في الحياة وما شاكلها. وأيضًا فلو لم يكن لها تعلّق وكان تعلّق القادر موقوفًا عليها لم يكن ليجب أن ينحصر مقدور أحدنا من الجنس الواحد على الشرائط المذكورة، بل كان يجوز أن يتعدّى الجزء الواحد إلى أكثر منه، لولا أنّه قد استحقّ هذه الصفة لمعنى، ومن شأنه أن يكون تعلّقه، على طريقة مخصوصة. ولا يمكن أن يجعل سبب الانحصار في ذلك راجعًا إلى انحصار الصفة في نفسها، لأنّا قد عرفنا أنّ القديم جلّ وعزّ له بكونه قادرًا صفة واحدة، ومع هذا فإنّ مقدوره لا ينحصر من الجنس الواحد على تلك الوجوه المشروطة. (مجم٢، ٤٢، ٧)

- ليس يعتبر تعلّق القدرة بما يوجد من المقدورات أو لا يوجد. ولهذا يقدر أحدنا على الحركة ولكن الشرط حصول المحلّ، ويقدر على العلم ولكن الشرط حصول بنية القلب. فصار وجود المقدور موقوفًا على زوال الموانع، ومن أقوى الموانع التضادّ، ولأجل هذا إذا زال التضادّ على الحقيقة وثبت التضادّ في الجنس صحّ منه إيجادهما، وإن كانت القدرة واحدة. فيجب أن يكفي في تعلّقها بالضدّين صحّة وجود كل واحد منهما على البدل. (مجم٢، ٩١، ٣)

- تعلّق القدرة ليس بموقوف على صحّة وجود المقدور بكل حال. (مجم٢، ١٠٣، ١٩)

تعلّق القدرة بالضدين

- أورد رحمه الله من بعد الدلالة المشهورة في أنّ القدرة لو لم تتعلّق بالضدّين لأدّى إلى تكليف ما لا يطاق. وبيان ذلك أنّ المُكلّف مأمور بالإيمان منهيٌّ عن الكفر، فلو لم يكن ما في الكافر من القدرة يصحُّ بها الكفر والإيمان لكان مكلّفًا بما لا يطاق أمرًا ونهيًا، لأنّه مأمور بالإيمان وهو لا يُطيقه بما فيه من قدرة الكفر، ومنهيٌّ عن الكفر إذا كان مؤمنًا وهو لا يقدر على الكفر بما فيه من قدرة الإيمان. فإذا ثبت أنّ تكليف ما لا يطاق قبيح على ما أفرده من بعد في باب آخر فيجب القول بتعلّق القدرة بكِلَي الضدّين لئلّا يؤدّي إلى ما ألزمناهم. (مجم٢، ٥٥، ١٢)

تعلّق القدرة بالمتماثل

- أمّا تعلّقها (القدرة) بالمتماثل فمختلف. فإنّه إذا كان الجنس واحدًا والمحلّ أو الوقت يتغاير فإنّها تتعلّق بما لا نهاية له. ومتى كان الوقت والمحلّ واحدًا لم تتعلّق بأكثر من جزء واحد. وإنّما قلنا إنّها تتعلّق بالمتماثلات في المحالّ لأنّه لا محلّ يُشار إليه إلّا وكما يصحّ منّا أن نفعل الحركة فيه فكذلك يصحّ في كل محلّ يساويه. وكذلك إذا ثبتت القدرة فلا وقت إلّا ويصحّ أن نفعل فيه مثل ما يصحُّ أن نفعله في وقت آخر. (مجم٢، ٩٧، ١٢)

تعلّق القدرة بمختلفات متضادات

- أمّا إذا كان المختلف متضادًا فتعلّق القدرة (بالمختلفات) المتضادّات منه كتعلّقها بالمختلفات. وإنّما يقع الفرق في باب صحّة الجمع بين المختلفات على بعض الوجوه وامتناع ذلك في المتضادّات، إلّا إذا كان تضادًّا في الجنس. فلهذا يصحّ منّا في حالة واحدة أن نحرّك بإحدى اليدين ونسكّن بالأخرى. وإنّما ينكشف لك تعلّق القدرة بالأضداد في المحالّ أو في المحلّ الواحد في الأوقات، فأمّا إذا كان الوقت والمحلّ واحدًا فلامتناع اجتماعها تلتبس الحال في تعلّق القدرة بالأضداد. وقد تقدّم القول في أنّ صحّة إيجاد الفعل بالقدرة منفصلة عن تعلّقها، وإنّما يُراعى في صحّة إيجاده بها الوجه الذي يصحّ حدوثه عليه. ومعلوم أن هذه القدرة إذا بقيت تأتّى بها من الفعل نحو ما كان يتأتّى بها من قبل. فهذا حكم تعلّقها بالمختلفات وبالمتضادّات. (مجم٢، ٩٧، ٣)

تعلّق قدرة بمختلفات من أجناس

- إذا تقرّرت هذه الجملة عُدنا إلى كيفية تعلّق القدرة بالمختلفات من أجناس مقدور العباد، فقلنا إنّ الجنس الذي يختلف تتعلّق القدرة منه بما لا يتناهى في الوقت الواحد. ولا فصل بين أن يكون المحلّ واحدًا أو متغايرًا. وإنّما كان كذلك لأنّه لا شيء نعتقد صحّة حدوثه إلّا ويصحّ منّا أن نريده. وقد ثبت أنّ إرادة الشيء تخالف إرادة غيره. فلولا تعلّق القدرة على الحدّ الذي ذكرناه لجاز أن ينتهي القادر منّا إلى شيء يعتقد صحّة حدوثه، ومع هذا فلا يجوز أن يريده. وكذلك فلا جسم إلّا ويصحّ منّا أن نفعل فيه اعتمادًا في بعض الجهات الستّ، ولا جسم إلّا وإذا صحّ منّا في هذا الوقت أن نعتمد عليه يصحّ منّا في غيره من الأوقات مثل ذلك. فعرفنا أنّ القدرة الواحدة هي متعلّقة بما لا يتناهى من المختلفات. فإذا تعذّر فعل بعضها فليس ذلك لِمَا يرجع إلى تعلّق القدرة، ولكنّ الشرط في صحّة إيجاده بها الاتّصال والمماسّة بين محلّ القدرة وبين المحلّ الذي نفعل الاعتماد فيه. فإذا تعذّر في بعض الأجسام نقله وتحريكه فليس ذلك لانحصار تعلّق القدرة، ولكن لأنّ الثقل الذي فيه يمنع من التحريك والحمل إلّا إذا فعل ذلك في كل جزء منه بعدد ما في جميعه أو جُزءًا زائدًا، على اختلاف بين

الشيوخ فيه. فلا يجب أن يُظَنّ أن تعذّر ذلك لانحصار تعلّق القدرة. (مجم٢، ٩٥، ١٥)

تعلّق القدرة بالمقدورات

- في وجوه تعلّق القدرة بالمقدورات. اعلم أنّه صدَّر الباب بوجوب تعلّق القدرة بما تتعلّق به، والصحّة المذكورة في هذا الموضع لا ينفصل عن الوجوب. وإنّما كان كذلك لأنّ هذا التعلّق مستند إلى صفة تتجدّد للقدرة عند الوجود. فلمّا كان اختصاصها بهذه الصفة يثبت هذا الحكم، وصار هذا الحكم هو الطريق إلى تلك الصفة، فوجب لذلك أن نقضي بأنّ تعلّقها بما تتعلّق به واجب. وكذلك نقول في القادر إنّ تعلّقه بالمقدور واجب وإنّما وقوعه يصحُّ منه ويقف على دواعيه، وإلّا فالحكم الذي له مع المقدور لا تدخله الصحّة بل لا بدّ من ثباته. ولا ينقض ذلك طريقة الاختيار لأنّها تدخل في الوقوع، ولولا وجوب تعلّقه بمقدوره لما صحّ أن يختار مقدورًا على مقدور. فصار الاختيار تابعًا لوجوب تعلّق القادر بهذا المقدور. ولهذه الجملة لا نعرف هذا التعلّق في القدرة ولا في القادر ابتداءً ما لم يقع بعض المقدورات، ثم نعلم استمرار هذا الحكم من بعد. فإذا تقرّرت هذه الجملة فيجب أن لا تفترق الحال في تعلّقها بين ابتداء وجودها وبين استمرار الوجود بها. فلهذا ما يجب إذا حكمنا ببقاء القدرة أن نحكم باستمرار تعلّقها بما تتعلّق به، ولا يجوز أن يتجدّد لها في حال البقاء من التعلّق ما لم يكن من قبل، لأنّ الذي اقتضى فيها هذا الحكم هو ما يرجع إلى ذاتها بشرط الوجود، وهما قد حصلا في كِلَي الحالين. (مجم٢، ٤٥، ١)

- أمّا كيفية تعلّق القدرة بمقدوراتها فقد ينحصر من بعض الوجوه ولا ينحصر من بعض. فإذا تعلّقت بالمختلفات فلا يتناهى تعلّقها. وإذا تعلّقت بالمتماثل فقد لا يتناهى تعلّقها إذا كان الوقت متغايرًا أو المحلّ متغايرًا، وينحصر إذا كان مع التجانس يكون الوقت والمحلّ واحدًا. فأمّا تعلّقها بالضدّين فثابت في حالة واحدة. (مجم٢، ٤٦، ١٦)

تعلق القدرتين بالمقدور الواحد

- إنّ القدرة لما هي عليه في جنسها تقتضي صحّة التعلّق بأشياء، وإلّا لم يكن بين القادر والعاجز والمضطرّ فصلٌ. وتعلّق القدرتين بالمقدور الواحد يؤدّي إلى قلب جنسها من حيث يصحّ إيجاده بأحدهما وإن عدم الآخر، أو أن يستحيل وجوده بأحدهما إذا عدم الآخر. (مغ٨، ١٤٠، ١٥)

تعليل

- أمّا صحّة التعليل فعلى ما اختاره في الكتاب تثبت بعرضه على وجوه التعليل. فإذا قبل بعضها علمت أنّه معلّل ولا دلالة تقتضي في كل حكم أنّه لا بدّ من صحّة التعليل فيه، إلّا أنّه ليس ينكر في بعضها

أن يلجي ملجئ إلى التعليل أو تدلّ دلالة عليه، ولكن ليس لأنّ هذا هو العبرة في كل موضع. والذي يبيّن ذلك أنه وإن ألجأ ملجئ إلى التعليل أو دلّت دلالة على أنّه من باب ما يُعلّل، لم يكن بدّ من عرض الحكم على كل وجه يحتمله. فإذا قبل البعض جُعِل معلّلًا به. فإذا لم يكن بدّ من ذلك فما الحاجة إلى طلب ما يقود إلى التعليل، وهل جُعل العلم الدالّ على كونه مُعَلّلًا ما ذكرناه. ولهذا لو قامت دلالة على أنّه من باب ما يعلّل أو يصُحُّ تعليله ثم عرضه على ما يصُحُّ تعليل الأحكام به، فلم يقبل شيئًا من ذلك لمعرفته معلّلًا ولم تعرف علّته بعينها، ولو كان هذا يَبْعُدُ ذكره في العقليات ويَتأتّى في الشرعيّات إذا أردت معرفة العلل على التفصيل. ولا فرق في ذلك ما يكون تعليلًا بعلّة موجبةٍ وبين ما يكون جاريًا مجرى العلّة مما يجعل وجوهًا للأفعال وما شاكل ذلك. (مجم١، ١٦٧، ٢٥)

- إعلم أنّ التعليل إذا لم يعد بفائدة على أصل الحكم أو كمال الحكم فهو لغوٌ ولا غرض في طلبه. (مجم١، ١٦٨، ١٠)
- أمّا ما يفيد من التعليل فهو إذا لم تمكن معرفة الأحكام إلّا بطلب علّة فيها، وهذا نحو علمنا بقبح الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر لأنّه موقوف على التعليل. فما لم يعلّل قبح الكذب العاري من نفع ودفع ضرر لا يتمكّن من معرفة قبح الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر. وقد تمكن معرفة الحكم من دون تعليل. ولكن تمام العلم بالحكم يقف على طريقة التعليل، فيعلّل مثل أن نعلم حاجة المُحدَث إلى مُحدِث ثم يعلّل وجه الحاجة فيُبيّن أنّه الحدوث ليتكامل علمنا بحاجة إلى محدث ولتتأتّى من بعد طريقة الجمل والبناء وليَعلم أنه ليس يحتاج إلينا من جميع وجوهه، وصفاته. وقد يكون لوجه ثالث وهو لمعرفة تمام ما يتّصل بالحكم وذلك بأن نعلم نفس الحكم وما بعد في تمامه، ولكن هناك لواحق تجب معرفتها ولا يتمّ ذلك إلّا بالتعليل. (مجم١، ١٦٨، ٢٢)

تغاير الأفعال

- في بيان الوجوه التي بها يعلم تغاير الأفعال وما يتّصل بذلك: قد يعلم ذلك بتغاير القادرين، والقدرتين، والمحلّين، وبتغاير الوقتين إذا كان الفعل من حقّه أن لا يبقى، أو أن يكون واقعًا من القادر، بقدرة. وقد يعلم ذلك بتغاير السببين؛ وقد يعلم ذلك باختلاف الحكمين والصفتين، أو تقدير اختلافهما، والحال واحدة، وقد يعلم ذلك بطريقة الإدراك فيما يتماثل ويختلف، وبسائر الطرق التي يعلم بها اختلاف الأجناس. (مغ١٦، ٥١، ٢)

تغاير القادرين

- إنّ تغاير القادرين يقتضي تغاير المقدورين لما دللنا عليه، من أنّ المقدور الواحد لا يصحّ كونه بقادرين. (مغ١٦، ٥١، ٨)

تغاير القدرتين

- إنّ تغاير القدرتين يقتضي ذلك لأنّا قد دللنا على استحالة مقدور واحد بقدرتين، وأن الطريقة فيه كالطريقة في استحالة مقدور واحد لقادرين. (مغ١٦، ٥١، ١١)

تغيّر

- إنّ التغيّر فائدته التغاير بأن يصير الشيء غيرًا لمَا كان. وقد يستعمل لفظُ التغيير في المحلّ إذا حدث فيه معنًى لم يكن من قبل كما يقال في الأسود إنّه يُغيّر بثبوت البياض بعد السواد، وكما يقال في النطفة إنّها تغيّرت بأن صارت علقة لحدوث معانٍ مخصوصة فيها. فأمّا حصول صفة للذات بعد أن لم يكن فلن يستعمل فيه لفظ التغيير، وعلى هذا إذا أراد أحدنا الشيء ابتداء لا يقال قد تغيّر وإنّما يشتبه ذلك إذا أراد بعد الكراهة أو كره بعد الإرادة. وكذلك فإن علم أحدنا شيئًا لم يعلمه من قبل أو أدرك ما لم يكن مُدرَكًا له من قبل لم يستعمل لفظ التغيير فيه، فذلك خطأ إذًا من جهة العربية. فإن أراد بذلك حصول صفة بعد أن لم تكن فالمعنى صحيح ولكنّ العبارة مدخولة، وإن أراد حقيقة اللفظة. فمعلوم استحالته فيه تعالى بأن يريد ما لم يكن مريدًا له، وليس في ذلك ما نوجبه على ما ظنّوه كما لم يثبت مثله في الشاهد. (مجم١، ١٤٧، ١٦)

تفاوت أحوال المكلّفين

- إنّه تعالى متفضّل بالتكليف، فقد يجوز أن يجعل بعض الأحياء بصفة المُكلَّفين دون بعض. وإنّما الممتنع أن يجعل الكلّ بصفة المكلّفين ثمّ لا يكلّفهم وإنّما يكلّف بعضهم دون بعض، وهذا عندنا لا يصحّ. وإنّما تتفاوت أحوال المكلّفين في التكاليف لأنّها مصالح لهم وأحوال الناس تختلف فيما يجري هذا المجرى، على ما نذكره في باب النبوّات. (مجم٢، ١٩٨، ٥)

تفريق

- التفريق هو الكون الواقع على وجه. (مغ١٣، ٢٦٢، ٩)
- في بيان ما يولّد الألم من الأسباب: إعلم أنّ الصحيح أنّ الذي يولّده هو التفريق بشرط نفي الصحّة لأنّه يحصل بجنسه في كثرته وقلّته؛ لأنّ التفريق إذا كثر انتفت الصحّة عنده وكثر الألم، وإذا قلّ ذلك قلّ الألم. فعلم انّه يولّده. (مغ١٣، ٢٧٢، ٣)

تفصيل

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ (هود: ١)، كيف يصحّ ذلك والتفصيل ليس بشيء غير الإحكام. وجوابنا أنّ الله تعالى كتب القرآن في اللوح المحفوظ ثم أنزله مفصّلًا إلى الرسول لا جملة واحدة بحسب المصلحة، فهذا معنى قوله، ثم قال ﴿ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١) لأنّه تعالى أمر بإنزاله على هذا الحال من التفصيل بعد إحكام الجميع، وهذه الآية تدلّ على أنّ

القرآن فِعْله تعالى من حيث وصَفَه بأنّه أحكمه وذلك لا يتأتّى إلّا في الأفعال، ومن حيث وصَفَه بأنه فُصِّلت آياته، ومن حيث وصفه بأنّه من لدن القديم تعالى، وإنّما يقال ذلك في الأفعال كما يقال إن هذه النعم من فضله. (تن، ١٨١، ٦)

- وقوله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١) يدلّ على أنّ الكتاب مُحدَث، وأن كلامه مفعول؛ لأنّه تعالى وصفه بأنه (أُحكم) والإحكام لا يكون إلّا في الفعل الذي ينفصل حاله بالإحكام من حال المختَل المنتقض من الأفعال. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ (هود: ١) يدلّ أيضًا عليه؛ لأنّ التفصيل لا يصحّ في القديم، وإنّما يصحّ في الفعل المدبّر إذا فعل على وجه يفارق الأفعال المجملة التي لم تنفصل بالتدبير والتقدير. وقوله: ﴿مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١) يدلّ أيضًا على حدوثه؛ لأنّ القديم لا يجوز أن يضاف إلى أنّه من لدن غيره، وإنّما يطلق ذلك في الأفعال الصادرة عن الفاعل، فيقال: إنها من لدنه، ومن قبله، ولو كان الكتاب والقرآن قديمًا لم يكن بأن يضاف إلى الله تعالى وأنّه من لَدُنه، بأولى من أن يكون تعالى مضافًا إليه، على هذا الوجه. (متش١، ٣٧٣، ٦)

تفضُّل

- قالوا لم ذكر تعالى في قوله ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾ (آل عمران: ١٩) ولا تعلُّق لوصفه تعالى بأنّه سريع الحساب بقوله ومن يكفر بآيات الله فكيف يصحّ ذلك. وجوابنا أنّ المراد بالحساب المجازاة على ما يأتيه المرء لأنّ العلماء في الحساب مختلفون: فمنهم من يقول المراد به بيان ما يستحقّه المرء على عمله، ومنهم من يقول بل المراد نفس المجازاة وعلى الوجهين جميعًا، للثاني تعلق بالأول فكأنه قال ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾ (آل عمران: ١٩) المحاسبة له ولغيره فيظهر ما يستحقّه ويحلّ به وهذا نهاية في التهديد وفي بيان العدل لأنه تنبيه على ما ينزل به من العقاب فهو بحسب ما يستحقّه لأنه يفعل به على وجه المجازاة ولذلك قال تعالى بعده ﴿وَٱللَّهُ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٍ﴾ (البقرة: ٢١٢) لما كان من باب التفضُّل. (تن، ٦٠، ١١)

- إنّ المنافع التي خلقها الله تعالى للحي ليعرضه لها ثلاث: التفضّل، وهو النفع الذي لفاعله أن يوصله إلى الغير وله أن لا يوصله؛ والعَوَض، وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والإجلال؛ والثواب، وهو النفع المستحقّ على سبيل الإجلال والتعظيم. (شرح، ٨٥، ٩)

- إنّ المنافع الواصلة إلى الغير إمّا أن تكون مستحقّة أو لا، فإن لم تكن مستحقّة فهو التفضّل، وإلّا إن كانت مستحقّة فلا يخلو؛ إمّا أن تكون مستحقّة لا على سبيل التعظيم والإجلال فهو العوَضْ، وإن كانت مستحقّة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب.

وأمّا التفضّل فما من حيّ خلقه الله تعالى إلّا وقد تفضّل عليه وأحسن إليه بضروب المنافع والإحسان، والعَوض يوصله الله تعالى إلى المكلّف وغير المكلّف، وأما الثواب فمما لا حظّ فيه لغير المكلّف، والمكلّف مختصّ باستحقاقه. (شرح، ٨٥، ١٤)

- التفضّل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله، والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله. (شرح، ٦١٩، ١)
- أمّا التفضّل فقد فعله، وهو كلّ ما ابتدأ به من الإحسان والإنعام، والواجب يتبع ما قد تفضّل به من نحو الإثابة والتمكين واللطف والعوض. (مجم١، ٢٤٤، ٩)
- إنّ التفضّل ما للمتفضّل أن يفعله، وله أن لا يفعله. (مغ٤، ١٥٥، ٩)
- التفضّل في أنّه يستحقّ المدح بأن لا يفعله، ولا يستحقّ بفعله الذم. (مغ٤، ١٥٥، ٢٠)
- إعلم أنّه لما عُلِم باضطرار أنَّ من الحسن ما له صفةٌ زائدةٌ على حُسنِه، يستحقّ فاعله عليه المدح، نحو الإحسان إلى الغير، عُبِّر عنه بأنّه: "تفضُّلٌ"، كما وصفناه بأنّه إحسان وإنعام. وإنْ كان ذلك يفيد أنّه يستحقّ المدح، وأنّه نفعٌ يتعدّى إلى غيره على وجه مخصوص، وأنّه لا يستحقّ الذمّ بأنْ لا يفعله. فلذلك لا يقال فيما يجب إيصاله من المنافع إلى الغير أنّه تفضّل في الحقيقة. (مغ٦/١، ٣٧، ٥)
- يوصف التفضّل بأنّه خير، لأنّ معنى ذلك أنّه نَفْع حَسَن، ولذلك يوصف مَنْ أكثر مِنْ فعله بأنّه خيِّرٌ، عند شيخنا أبي علي رحمه الله. فأمّا وصف التفضّل والندب بأنّه طاعة، فإنّما يفيد أنّه تعالى قد أرادهما على الوجه الذي وقعا منه، ولذلك يستعمل ذلك في الواجب أيضًا، ولا يستعمل في المباح. (مغ٦/١، ٣٩، ٩)
- أمّا الندب والتفضّل فلا بدّ مِنْ أنْ يحصل لهما صفة زائدة على حُسْنِه، ويكون المقتضي لها وقوعه على وجه يجري مجرى الإثبات، ككون الفعل تفضّلًا، والنوافل مسهّلة للواجبات. (مغ٦/١، ٧٢، ١٧)
- في بيان وجه حُسْن ابتداء الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأيّام وما يتّصل بذلك: اعلم أنّ ذلك إنّما يحسن منه تعالى على وجوه ثلاثة: أحدها لينفعه، والآخر لينفع به، والثالث لأنّه أراده لخلق ما ذكرناه، مع تعرّي الكلّ من وجوه القُبْح. وقد دخل فيما ذكرناه ما يخلقه تعالى لينفعه ولينفع به جميعًا؛ لأنّ الشيء إذا حَسُنَ لكل واحد من الوجهين فبأن يحسن متى حصلا فيه أولى. ولم يُذكر في ذلك خلق من يخلقه ليفعل به المستحقّ، لأنّ ذلك لا يحسن أولًا، وإنّما يحسن أن يخلقه لهذه البغية ثانيًا. فإذا حسن أن يخلق تعالى الخلق لينفعه تفضّلًا، ويعرّضه للثواب والمدح، وينفعه بالتعويض على الآلام حَسُن منه أن يخلق غير المكلَّف للتفضّل والتعويض جميعًا. وقد بيّنا أنّ المنافع على ضربين: مستحَقّ وغير مستحَقّ، وأنّ المستحقّ منه قد يكون مستحقًّا على وجه التعظيم

والإكرام فيكون ثوابًا، وقد يكون مستحقًّا على وجه العوض والبدل، وبيّنا لكل واحد منهما مثالًا في الشاهد، وبيّنا أنّ ما ليس بمستحقّ يكون إحسانًا وتفضّلًا، وبيّنا أنّ ما أدّى إلى المنافع يكون في حكمه، وإن كان شاقًّا على فاعله، وإنّما يحسن متى أدّى إلى نفع يُوفِي عليه، ومتى لم يُشقّ على فاعله البتّة فإنّه يَحسُن إذا أدّى إلى أيّ منفعة كان متى عَرِي من وجوه القبح. فإذا صحّت هذه الجملة حَسُن من القديم تعالى أن يخلق الخلق لينفعه على بعض الوجوه التي قدّمناها أو كلّها. (مغ١١، ١٠١، ٩)

- أمّا صفة الفعل فقد بيّنا أنّه يجب أن يكون حَسَنًا وله صفة زائدة على حسنه حتى يصير واجبًا أو تفضّلًا أو ندبًا. (مغ١١، ٥١١، ١١)

- إعلم أنّه لا بدّ فيه من يكون بفعل مستحقًّا على ضرر. فما هذا حاله يوصف بأنّه عوض إذا كان الضرر من جهة المُستَحق عليه العوض: إما بأن يكون فِعْله، أوْ ما يجري هذا المجرى على ما بيّناه. وبهذه الصفة يُبيَّن من التفضّل لأنّ التفضّل، غير مستحق؛ فلفاعله أن يفعله على كل وجه. وليس كذلك حال العوض لأنه كان مستحقًّا بالضرر، فقد دخل في باب الوجوب. فلو لم يفعله في حال وجوبه لاستحقّ الذمّ. (مغ١٣، ٥٠٥، ٥)

- إن قال: فأنتم تقولون في الثواب إنّه تفضّل من الله سبحانه، فكيف يصحّ أن تقولوا إنّه واجب، واجتماع ما بين الصفتين يستحيل. قيل له: قد بيّنا أنّ وصفنا له بأنّه تَفَضُّل مجاز، وإنّما أجريناه عليه، من حيث تفضّل بأسبابه، وإلّا فهو في الحقيقة واجب، لأنّ المعلوم من حاله، أنّه تعالى لو لم يفعله لاستحقّ الذمّ، كما يستحقّه أحدنا إذا لم يفعل الإنصاف؛ وإنّما نقول في جميع ما يجب عليه تعالى إنّه تفضُّل، على هذا الحدّ، لأنّه متفضّل بأسبابه، لأنه إذا لم يُخْلِف ومكّن تعويضًا للثواب والعوض، فقد تفضّل بسببهما، فصار كأنّه مُتفضّل بهما، كما أنّ أحدنا إذا تفضّل بهبة الثوب، فكأنّه متفضّل بثمنه، إذا باعه الموهوب منه، متى كان قصده بالهبة تعويض النفع. فإذا صحّ أنّ الواجب قد يجب عليه تعالى، وأنّه لا مانع يمنع من إطلاق ذلك فيه، فيجب ألّا تختلف حقيقته في الشاهد والغائب. وليس يجب إذا لم يصحّ دخول كثير من الواجبات التي قد تجب علينا في أفعاله، أن يؤثّر ذلك في حقيقة الواجب عليه وعلينا، وذلك لأنّ ردّ العوض قد يصحّ وجوبه علينا، لفعل تقدّم، وذلك لا يتأتى فيه تعالى، ولا يمنع ذلك فيما يصحّ أن يجب من أفعاله، أنّ حقيقته لا تفارق حقيقة الواجب علينا، كما أنّه تعالى قد يحسن بأفعال يستحيل منّا الإحسان بمثلها، كالحياة والقدرة، ولا يمنع ذلك من حقيقة كونه مُحسِنًا، لا تفارق حقيقته في الواحد منّا. (مغ١٤، ١٥، ١)

- أمّا وصف النفع بأنّه تفضل، فإنّه يفيد ما قدّمناه في النعمة والإحسان، ولا بدّ من أن يضاف إلى ذلك أنّ لفاعله ألّا يفعله،

لأنّه متى وجب على القادر إيصال النفع إلى غيره، لم يسمَّ متفضِّلًا، وإنما يوصف بذلك المتبرِّع، الذي له ألّا يفعل، فكل ما هذا حاله، يوصف بأنّه تفضُّل. (مغ١٤، ٤٠، ٢٠)

- المُحسِنات العقليّة هي على ضربين: أحدهما (ما) لا صفة له زائدة على حسنه، وهو الذي يُسمّى مباحًا، من حيث عَرَف فاعله أنّه لا مَضَرّة عليه في فعله، ولا في ألّا يفعل، ولا يستحقّ به المدح، وما هذا حاله لا مدخل له في التكليف، كما لا مدخل له فيه الواقع من الساهي، وعلى حدّ الإلجاء. والضرب الثاني: ما يختصّ بصفة زائدة على حسنه، تقتضي دخوله في أن يستحقّ به المدح. وهذا على ضربين: أحدهما يحصل كذلك لصفة تخصّه، والآخر لأنّه يسهّل فعل غيره من الواجبات، فالأوّل كالإحسان والتفضّل، واجتلاب المنفعة لنفسه، والثاني كالنوافل الشرعيّة، ويدخل فيه النهي عن المنكر من جهة العقل، ويدخل فيه مدح من فَعَل الواجب، لأنّ ذلك مما لا يجب على أهل العقول، كما يلزمهم الفصل بين المحسن والمسيء، لأنّ هناك إنّما وجب الفصل لأمر يتعلّق به، وليس كذلك حال الوجه الأوّل. (مغ١٤، ١٧١، ١٢)

تفضُّل مبتدأ

- قد علمنا أنّه لا يجوز وجوب النظر والمعرفة لأجل بقاء النعم، لأنّ القديم، تعالى، متفضّل بتبقية النعم عليه. ولا يُستحقّ ذلك بالنظر والمعرفة، بل هو تفضُّل مبتدأ. فإذا لم يصحّ ذلك، لم يصحّ أن يستحقّ زوالها بترك النظر والمعرفة. (مغ١٢، ٤٣٠، ١٣)

تفكُّر

- الذي يدلّ على أنّ العلم بالله ورسوله يتوصّل إليه بالتفكُّر أنّه لو كان ضرورة لتساوى العقلاء فيه ولما اختلفوا في ذلك، دلالة على أنّ الأمر كما قلنا. ويدلّ على ما نقوله، من وجهة السمع، أنّه تعالى أوجب النظر وحثّ عليه ومدح فاعله وذمّ المُعرِض عنه، فقال عزّ وجلّ: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ (يونس: ١٠١)، وقال جلّ وعزّ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧)، وقال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١) وقال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (يوسف: ١٠٥) وما نبّه الله جلّ جلاله عليه من الحجاج في كتابه يدلّ على وجوب النظر وفساد التقليد. (مخت، ١٧١، ١٤)

تقدُّم الإرادة للمراد

- أمّا جواز تقدّم الإرادة للمراد فواضحٌ، لأنَّ الواحد منّا يعلم من نفسه أنّه يريد الفعل في المستقبل ويعزم على ذلك، ويريد المُسَبّب أيضًا في حال السبب، ويريد جملة الحروف في حال وجود الحرف الأول، ويعزم على إذا ما يلزمه في

المستقبل. (مغ٦/ ٢، ٩٠، ٤)

تقدير

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ﴾ (آل عمران: ٤٩) لا يجوز أن يكون عيسى خالقًا. وجوابنا أنّه من حيث اللغة كل من قدَّر فعله ضربًا من التقدير يوصف بذلك وإن كان من حيث الشرع لا يطلق فيه بل يُقيّد، كما لا يقال إنّ فلانًا رب دون أن يُقيَّد بذكر داره وعبده، فإن قيل أفكان يُحيي الموتى كما أضافه الله تعالى إليه قيل له ليس كذلك لأنّه تعالى أضاف إليه خلق الطير من الطين ولم يضف إليه الإحياء، بل قال وأحيي الموتى بإذن الله، فأضافه إلى الله لما كان هو المحيي عند ادعائه النبوّة، وإنّما أضيف إليه من حيث كان هو السبب في ذلك. وجعل من معجزاته أيضًا أنّه ينبئهم بما يأكلون وما يدخرون في بيوتهم لأنّ مثل ذلك لا يعرفه الغائب إلّا من جهة الله تعالى. (تن، ٦٦، ١٩)

- إعلم أنّ التقدير ربما يقوم مقام التحقيق وذلك مثل ما نحن فيه، وربما لا يقوم مقامه، وذلك كتقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالى فإنّه لا يقوم مقام الوقوع، إذ لو وقع من الله تعالى الظلم حقيقة لدلّ على الجهل والحاجة، وليس كذلك إذا هو قدَّر وقوعه من قلبه، فالوجه في ذلك أن يحال السؤال ويقال: خطأ قول من يقول: إنّه يدلّ على الجهل والحاجة، وخطأ قول من يقول إنّه لا يدلّ عليه، فهذه هي الدلالة العقليّة. (شرح، ٢٨٣، ١٣)

- قالوا ثم ذكر تعالى بعده ما يدلُّ على أنّه لا شيء إلّا وهو المقدِّر له: كان من فعله أو من فعل العباد، فقال: ﴿وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ﴾ (الرعد: ٨). والجواب عن ذلك: أن ظاهره إنما يدلّ على أن كل شيء يعلم مقداره وما يختصّ به؛ لأن المراد بقوله: ﴿عِندَهُۥ﴾ (الرعد: ٨) في هذا المكان: في علمه، وصدر الكلام يدلّ عليه، لأنّه قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَحۡمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلۡأَرۡحَامُ وَمَا تَزۡدَادُۖ﴾ (الرعد: ٨) ثم عطف على ذلك، فقال: ﴿وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) ليبيّن أنّ ما ذكره وما لم يذكره من الأمور سواء في أنّه تعالى يعلم مقداره، وأن علمه لا يختصّ بمعلوم دون معلوم. ... وبعد، فلو أراد بذلك أنّه قدّره لوجب حمله على أنّه بيَّن أحواله؛ لأنّ "التقدير" في اللغة قد يتناول في الظاهر ذلك، فمن أين أنّ المراد به الخلق؟ ومتى حملنا الكلام على أنّ المراد به العلم والبيان وفينا العموم حقّه؛ لأنّا نجعله متناولًا للمعدوم والموجود، والماضي والحاصل، ومتى حمل على ما قالوه وجب تخصيصه، وألّا يتناول إلّا الموجود، فالذي قلناه أولى بالظاهر. (متش٢، ٤٠٥، ١١)

- قالوا: ثم ذكر تعالى فيها ما يدلّ على أنّه الخالق لكل شيء والمقدِّر له، فقال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢). والجواب عن ذلك قد تقدّم في سورة الأنعام، وبيّنا أنّ ذلك لا يدلُّ على خلقه

أفعال العباد؛ من جهات، وأنّ ظاهره في اللغة يقتضي أنّه قد قدّر كل شيء، وذلك مما لا نأباه في أفعال العباد، لأنّه تعالى قد قدَّرها وبيّنها. ودللنا على أنّ ظاهر التقدير في اللغة ليس هو الخلق، ولا يفيد ذلك أنّ المُقدَّر من الفعل المقدور، وبيَّنا ذلك بقول الشاعر: وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى فأثبته خالقًا ونفى عنه القطع الذي هو الفعل. وقوله تعالى في هذه الآية: ﴿فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢) يدلُّ على أنّ هذا هو المراد بالخلق، على ما ذكرناه. وبعد، فإنّ التقدير إنّما يصحُّ في الأجسام؛ لأنّها التي يظهر فيها اختلاف الأشكال ولذلك كثر ذِكرُ الخلق في الأديم دون غيره. فإذا صحّ ذلك وجب حمل الآية على أنّه خلق الأجسام وقدّرها على ما أراده، ولهذا ذكر هذا عقيب قوله: ﴿ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (الأعراف: ١٥٨) فأراد أن يدلَّ على أنّه المختصُّ بالأمور التي توجب العبادة، ليبيّن أنّه لا إله سواه، ولذلك قال بعدَه: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً﴾ (الفرقان: ٣) وإنّما يتعلّق الأول به متى حمل على ما ذكرناه ولذلك قال ﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ (الفرقان: ٣) منبّهًا بذلك على أن ما ادّعوه إلهًا لا يصحّ منه الخلق، وكل ذلك واضح. (متش٢، ٥٢٨، ٧)

- "مشايخنا" وإن اتّفقوا في أنّ المخلوق هو المُقدَّر فقد اختلفوا في أنّ هذا التقدير هل هو معنى أم لا. فنفى "أبو علي" أن يكون معنى وأوجب أن يكون المراد به إيقاع الفعل على وجه مخصوص وهو الصحيح. وقال "أبو هاشم": بل لا بدّ من معنى يشتقّ منه قولنا "مخلوق". ثم جعل ذلك المعنى إرادة، ووصف أفعال الله تعالى من جهة اللغة بأنّها مخلوقة ما خلا الإرادة والكراهة، ولكنّ السمع أوجب أن يوصف الكلّ بذلك فوصفها به. وقال الشيخ "أبو عبد الله": بل التقدير الذي هو الخلق يرجع به إلى فكرٍ ولولا ورود السمع لكنا لا نجري على أفعال الله لفظ الخلق. (مجم١، ٣٤٦، ١٥)

- إن قال: فما الطريق الذي به تعرفون في فعل الساهي إنّه فعلُه؟ قلنا: إنّا نعرفه فعلًا له بتقدير الدواعي، فنفارق فعل غيرنا لأنّك تقول: هذا الساهي قد وقع هذا الفعل منه على حدّ لو كان عالمًا كان لا يقع إلّا مطابقًة لداعيه، فيقوم التقدير في ذلك مقام التحقيق. ألا ترى أنّ فعل غيره لمّا لم يكن حادثًا من جهته لم يصحّ أن يقدر هذا الوجه فيه، فعرفنا أنّ فعله يختصّ به على ما نقوله وغير ممتنع أن يقوم التقدير مقام التحقيق في مواضع. فعلى هذا نعرف أنّ زيدًا قادرٌ إذا عرفنا أنّه لو حاول الفعل لوقع منه، كما نعرفه قادرًا لو وقع منه الفعل. وكذلك في كونه عالمًا. (مجم١، ٣٦٠، ١١)

- قال الله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، وقال: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)، وقال ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ (فاطر: ٣)، وقال: ﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ﴾ (الرعد: ١٦)،

فكيف يصحّ مع هذا أن تضيفوا أفعال العباد إليهم وتقولوا إنّها من جهتهم واقعة؟ قيل لهم: صدق الله جلّ وعزّ وأخطأتم في التأويل، لأنّه تعالى ثبّت في العقول ما ذكرناه من الأدلّة وأوضح أنّ فاعل الظلم والكذب العالم بحالهما يستحقّ الذمّ والنقص فلا يجوز أن يتمدّح بما نصب منصب الذمّ لتناقض ذلك، وكيف يصحّ أن يتمدّح بقوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الأنعام: ١٠٢) ويريد بذلك أنّه خلق القبائح، وإنّما أراد تعالى بذلك أنّه الخالِق للإنسان وسائر النعم ليبعث الخلق بذلك على الشكر والطاعة، ويحتمل أن يريد بذلك أنّه المقدِّر للأشياء إمّا لأحوالها المعرّف فصل ما بين حسنها وقبيحها، فهو إذًا خالقها بمعنى التقدير وإن ارتكبها العباد مع النهي والزجر، وهذا ظاهر لأنّ القائل إذا قال: أكلت كل شيء، فالمراد المأكول دون غيره، فكذا قوله ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، المراد به المخلوقات دون غيرها، فلا مخلوق يوصف بذلك إلّا والله فاعله، لأن أفعال العباد لا توصف بذلك إلّا مع تقييد. (مخت، ٢١٤، ٨)

- إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله جوّز أن يخلق الإنسان فعل غيره، ويوصف بأنّه خالق لفعل غيره، على ما ذكرناه في الأديم؛ لأنّه وإن كان من فعل الله سبحانه؛ فالمقدّر له يوصف بأنّه خالق له. وجوّز أن يوصف زيد وعمرو بأنّهما خلقا الأديم، إذا قدّراه، وقال: لا يوصف المعدوم بذلك وإن قدّره المقدّر، لأنّ التقدير إذا تعلّق بالموجود يسمّى خلقًا، وإذا تعلّق بالمعدوم لا يُسمّى بذلك. كما أنّ الإرادة متى تعلّقت بالمعدوم يصحّ أن يُسمّى عَدَمًا، ومتى تعلّقت بالموجود لم يسمّ بذلك. (مغ٧، ٢٢٠، ٧)

- إن قيل: أليس الله جلّ وعزّ قد قال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾ (الفرقان: ٢) و﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ۞ مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ۞ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ﴾ (عبس: ١٧ - ١٨ - ١٩) ففرّق بين الخلق والتقدير، فدلّ على أنّ الخلق هو الإنشاء والإبداع، والتقدير، وهو الانتهاء إلى المقدار الكافي؟. قيل له: لا يمتنع أن يكون الخلق والتقدير واحدًا، وإن ذكرهما كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ﴾ (يس: ٦٩) فكما وجب حملهما على أنّ المراد بهما أمر واحد، فكذلك القول في الخلق والتقدِير لما دللنا عليه. (مغ٧، ٢٢١، ٣)

تقديم

- قد ثبت أنّ القادر منّا يستحيل أن يعيد ما يبقى من مقدوراته؛ لأنّه لو صحّ أن يعيده لأدّى إلى أن يجوز أن يفعل بالقدرة في هذا الوقت سائر مقدوراتها المتقدّمة، أو يُعدم سائر مقدوراتها المتأخّرة؛ لأنّ التقديم والتأخير في المعنى كالإعادة، وتجويز ذلك يؤدّي إلى أن يصحّ من الضعيف حملُ الجبال العظيمة على هذا الحدّ، ويؤدّي إلى أن يختلف حالُ ما

يفعله من المقدورات بالقصد؛ فمتى قصد فيها إلى تقديم وإعادة وُجد من الفعل أكثر مما يوجد إذا لم يقصد هذا الوجه، وبطلان ذلك بيّن. (مغ١١، ٤٦٠، ١٢)

تقديم التكليف

- إذا كانت السمعيّات مصلحة، في كل ما كَلّف، فلا بُدّ من ذلك في الابتداء. فأمّا إن كانت مصلحة، في بعضه وفي بعض الأوقات، فإنّما يجب أن يُعرِّفه، عند كونه مصلحةً له. وكما يجب أن يُعرِّفه في تلك الحال، فيجب أن يريد منه، في تلك الحال، إلّا أن يكون، في تقديم التكليف، ضربٌ من المصلحة؛ فيقدّم ذلك، كما بيّناه في التكليف أجمع. فإن قيل: هلّا قلتم: إنه يحسن منه تعالى أن يبعث الرُّسل بالتكليف الزائد لمكان الثواب فقط، ويكون ذلك، من حيث كان تكليفًا زائدًا، حسنًا غير واجب؟. (مغ١٥، ٦٥، ٦)

تقرّب

- إعلم، أنّ التقرّب مأخوذ في المعنى من القرب، فحقيقة ذلك لا تجوز على الله تعالى. وإنّما يصحّ ذلك في الأجسام التي يصحّ عليها القرب والبعد. فإذا قيل: إنّ العبد يتقرّب إلى الله، تعالى، بفعل الصلاة، فالمراد به أنّه يطلب منزلة الثواب لديه، لأنّه أقرب المنازل عنده وأرفعها. ذلك في الشاهد متعارف، لأنّ أحدنا قد يخاطب الملك في بعض الأحوال بذلك، فيقول: إنّما أتقرّب إليك بهذا الفعل، إذا طلب به ضربًا من الرفعة لديه. وربما قال بدلًا من ذلك: أتقرّب من قلبك. فعلى هذا الوجه استعملوا هذه اللفظة. فإذا صحّ ذلك، وقد بيّنا في الفصل المتقدِّم أنّ المُكلَّف للنظر والمعرفة ابتداء لا يصحّ أن يعرف الثواب وإن استحقّه على النظر وسائر الطاعات، فيجب أن لا يصحّ منه أن يطلب بالنظر الثواب. فإذا كان هذا هو طلب القرب من الله، تعالى، وهو الذي يفيده التقرّب، فيجب أن لا يصحّ منه أن يطلب بالنظر الثواب. فإذا كان هذا هو طلب القرب من الله، تعالى، وهو أن يتقرّب، وهذا مما يصحّ ولا يحسن على ما بيّناه من قبل. لأنّ حسن التقرّب بالفعل متعلّق بشروط منها أن يكون عارفًا بالله، تعالى، ومنها أن يعرف استحقاق منزلة الثواب على الفعل الذي يتقرّب به. ولذلك لا يحسن من أحدنا أن يتقرّب إلى الله، تعالى، بفعل المباحات لما لم يستحقّ بهما الثواب. (مغ١٢، ٢٨٨، ١٦)

- قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنّ التقرّب بفعل الصلاة وغيرها إلى الله، تعالى، من العاشق لا يحسن وإن صحّ. وذلك أنّه مع فسقه لا يستحقّ الثواب على الصلاة، لأنّها تقع محيطة بفسقه، فيكون طالبًا للثواب على وجه يقبح عليه. فذلك وإن صحّ منه، فهو غير حسن، إلّا أن يفعلها مع التوبة فيحسن منه التقرّب بها. فإذا كان المُصلّي مع معرفته بالله، تعالى وبالثواب، لا يحسن منه ذلك، فبأن لا يحسن ممن لا يعرف كلا الأمرين أوْلى.

(مغ١٢، ٢٨٩، ١٣)

تقضّي القدرة وقت مقدورها

- إنّ القدرة لا يصحّ أن تتعلّق إلّا بجزء واحد في وقت واحد من جنس واحد، فلو لم نقل بأن تقضّي وقت مقدورها يخرجها من أن توصف بأنّ لها قدرة عليه لم يصحّ ما قدّمناه من الأصل. وليس كذلك حاله - تعالى - لأنّ الذي يحيل كونه قادرًا على الشيء ليس إلّا وجود مقدوره، فإذا زال هذا الوجه كان حال المقدور - وقد تقدَّم حدوثه - كحاله ولما يتقدّم ذلك، وصحَّة إيجاده له على ما قدّمنا القول فيه. فأمّا ما لا يبقى فقد بيّنا أنّه لأمر يرجع إليه يستحيل وجوده إلّا في وقت واحد من فعل أيّ فاعل كان، ولا يصحّ أن يحدث إلّا في ذلك الوقت، وليس كذلك حال الجواهر؛ لأنّ وجودها في كل وقت على جهة البقاء والإحداث يصحّ؛ على ما قدَّمناه. (مغ١١، ٤٥٥، ٨)

تقليد

- يدلّ على فساد التقليد، أنّ المقلّد لا يخلو من أن يعلم أن المُقلَّد مُحِق، أم لا يعلمه. فإن لم يعلمه، وجوّز كونه مخطئًا، لم يحلّ له تقليده، لأنّه لا يأمن أن يكون كاذبًا في الخبر عن ذلك، وجاهلًا في اعتقاده. وإن كان عالمًا بإصابة المُقلَّد، لم يحلّ من أن يعلمه باضطرار، وذلك محال، أو بدليل غير التقليد وهو قولنا، أو بالتقليد فقط. فيجب في المقلّد أن لا يعلم ما يعتقده إلّا بالتقليد، وذلك يوجب إثبات مقلِّدين ومُقلَّدين لا نهاية لهم. (مغ١٢، ١٢٤، ٤)

- إنّ التقليد، على ما بيّناه من قبل، هو أن يحتذى على المُقلَّد فيساويه في الاعتقاد الذي هو جهل بأمر يخرجه من أن يكون آمنًا من كون اعتقاده جهلًا. وليس كذلك ما يقع عن النظر، لأنّه يعلم من نفسه أنّه ساكن النفس إلى ما اعتقده فقد تميّز عنده العلم من هذا الاعتقاد الذي لا يأمر كونه جهلًا. (مغ١٢، ٥٣١، ١٨)

تقليد الأكثر

- إن قال (أحدهم): تقليد المستور أولى، قيل: أليس مع ستره وإظهاره التديّن قد يخطئ كما يخطئ الرهابنة من النصارى؟ وكيف يصحّ ما قلته؟ فإن قال: تقليد الأكثر أولى، قيل له: أليس الكثير قد يخطئون والقليل قد يصيبون؟ فلم جاز ما قلته؟ فإن قال: فقد قال النبي صلّى الله عليه وسلم وآله: "عليكم بالسواد الأعظم" فدلّ على أنّه يحب إتباع الأكثر؟ قيل له: من قال بالتقليد لا يعرف أنّ الرسول نبيّ، لأنّه لا يكون بتقليده أولى من تقليد (مسيلمة) الكذاب فكيف يُحْتَجُّ بهذا الحديث؟ والمراد بالخبر أنّه يجب إتّباع الأمّة، لأنّ قولها حجّة، لأنها الأعظم من السواد، وما نقص عنها لا يلحقه هذه الصفة. (مخت، ١٧١، ٦)

تقليد المستور

- إن قال (أحدهم): تقليد المستور أولى، قيل: أليس مع ستره وإظهاره التديّن قد يخطئ كما يخطئ الرهابنة من النصارى؟ وكيف يصحّ ما قلته؟ فإن قال: تقليد الأكثر أولى، قيل له: أليس الكثير قد يخطئون والقليل قد يصيبون؟ فلم جاز ما قلته؟ فإن قال: فقد قال النبي صلّى الله عليه وسلم وآله: "عليكم بالسواد الأعظم" فدلّ على أنّه يحب إتباع الأكثر؟ قيل له: من قال بالتقليد لا يعرف أنّ الرسول نبيّ، لأنّه لا يكون بتقليده أولى من تقليد (مسيلمة) الكذاب فكيف يُحْتَجُّ بهذا الحديث؟ والمراد بالخبر أنّه يجب إتّباع الأمّة، لأنّ قولها حجّة، لأنها الأعظم من السواد، وما نقص عنها لا يلحقه هذه الصفة. (مخت، ١٧١، ٤)

تقية

- إنّ التقيّة متى لم يكن لها سبب لم يصحّ ادّعاؤها، وسببها معلوم وهو الخوف الشديد، وظهور أمارات ذلك. (مغ٢٠/ ١، ٢٩٠، ٥)

تكاليف

- إنّ التكاليف لا تعدو أحد وجهين: إمّا أن يكون تكليفًا عقليًا أو تكليفًا سمعيًا. والغرض بالعقليّ ما يكون الطريق إلى معرفته العقل وإن كان ربما يختلف فقد يتوصّل إليه تارة بالاضطرار وتارة بالاستدلال. والمراد بالسمعيّ ما يكون طريق معرفته السمع وكلّه لا بدّ من الاستدلال فيه على ما تقدّم. (مجم١، ١٤، ٦)

تكاليف شرعية

- التكاليف الشرعية لا شكّ في تأخّرها عن معرفة الله تعالى وتوحيده، وعدله. (شرح، ٧٥، ١٥)

تكذيب

- يقال ما معنى قوله ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦)، ومعلوم أنّ في الكفّار من قرأه وآمن. فجوابنا أنّه أراد قومًا من الكفّار مخصوصين في أيامه صلّى الله عليه وسلّم، علم الله تعالى أن الصالح أن يخبر الرسول بأمرهم لكيلا يتشدّد في استدعائهم ولا يغتمّ ببقائهم على الكفر وذلك كقوله تعالى ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ○ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ﴾ (الغاشية: ٢٢-٢٣) وهذا من العموم الذي يراد به الخصوص. وربما سألوا فقالوا إذا كان قد أخبرنا بأنّهم لا يؤمنون فكيف كلّفهم وكيف يقدرون على الإيمان الذي لو فعلوه لكان تكذيبًا لخبر الله تعالى. فجوابنا أنّ ذلك إنّما يدلّ على أنّهم لا يؤمنون اختيارًا، وإن قدروا عليه فلذلك ذمّهم، وقد يقدر القادر على ما يختاره كما أنّه تعالى يقدر على إفناء الدنيا في هذا الوقت وإن كان لا يختاره، ولو كان إيمانهم إذا قدروا عليه قدرة على تكذيب الله لكان الله تعالى إذا قدر على

إقامة القيامة الآن وقد أخبر بأنّه لا يقيمها إلّا بعد علامات أوجب أن يكون قادرًا على تكذيب الله، وكان يجب إذا قدر على الضدّين وإنّما يفعل أحدهما أن يكون قادرًا على تجهيل نفسه وهذا كلام من لا يعرف التكذيب والتجهيل، وذلك أنّ التجهيل ما يصير به المرء جاهلًا دون غيره، والتكذيب ما يصير به كاذبًا أو يتبيّن ذلك من حاله دون غيره. (تن، ١٣، ٢٠)

تكليف

- قد بيّن تعالى في هذه السورة (العنكبوت) ما إذا وطّن المكلّف نفسه عليه كان باعثًا له على العبادة وصارفًا له عن المعاصي فقال تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (العنكبوت: ٢)، فبيّن أنّ المؤمن لا يخلو من فِتن ومِحن وشدائد، وأنّ الواجب أن يعتبر بذلك ويصبر، وصبره على ذلك يدعوه إلى الصبر على العبادة وعن المعاصي، ثم بيّن أنّ هذه عادة الله تعالى فيمن تقدّم أيضًا، فقال جلّ وعزّ ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾ (العنكبوت: ٣)، وذكر العلم وأراد المعلوم لأنّه تعالى عالم لم يزل ولا يزال ولا يعلم الشيء عند كونه فقط، ومثل ذلك يجري مجرى الوعيد كقول القائل لغيره أنا عالم بتقصيرك إذا قصرت وبوفائك إذا وفيت، ثم بيّن من بعده بقوله ﴿وَمَن جَـٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَـٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ (العنكبوت: ٦)، أنّ من تمسّك بعبادته فإلى نفسه أحسن وأنّه تعالى ما أراد بتكليفه إلّا أن يعرضه للمنزلة العالية، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ (العنكبوت: ٦)، وبيّن أنه وصّى المرء ببرّ الوالدين إيجابًا لحقّهما وأنّه يجب أن لا يمتنع من برّهما وإن دعواه إلى الشرك لكنه لا يطيعهما في باب الدين ويصاحبهما بالمعروف. (تن، ٣١٣، ١٣)
- الوجوب والتكليف لا يتصوران مع الإلجاء. (شرح، ٤٠، ٩)
- إنّ التكليف ابتداء، معلوم أنّه لا ينفكّ عن المشقّة. (شرح، ٤٨٨، ٨)
- إنّ الله تعالى إذا كلّفنا أمرًا من الأمور، فإنّ تكليفه إيّانا بذلك الفعل لا يتعلّق بعينه وذاته، وإنّما المبتغى إيقاعه على وجه دون وجه، فمتى لم يبيّن له الوجه الذي يريد أن يوقعه عليه كان عابثًا من حيث أمره بما لا يمكنه الانتفاع به والاهتداء إليه، ويكون ظالمًا أيضًا لأنّ تكليفه بالفعل والحال ما ذكرناه كتكليفه به وهو لا يطيقه. (شرح، ٥٠٨، ٦)
- حقيقته (التكليف)، إعلام الغير في أنّ له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقّة تلحقه في ذلك على حدّ لا يبلغ الحال به حدّ الإلجاء، ولا بدّ من هذه الشرائط، حتى لو انخرم شرط منها فسد الحدّ. والإعلام، إنّما يكون بخلق العلم الضروري، أو بنصب الأدلّة، وأي ذلك كان لم يصحّ إلّا من الله تعالى؛ ولهذا قلنا: إنّه لا يُكلّف على الحقيقة غير الله تعالى، وإذا استعمل في الواحد منّا فإنّما

يُستعمل على طريقة التوسّع والمجاز. فهذا هو حقيقة التكليف. (شرح، ٥١٠، ١٠)

- قد ذكر "أبو هاشم" أنّه الأمر بما على المرء فيه كِلْفَة، وذكر في بعض البدل أنّه إرادة فعل ما على المُكلَّف فيه كِلْفَة ومشقَّة. وفي "العسكريات" أنّه الأمر والإلزام للشيء الذي فيه كلفةٌ ومشقّة على المأمور به. وكأنّه جرى في ذلك على طريقة اللغة، فإنّ التكليف مأخوذٌ من الكلفة التي هي المشقّة. واقتضى هذا التحديد أن لا تكون العقليّات داخلة في قبيل التكليف لأنّ الأمر فيها مفقود من حيث كان الأمر قولًا مخصوصًا، وذلك إنّما يتناول الشرعيّات. وقد نذكر في تحديده إعلام المُكلَّف فعلًا شاقًّا وإرادته منه وفي هذا كلام. فقد يتناول التكليف ما لا يجوز تعلّق الإرادة به مثل أن لا يطالب بدَيْنه وكذلك في كل ما يتعلّق بالنفي. ثم قد يصحّ وجود ما هذه صفته مع الإلجاء ولا يكون تكليفًا لأنّه تعالى لو أعلمنا فعلًا شاقًّا وأراده منّا ونحن ملجؤن إليه لما كان مُكلِّفًا لنا بذلك. فألخص ما فيه والله أعلم أنّه إعلام المُكلَّف أنّ عليه في أن يفعل أو لا يفعل نفعًا أو ضررًا مع مشقّة تلحقه بذلك إذا لم تبلغ الحال به حدّ الإلجاء. وهذا الإعلام قد يكون تارة بخلق العلم وتارة بنصب الدلالة، فلهذا لا يكون أحدنا مُكلِّفًا لغيره على الحقيقة وإنّما يختصّ القديم جلّ وعزّ بالتكليف. وإذا أردنا بالإعلام ما ذكرناه صحّ في الكافر أنّه مُكلَّف، فإنّه وإن لم يعرف ما كُلِّف فهو معرّض للمعرفة بِنَصْب الأدلّة. وعلى هذا يصير الصبي عند البلوغ مُكلَّفًا للمكن في هذه الحال من المعرفة. (مجم١، ١، ٧)

- إنّ التكليف يتناول الفعل وأن لا يفعل، وهذا على "مذهبنا" في أنّ القادر يجوز أن يخلو من الأخذ بالترْك، وإلّا فعلى مذهب من خالف في ذلك تتناول الأفعال أبدًا، ولكنّا بيّناه على الوجه الصحيح. وقَصُرَ ما التكليف على ذلك لأنّ المشقّة لا تكون إلّا في أحد هذين، ولا بدّ في التكليف من مشقّة. ولأنّه لا بدّ من تردّد الدواعي ولا تثبت الدواعي والصوارف إلّا إلى الفعل أو إلى أن لا نفعل. (مجم١، ٢، ١٦)

- لولا التكليف كان لا يثبت شيء من الواجبات واجبًا عليه تعالى فكأنّه وإن يُفصّل بابتداء التكليف يصير من بعد مما يجب عليه أفعال بكون سبب وجوبها فما كان منه تفصيلًا، ونحو هذا هو من يكفل بحفظ وديعة، فإنّ ذلك تبرّع منه، ثم يلزمه صونها من الآفات ونحو من يتطوّع بالنذر ثم يصير واجبًا عليه. وأمّا ما كان من فعله على طريق الوجوب المخيّر إن شاء بعث هذا وإن شاء بعث ذلك. وكذلك فلو علم أنّ اللذّة تقوم مقام الألم في الصلاح لكان في حكم المخيّر فيهما وإن كان إذا ألم فهو أدخل في النفع من حيث يستحقّ به عوض آخر. وما يتعيّن في فعله هو كإعادة من يستحقّ الثواب أو العوض، فإنّ غير تلك الأجزاء لا تقوم مقامها أصلًا، بل تجب إعادتها بأعيانها. وأمّا ما هو في

حكم المباح فهو العقاب فإنّه لا صفة له زائدة على حُسنه وإنّما يُراعي هذا عند الوقوع، وهو في وقوعه لا يختصّ بأمر زائد على الحسن. وما يقال من أنّه تعالى إذا لم يفعله استحقّ الشكر فليس برجوع إلى صفة الفعل بل هو رجوع إلى حال الفاعل إذا لم يفعل. فكونه مباحًا أو قبيحًا أو واجبًا يعتبر عند الوجود، وقد بيّنا أنّه في وجوده لا يختصّ بأمر زائد على الحسن والحال في إرادة العقاب أظهر، فإنّ هذا الإشكال زائل عنها، فهذا هو حكم أفعاله جلّ وعزّ. والذي يدخل تحت التعبّد من هذه الأحكام ليس إلّا الواجب والندبُ فعلًا والقبيح تركًا، فأمّا المباح وسائر ما عدّدناه فخارج عن التكليف. (مجم١، ٢٣٢، ٤)

- قد ذكرنا في أوّل الكتاب ما يصلح أن يكون حدًّا للتكليف. لكن ما قاله (عبد الجبّار) ها هنا هو أن يجعل التكليف الإعلام والإرادة. ثمّ فصّل حال الإعلام، فبيّن أنّ الغرض به أن يُعلم تعالى المكلَّف حال الأفعال التي قد تدخل تحت التكليف من وجوب ما يجب منه وقُبح ما يقبح منه وغير ذلك. وبيّن أنّ الإعلام ليس بمقصور على وجه واحد. فقد يصحّ أن يثبت الإعلام بالتعريف الضروريّ ويصحّ نصب دلالة عقليّة كانت أو سمعية، لأنّ كل ذلك يُعَدّ من أقسام الإعلام. وبيّن أنّ العبد إذا علم وجوب هذه الأفعال عليه فقد صار مكلّفًا إذا انضمّ إلى ذلك الشرائط التي نذكرها من بعد. وبيّن أنّه إنّما ضُمّت الإرادة إلى الإعلام لمّا كان التكليف لا يثبت على الحقيقة إلّا من جهة الله تعالى، ولا يصحّ أن يفعله إلّا على وجه يحسن، ولا يحسن إلّا مع الإرادة فيريد منه فعل ما قرّر في العقل وجوبه. بل لا يكفي في الحُسن ذلك إلّا بعد أن يكون كارهًا منه فعل ما قرّر في العقل قبحه. وإن كان العلم الحاصل بوجوب ما يجب على المكلَّف قد يصحّ حصوله من جهته بأن يكون مكتسِبًا له، وإن كان الدليل قد نصبه الله. والإرادة بكل حال يجب أن تكون من فعله تعالى. فصار ذلك بمنزلة القدرة التي لا تصلح أن تكون إلّا من جهته فتفارق الآلة التي قد يقدر العبد على تحصيلها بنفسه. فإذا كان تعالى لو أعلم وجوب هذا الفعل على المكلّف ولم يُرده منه لم يَحْسُن، ولو أراده ولا إعلام لم يَحْسُن، فيجب أن يجتمع الأمران ليتكامل حُسْن التكليف. وإن كان لمجرّد الإعلام يثبت العبد مُكلّفًا، إذ لا فائدة تحت قولنا إنّه مُكلّف إلّا أنّه يجب عليه فعل ويقبح منه فعل آخر، سواء قُدّر أنّ مريدًا أراد ذلك منه أو لم يقدَّر ذلك. وعلى هذا يعلم المرء وجوب النظر عليه في أوّله تكليفه، وإن لم يعلم أنّ الله تعالى قد أراد ذلك منه. (مجم٢، ١٨٩، ٨)

- إن قيل: إن كان التكليف موقوفًا على الإعلام الذي فسّرتموه فقد عُلم أنّ أحدنا لا يقدر على أن يُعلِم غيره في الحقيقة لا بأن يفعل فيه علمًا ضروريًّا ولا بأن يقدر على نصب دلالة، فيجب أن لا يسمّى

مكلَّفًا لغيره. وإذا لم يثبت أحدنا مكلَّفًا لم يثبت ما هو بصورة التكليف في الشاهد. فكيف يُجرَى هذا الوصف على الغائب مع أنّ الأسامي حكمها أن تؤخذ من الشاهد فتُجرَى على الغائب؟ قيل له: إذا كنّا نعلم أنّ هذا المعنى إنّما يصحّ في الله تعالى ولا يصحّ في غيره، جاز منّا أن نصفه بما يُنبئ عن هذه الفائدة وإن لم نجد له نظيرًا في الشاهد، إذ ليس كل ما يُجرى عليه تعالى يجب أن يكون حكمه هذا الحكم بل هو موقوف على الدلالة. وبعد فقد يصحّ في الشاهد ما يُتصوّر بهذه الصورة وإن لم يكن تكليفًا في الحقيقة، نحو أمر الواحد منّا ولدَه وغلامَه وأجيرَه بفعل من الأفعال فينبّه المأمور على ما يريده منه فيسمَّى ذلك تكليفًا. فكذلك إذا دلّ الله جلّ وعزّ على ما يريده من المكلَّفين جاز أن يوصف بهذا الوصف، لأنّ في الشاهد إنّما أُجرِيَ هذا الاسم على مَن اعتُقد لزوم طاعته، وهذه صفته تعالى. وليس يجب فيما يُجرَى على الغائب إلّا أن يكون له شِبه ما بما يُجرَى على الشاهد. فأمّا المساواة من كل وجه فلا - وعلى هذا صحّ أن يوصف تعالى بأنّه قديم فيفاد به أن لا أوّل لوجوده، وإن كان أهل اللغة إنّما يتعارفون هذه اللفظة فيما تقادم وجودُه على طريقة سبق بها غيره. (مجم٢، ١٩٠، ٢٠)

- إعلم أنّ التكليف لا بدّ فيه من مشقّة. وظاهر اللفظ ينبئ عن ذلك على ما قاله أبو هاشم من اعتبار الكُلفة. وإنّما وجب اعتبار المشقّة لأنّه لولاها لم يحصل التعريض للثواب، فإنّه لا يُستحقّ إلّا على طريق الإعظام والمدح وهما يتبعان فعل ما يشقّ على الواحد منّا. ولو كلّفنا الله تعالى ما لا يشقّ علينا لم نستحقّ ثوابًا. فلهذا وجب اعتبار المشقّة في سائر ما يدخل تحت التكليف، وإن كانت المشقّة تتفاوت وتختلف حالها، فربّما تظهر وربّما لا تظهر في الأوّل حتى يجتمع الشيء منه إلى غيره. (مجم٢، ١٩١، ١٣)

- إعلم أنّ التكليف إذا لم يتمّ إلّا بأمور من جهة الله تعالى نحو الإعلام على اختلاف أحواله ونحو الإرادة والكراهة ونحو جعله الفعل شاقًّا على المكلَّف إلى ما أشبه ذلك، فمعلوم أنّ بعض هذه الأشياء لا بدّ من تقدّمه والبعض الآخر إنّما يجب مقارنته فقط ولا يجب تقدّمه. (مجم٢، ١٩٩، ٢)

- ثمّ ذكر (عبد الجبّار) رحمه الله في آخر هذه الفصول أنّ التكليف إذا لم يوجد له مثال في الشاهد على التحقيق فيجب أن تُعتبر حاله بنفسه من دون مراعاة المثال. وذلك لأنّ صورة التكليف على ما ذكرناه أن يمكّن المكلَّف ويُزيح علله ويعرّضه للثواب الذي يعلم توفُّره عليه إذا أطاع على الشروط التي نذكرها في هذا الباب. والمعلوم أن مثل ذلك لا يحصل في الشاهد وإنّما يحصل ما يقاربه من الاستدعاء إلى الدين وتقديم الطعام إلى الجائع إلى ما أشبه ذلك. وما خرج عن هذا الباب فهو أمور يفعلها الواحد منّا لأغراض مخصوصة. (مجم٢، ٢٣٠، ٢١)

- إعلم أنّ المكلَّف لا بدّ من أن يختصّ

بشرائط وأوصاف لو لم يكن عليها لم يحسن تكليفه. فأوّل ذلك أن يكون قادرًا على ما كُلِّف فعله أو تركه. وليس يخلو التكليف من أحد هذين الوجهين إمّا أن يُكلَّف الفعل أو يُكلَّف أن لا يفعل. وعلى كِلَي الوجهين فلا بدّ من كونه قادرًا لأنّه مع القدرة يصحُّ أن يوصف بأنّه فَعَل أو لايَفعَل. وإن كنّا لا نقول إنّ عدم الفعل يتعلّق بالقادر، ولكنّه ما لم يكن قادرًا على أن يوجد الفعل لم يصحّ أن ينهى عنه فيقال: لا يفعله. وقد لا يتكامل كونه قادرًا على ما كُلِّف فعله إلّا بأمور زائدة على القدرة نحو الآلات والجوارح وغيرهما، على ما سيجيء تفصيله. ولكن الحاجة إلى الآلات تختلف. فربّما لم يُحتج إليها في كثير من الأفعال وربّما إحتيج إليها في بعض الأفعال. والذي تَشيعُ الحاجة فيه هو القدرة التي لا يصحُّ الفعل بحال لولاها. فلا بدّ لهذا الشرط من حصوله للمُكلَّف حتى يتوجّه التكليف عليه، وعند زواله يزول التكليف عنه، على ما مضى في باب الاستطاعة. والمجبرة تذهب إلى العكس من ذلك لأنّ عندهم أنّ شرط كونه مُكلَّفًا بالفعل أن لا يكون قادرًا عليه وإن كان قادرًا عليه فهو فاعله، ومن كان فاعلًا للفعل لا يوصف بوجوب الفعل عليه وتوجُّه التكليف عليه، وهذا كما ترى مخالف لعقول العقلاء. فهذا هو الشرط الأول. (مجم٢، ٢٥٩، ٤)

- قد ثنّى رحمه الله ذلك (شرط التكليف) بكونه عالمًا أو متمكّنًا من العلم. فيدخل تحت الأوّل ما يحصل علمه به على جهة الضرورة، ويدخل تحت الثاني ما يعلمه باستدلال. والحاجة إلى كونه عالمًا بما كُلِّف هو لأحد وجهين قد سبق ذكرهما في أوّل الكتاب. (مجم٢، ٢٦٠، ١)

- فإن قال (أحدهم): فما قولكم في التكليف؟ أفحسن أم لا؟ قيل له: نعم، لأنّه، جلّ وعزّ، لمّا علم أنّ درجة الثواب، لعظمها ووقوعها موقع التعظيم لا يحسن أن يبتدأ به، كما لا يحسن من أحد أن يبتدئ بشكر من لا نعمة له وتعظيم من لا يستحقّ ذلك، ولمّا أراد تعويض كثير من عباده أرفع اللذّات، كلّفه وأمره ونهاه ليستحقّ الثواب إذا هو قبل ذلك وامتثله. (مخت، ٢٢٩، ٣)

- إنّه تعالى متفضّل بما خلق، جَوَاد به، ولا يجب إذا كان قادرًا على ما لا يتناهى به أن يكون بخيلًا، لأنّ البخل هو منع الواجب، ولذلك يذمّ بالبخل، وهو تعالى مِمَّن لا يجب عليه في الابتداء فعل شيء، وإنّما يلزمه ذلك بعد التكليف من حيث اقتضى التكليف وجوبه عليه، ولا يجب كونه ضنينًا؛ لأنّ الضنين هو المستمسك بالشيء لمنفعة أو ما يجري مجراها، والقديم تعالى يستحيل ذلك عليه. (مغ١١، ١٢٧، ٩)

- قد ثبت أنّ الواحد منّا يحسن منه أن يعرِّض غيره للمراتب العالية؛ بأن يمكّنه ممّا يصل به إليه فذلك في بابه بمنزلة إيصال نفس المنفعة إليه؛ بل ربما يكون أعظم في النعمة. وثبت أنّ الثواب مستحقّ

على وجه التعظيم والتبجيل، ولا يحسن فعله إلّا بأن يكون مستحقًّا، فإذا أراد تعالى وصول المكلَّف إلى هذه المنزلة حسُن منه أن يعرّضه لما به يصل إليها، وليس ذلك إلّا بالتكليف. (مغ١١، ١٣٤، ١٣)

- إنّ التكليف إنّما يحسن متى كان للفعل صفة الواجب والندب ليصحّ أن يستحقّ به الثواب. ولذلك لا يحسن منه تعالى أن يكلّف زيدًا القيام والقعود؛ كما يكلّف ردّ الوديعة والإنصاف وشكر المنعم، متى لم يكن فيهما مصلحة ولذلك اختلفت الشرائع بحسب المصالح. فإذا ثبت ما قلناه وكان الواحد منّا إذا كلّف غيره فإنّما يكلّفه ما لا يختصّ بهذه الصفة، ويجب أن يقبح تكليفه إيّاه كقبحه من القديم تعالى. (مغ١١، ١٤٩، ١٠)

- إنّ التكليف هو تعريف المُكلَّف حال ما كُلِّف إذا جعله بالصفة التي معها يحسن تكليفه، وإرادة ذلك الفعل منه، فمتى فعل تعالى ذلك، وعلم أنّه سيثيبه إذا أطاع، وكان قصده بذلك أن ينفعه بالتكليف بعد، صَحّ كونه مُكلِّفًا وحسن التكليف، وإن لم يرد الإثابة. (مغ١١، ١٥٣، ١)

- إنَّ التكليف من الباب الذي إنّما يحسن للمنافع التي تؤدّي إليه، وإن قبح فإنّما يقبح لأنّه في حكم الضرر. فيجب أن تكون غلبة الظنّ فيه كالعلم. (مغ١١، ٢٠٤، ١٤)

- نقول في التكليف: إنّه يكون تفضّلًا، وفي الثواب: إنّه واجب، وإن كان القديم متفضّلًا به، من حيث تفضّل بسببه على وجه مخصوص. (مغ١١، ٢١٨، ٢١)

- لا يمتنع أن يقال: إنّ القبيح لا يجوز كونه لطفًا في التكليف أصلًا، كان من فعله تعالى أو من فعل غيره؛ لأنّ اللطف هو ما يُختار عنده الواجب، والحَسَن على وجه لا يخرج التكليف عن الصحّة، ومتى جوّز أن يفعل تعالى القبيح خرج التكليف عن الصحَّة ولم يوثق بوعده ووعيده، ولا أنّه يثيب على الطاعة. وذلك يوجب فساد كلّ تكليف وتدبير. (مغ١١، ٢٢٠، ١٣)

- قدّمنا أنّ تكليف من يعلم الله تعالى من حاله أنّه يكفر يَحسُن متى لم (يعقب) مفسدة، وانتفى سائر وجوه القبح عنه، وبيّنا أنّ علمه تعالى بأنّه يكفر لا يقتضي قبحه، ولا العلم بأنّه يؤمن شرط في حسنه. وشرحنا القول فيه. وبيّنا أن تكليفه تعالى الرسول أداء الرسالة مع العلم بأنّه يعصى فيه يقبح؛ لأنّه يقتضي ألا يكون تعالى مزيحًا لعلّة المبعوث إليه. وبيّنا أنّ التكليف إذا كان لطفًا في القبيح فلا بدّ من أن يقبح. (مغ١١، ٢٢٦، ٤)

- إنّ الفعل لا يكون مؤدّيًا إلى غيره إلّا على وجوه معقولة. منها أن يعلم أنّ ذلك الغير يجب عليه أو يُستحقّ به أو يحصل عنده بالعادة، فيكون كالموجَب عنه. فأمّا إذا عرِي من كل ذلك لم يجز أن يقال: إنّه يؤدّي إليه. وقد علمنا أنّ التكليف نفسَه لا يؤدّي إلى العقاب، وإنما يستحقّه بسوء اختياره ويفعلٍ مبتدأ يستحقّه، وإن كان ذلك الفعل لا يصحّ إلّا بعد تقدّمه. فلا

يصحّ أن يقال: إن التكليف قد أدّى إليه فيُجْعَل وجهًا لقبحه. (مغ١١، ٢٦٨، ٢٠)

- قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في بعض البَدَل: التكليف: هو إرادة فعل مّا على المُكلَّف فيه كُلْفة ومَشَقّة. وقال في العسكريَّات: هو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كُلْفة على المأمور به. ولهذا لا يوصف أحد بأنّه كلّف القديم - تعالى - وإن وُصف بأنّه سأله. وقال في بعض الاستطاعة: ولذلك لا يقال: كلّفت زيدًا أكل شيء طيّب، كما يقال: كلّفته المشي. وقال في بعض الإلهام: مَن وجب عليه النظر يصحّ وصفه بأنّه مُكلّف، من حيث أوجب - الله تعالى - في عقله ما عليه فيه كُلْفة فقام ذلك مَقَام أمره إيّاه بذلك. وذكر في البغداديَّات أن الموجِب للشيء هو الآمر به والمريد له. وإنّما يستعمل ذلك مجازًا؛ لأنّ الواجب لم يكن واجبًا للأمر أو للإرادة وأنْشد في ذلك قول الشاعر: تكلّفنا المشقّة آل بكر ومن لي بالمرقّق والصِّناب، بيّن أن الشاعر وصف مسألة جاريته له تكليفًا لمّا سألته ما يَشُقّ. فجملة هذا الكلام تدلُّ على أن التكليف عنده - رحمه الله - هو إرادة ما فيه كُلْفة ومشقّة والأمرُ به. وهذا ظاهر في الاستعمال؛ لأنّ الواحد منّا إذا أراد مِن غيره ما هذا حاله وُصف بأنه كَلّفه، ومتى أراد منه ما لا مشقّة فيه من أكل الطيّب لم يوصف بذلك. (مغ١١، ٢٩٣، ٥)

- أمّا وصفه - تعالى - بأنّه كَلّفه فمتى أريد به أنّه أراد منه فعل ما عليه فيه كُلْفة ومشقّة فغير ممتنع إطلاقه. وقد بيّنا أن هذا معنى التكليف، وأنّه لا مُعتَبر بكون المكلَّف في حال الإرادة ممكَّنًا، وإنّما يعتبر بكونه ممكَّنًا في حال الفعل، وإن أريد بوصفه - تعالى - بأنّه كلَّفه أنّه ألزمه الفعل الشاقَّ في الثاني فيجب ألا يوصف بذلك المعدوم. والصحيح عندنا هو الوجه الأول، وإن لم يبعد ألّا يطلق لما فيه من الإبهام. (مغ١١، ٣٦٨، ٢٠)

- فإن قيل: فما الذي يقتضي التكليفُ وجوبه على القديم - تعالى - ؟ قيل له: ثلاثة أشياء. منها التمكين لأنّ التمكين بالإقدار وغيره إذا تأخّر عن حال التكليف لم يجز أن يقال إنّ تقدّمه شرط في حسن التكليف. فلا بدّ إذًا من القول بأنّ التكليف يقتضي وجوبه عليه. ومنها الألطاف لأنّها تنقسم. فما قارن التكليف يكون تفضّلًا، من حيث كان له ألّا يفعله - تعالى - بألّا يفعل التكليف معه ولم يتقدّم ما يتقضي وجوبه، فكما أنّ التكليف تفضّل فكذلك اللّطْف المقارِن له، ويفارِق التمكين الذي يتقدّم التكليف. فأمَّا التمكين الذي يفارق التكليف فالقول فيه كالقول في الألطاف، وإن ثبت في اللطف ما يجب تقدّمه لحال التكليف حلّ محلّ التمكين في أنّه شرط في حسن التكليف، وما تأخَّر عن حال التكليف فلا بدّ من القول بوجوبه عليه. وسنذكر القول في ذلك في موضعه إن شاء الله. ومنها الثواب لأنّ التكليف يقتضي وجوبه بشرط أن يؤدّي المكلَّف ما يجب عليه ولا يُحْبط ثوابه، وكلّ ما لا تتمّ

هذه الأمور الواجبة إلّا به فلا بدّ من وجوبه؛ لأنّه قد ثبت أنّ ما لا يصح أداء الواجب إلّا معه على كل وجه فيجب أن يكون واجبًا. ولذلك قلنا بوجوب الإعادة إذا أفنى الله - سبحانه - العالَم. (مغ١١، ٤٣١، ٩)

- سنبيّن أنّ مَن قال من أصحابنا البغداديّين: إنّ التكليف لا يزول عن أهل الآخرة غُلّط فيما بعد، وإن تعلّقهم بأنّه - تعالى - لا يصحّ أن يضطرّ العبادَ إلى العلم به - سبحانه - لاستحالة كونه مُدرَكًا، ولأنّه لو جاز أن يفعل العلم به لغيره لجاز أن يفعل العلم به لنفسه، لا يصحّ من حيث ثبت أنّ العلوم وإن اختلفت في الحُسْن فإنّ ذلك غير مؤثّر في كون القادر قادرًا على جميعه. (مغ١١، ٤٩٤، ٢١)

- إعلم أنّ الغرض بالتكليف تعريض المكلَّف للمنزلة العالية التي لا تُنال إلّا به؛ على ما بيّناه من قبل. وذلك يقتضي انقطاعه، لأنّه لو دام لم تَؤُل الحال بالإنسان إلى نيل المنزلة الملتمسة وذلك يوجب قبح التكليف. (مغ١١، ٥١٦، ١٤)

- أمّا أبو عثمان الجاحظ، رحمه الله، فإنّه ظنّ لقوة هذه الدواعي من الوجه الذي بيّنا أنّها تقع منه بالطبع، ويخرج عن باب الاختيار، فلم يجز دخولها تحت التكليف إلّا عند تساوي الخواطر والدواعي، فإنّه يجوز عندهما دخول النظر تحت التكليف دون المعرفة. وفي سائر الأحوال يقول بأنّه إنّما كُلّف الإرادة دون ما سواها، لأنّ غلبة الدواعي عليه في الفعل عند الإرادة تخرجه من باب الاختيار إلى باب الطبع. وذكر مع ذلك أكثر الشبه التي أوردناها من قبل، مستدلًّا بها على أنّها ليست من فعل العبد، ولا يجوز دخولها تحت التكليف. وأكثر من تكلّم في هذا الباب عنه أخذوا، وببعض ما أورده تعلّقوا. (مغ١٢، ٢٣٥، ٧)

- إن قيل: أتقولون، في الفعل الذي إنّما يلزمه إذا قُدِّم قبله النظر والمعرفة: إنّه قد كُلِّف في الحال، أو إنّما كُلِّف بعد الفراغ من المعرفة بأحواله؟ قيل له: إنّ التكليف عنده إذا أريد به الأمر والإرادة، فقد يتقدّم بأوقات كثيرة، بل لا يمتنع عندنا أن يأمر، تعالى، بالفعل مَنْ هو في الحال غير موجود، بشرط أن يُوجَد ويُمكّن فيفعل. وقد بيّنا ذلك من قبل، وذكرنا أنّه لا معتبر في كونه مُكلَّفًا، بأن يكون في الحال قادرًا عاقلًا موجودًا. وإنّما يجب ذلك أجمع في حال الحاجة إلى الفعل، حتى يتمكّن من أن يفعله على الحدّ الذي لزمه. وعلى هذا، صحّ ما نقوله من أن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (النور: ٥٦)، أمر بهما لكل من يوجد إلى يوم القيامة. وعلى هذا الوجه، يصحّ القول بأن كل مُكلَّف يحصل بصلاته مطيعًا للرسول، صلى الله عليه، من حيث دعا جميع الخلق، وأراد ذلك منهم، وإن كانوا في وقته معدومين، على الشرط الذي بيّناه. (مغ١٢، ٣١٤، ١٥)

- يعجب، رحمه الله (أبو علي)، من قوله (الجاحظ): إنّ التكليف لا يلزم إلّا مع

شرائط: منها، أن تكون الأدلّة قائمة، وأن يكون المُكلّف عارفًا بالعادات ومُختبِرًا لها وممارسًا لمن تذاكر بالأدلّة ويتفاوض فيها ويكون قد تقدّم له المعرفة بالفصل بين المُعجِز والحيلة، إلى غير ذلك مما تذكره. فقال: إذا كانت تقع بالطبع، فما الحاجة بالمُكلَّف في هذه المقدّمات؟ وهلا كفى منه أن يريد أن ينظر فيما شاهده من الأدلّة، فيقع النظر وتقع المعرفة بعده طباعًا، كما يكفي في إيلام المضروب أن يُضرب فيألم، ولا يحتاج إلى مقدّمات. (مغ١٢، ٣٢١، ١٤)

- إنّه لا يجوز أن يستمرّ العاقل على صفات التكليف ويزول التكليف عنه، لما بيّناه من قبل في بابه. فإذا صحّ ذلك وأخلّ بالنظر الأول، فإن كان ممن لا يبقى ولا يُكلَّف إلّا التكليف الأوّل فلا بدّ من أن يختلّ بعض الشروط التي لا يتمّ التكليف إلّا معه. ومتى استمرّ على حالته، فالمعلوم أنّه تعالى سيكلّفه غير التكليف الأوّل ويبقّيه أكثر مما يقتضيه التكليف الأوّل. فيجب، إذا كان الحال هذه، أن تلزمه معاودة النظر في معرفة الله، تعالى. (مغ١٢، ٤٥٢، ١٩)

- صحّة التكليف؛ وقد بيّنا أنّ من شرائط صحّته تقدّم التمكين، فلا يعدّ ذلك في الألطاف، وإنما الذي يدخل فيها ما يقتضي إيثار بعض ما يمكن منه على بعض. (مغ١٣، ١٧، ٦)

- إنّه تعالى إذا جعل المُكلّف على الأوصاف التي معها لا بدّ من أن يكلّفه، وجعله ممن سبق الإقدام عليه والامتناع منه، وأراد منه ما كلّفه لكي يعرّضه للمنفعة، فلا بدّ - إذا كان هذا قصده - من أن يفعل ما به يتمّ الأمر الذي قصده. وقد علمنا أنّ ذلك لا يتمّ إلّا بسائر وجوه التمكين، فلا بدّ من أن تمكينه بها أجمع، وإلّا كان ذلك ناقضًا للتكليف ومؤثّرًا في حكمة المكلِّف. وكذلك إذا علم أنّ التمكين مع المعرفة بالأفعال والتمكّن من إيجادها، فقد تقدّم على الواجب، وقد يعدل عنه، وكل ذلك صحيح فيه. ومتى خلق له، وله اختيار الإقدام دون العدول، فقد صار ذلك يتضمّنه التكليف من جهة الحكمة، ولكن لا ينتقض الغرض فيه بمنزلة نفس التمكين. (مغ١٣، ١٧، ١٨)

- أنّه يحسن تكليف من لا لطف له. (مغ١٣، ٦٤، ٢)

- إنّما نحكم بأنّ اللطف كالتمكين إذا كان هناك لطف تتكلّم عليه. فأمّا إذا لم يكن له لطف أصلًا، فسبيله سبيل الفعل الذي لا يحتاج إلى تمكين زائد على ما يحتاج إليه كثير من الأفعال في أنّه قد يحسن التكليف وإن لم يحتج إلى تمكين محدّد. (مغ١٣، ٦٥، ١٩)

- إنّ التكليف يتضمّن وجوب الألطاف. (مغ١٣، ٦٥، ٢٠)

- اعلم أنّ شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، نصّ على أنّه متى كان المعلوم من حال زيد أنّه لا يؤمن إلّا بأن يقع منه تعالى ظلم أو كذب أو تكليف ما لا يطاق، أنّه يحسن تكليفه، ويكون بمنزلة من لا لطف له.

(مغ١٣، ٦٧، ٦)

- أمّا ما يقوله الفقهاء في بعض الكفّارات إنّها عقوبات، وإن كان داخلًا في التكليف، فليس المراد بذلك أنّه كلّف من حيث كان عقوبة؛ لكنّهم أجروه مجرى ما يستحقّ عليه من العقوبات في أنّه لا يتعلّق إلّا بالأفعال التي يصحّ فيها. (مغ١٣، ١٠٣، ٢)

- إنّ التكليف من الله تعالى إنّما هو تعريف ونصب أدلّة وأمر وإرادة، وكل ذلك لا مدخل له فيما معه يصحّ في المكلّف أن يلتذّ ويألم. (مغ١٣، ٣٨٤، ١٢)

- إنّ أوّل ما نقوله إنّ التكليف لا يَحسُنُ إلّا تعريضًا للثواب، ولا يجوز أن يُعرِّض تعالى للثواب بما لا يستحقّونه، وإنّما يستحقّ ذلك بما يشق فعله أو اجتنابه: لأنّ ما لا يشقّ من هذين الأمرين لا يصحّ استحقاق الثواب به، فلا يجوز أن يكون له مدخل في التكليف. (مغ١٣، ٤٢٠، ٨)

- إنّ التكليف المبتدأ غير واجب. (مغ١٤، ١١٥، ١٥)

- إنّ التكليف لا يقع به خلق العبد على وجه مخصوص، وإنّما هو أمر زائد، يُحدِثه تعالى، ويفعل ما يكون شرطًا فيه، ليتميّز به المُكلَّف من البهيمة، وما هذا حاله لا يكون وجهًا للفعل الأول، بل يكون فعلًا مستأنفًا. (مغ١٤، ١١٦، ٤)

- قد نعلم للفعل بعض الأحكام من جهة السّمع، وإن كان لا يتعلّق التكليف به، لدخوله في باب المباح؛ وإنّما يتعلّق التكليف بمقدّمته وهذا كإباحة ذبح البهائم، إلى ما شاكل ذلك؛ لأنّ الأمور المحظورة، لولا السمع لا نعلمها مباحة إلّا به. فالسمع يكشف عن ذلك. لكنّه لمّا كان المقصد به الانتفاع بهذه المباحات، لم يدخل الفعل في التكليف؛ وإنما وُقِفَ على السمع، من حيث لا نعلم وجه حسنه إلّا به. (مغ١٥، ٦١، ٦)

- إنّ قولنا، في التكليف، إنّه ليس بواجب إنّما نعني به أنّه لا يجب عليه، تعالى، أن يجعله على الصفات التي لا بُدّ عندها من أن يُكلَّف. فلمّا كان له أن يفعل ذلك، وألّا يفعل، كان التكليف تفضّلًا. وفارق قولُنا في ذلك قولَ أصحاب الأصلح الذين يوجبون خلق العبد، وجعلَه بالصفات التي معها يُكلَّف، كما قد يوجبون نفس التكليف على بعض الوجوه. (مغ١٥، ٦٤، ١٧)

- قد بيّنا، في علّة التكليف، ما لا يلزم المرض عليه؛ لأنّ التكليف يتضمّن إلزام الشاقّ من الفعل. وإلزام ما ليس له وجه، يجب لأجله، لا يحسن. ولا تفترق أحوال الأفعال في هذا الباب. وليس كذلك المرض، لأنّه من فعله تعالى فيه؛ فإنّما يجب أن يكون صلاحًا لبعض المكلّفين، فيخرج من كونه عبثًا، ويعوض المؤلم فيه، ليخرج من أن يكون ظلمًا، وإن كنّا قد بيّنا أنّه يبعُد، فيما ينزل بالبالغ، ألّا يكون لطفًا له؛ فيكون لطفًا لغيره لوجه سوى ذلك. (مغ١٥، ٧٠، ٥)

- إنّ أصل التكليف يقتضيه العقل، كما أنّ السمع يقتضيه العقل. (مغ١٥، ١١٤، ١٢)

- إنّ المعلوم (من) التكليف، من جهة الرسل، لا يمكن أن يُعرف بأدلّة العقول، ولا هو من الباب الذي العلم به من كمال العقل؛ ودلّلنا على صحّة ذلك. فإذًا لا يمكن معرفته إلّا من قِبَل الله بخطابه، أو بخطاب رسله، وفي كلا الوجهين لا بدّ من عَلَم يظهر؛ فإنّما تمكن معرفته بهذا الطريق فقط. ولا يوجب ذلك تعجيزًا؛ لأنه من الباب الذي لا يصحّ في نفسه؛ وإنّما يدخل التعجيز في الأمر الذي يصحّ خلافه، متى لم نصف القادر بالقدرة عليه. فأمّا فيما هذا حاله فلا وجه لإطلاق هذه الكلمة فيه. (مغ١٥، ١٤٠، ١)
- بيان ما يصحّ في الفعل الواحد، والأفعال من التكليف، وما يمتنع، وما يتّصل بذلك. إعلم.. أنّ الذي لا يصحّ من ذلك فعلًا هو الذي يتناقض دليله ولا يصحّ وجوده، فأمّا ما ليس هذا حاله فتكليفه يصحّ فعلًا، وإن كان فيه ما يَحْسُن، وفيه ما لا يَحْسُن. (مغ١٦، ٥٨، ٣)
- إنّ التكليف فعل المُكلِّف، فلا يجوز أن يعتبر فيما يصحّ منه، ويمتنع، أو يتناقض منه أو لا يتناقض، بفعل المُكلَّف، بل يجب أن تعتبر حاله، في نفسه، فلذلك لا يصحّ أن يقال: إنّه لا يصحّ في القدرة أن يكلّف الضدّين، من حيث استحال حصولهما من المكلَّف، وإنما يقال: إنّه لا يحسن منه أن يكلّف إيجادهما معًا، في حال واحدة؛ وكذلك القول، في سائر ما يستحيل من المُكلَّف؛ ولذلك نقول: إنّه يصحّ منه تعالى تكليف العاجز، وإنّما لا يحسن في الحكمة، ولا يقع، وكذلك تكليف الجماد، والموات والمعدوم، وغير ذلك؛ وكل ذلك يبيّن أنّه لا يجوز أن تُعتبَر حال التكليف، فيما يصحّ ويمتنع، مجال المكلَّف، أو مجال فعله، وإنَّما يؤثّر حال المكلِّف في حسن التكليف وقبحه، دون صحّة ذلك. (مغ١٦، ٦٠، ١٣)
- إعلم أنّ ما يدخل تحت تكليف المُكلّف ضربان: أحدهما العلم، والآخر العمل. فأمّا العلم فلأنّ وجوبه يتضمّن وجوب ما يوصل به إليه من النظر والفكر وما يتعلّق بذلك، وهو على ضربين: أحدهما العلم بما يلزمه أن يعرفه، كالعلم بالله تعالى، وبتوحيده، والعلم بالنبوّات والشرائع. والثاني العلم بالعوارض في ذلك، لأنّه قد يلحق المُكلّف شبهة فيلزمه عند ذلك التوصّل إلى ما يدفعها به. ويدخل في باب العلم وجه ثالث وهو ما يزيده شرح صدر من تأكيد الأدلّة؛ وتأكيد حلّ الشبهة، ويدخل فيما يلزمه أن يُعتدَّ به من العلم سوى ما ذكرناه، وإنّما بسط العلماء القول عند ذكر أُصول الدين من أجناس الأعراض وما يجري مجراها، من حيث كان العلم بها مدخل فيما قدّمناه من حل الشبه وتأكيد الأدلّة، ولولا ذلك لم يكن لذكرها في هذا الباب كبير طائل. وأمّا العمل فضربان: أحدهما التعليم وبذل المجهود فيه، حتى لو أمكن من أوتي العلم بأصول الدين أن يُصيِّر غيره بمنزلة نفسه للزمه أن يفعل ذلك، لكن ذلك متعذّر، فأوكد ما يمكنه بيان طريق النظر

في الوجوه التي ذكرناها، فصار سبيله عند ذلك في القيام بغاية الممكن سبيل التائب الذي لمّا لم يمكنه أن لا يفعل ما قد فعله من المعصية صار ندمه على وجه مخصوص حالًا هذا المحل، ولا منزلة فيما يتّصل بالعلم أعلى من هاتين المنزلتين، أن يتوصّل إلى تحصيل هذه العلوم ثم إلى بثّها وإظهارها بنهاية ما يمكنه. . . . أما الضرب الثاني من العمل: فقد بيّنا في هذا الكتاب ما يلزم المكلّف من العقليات على اختلافها واختلاف شروطها. (مغ٢٠/٢، ٢٥٤، ٣)

تكليف أول

- إعلم أنّه تعالى قد ثبت أنّه لا يختار فعل القبيح؛ لكونه عالِمًا غنيًّا؛ فيجب القطع على أنّه لا يجوز أن يكلّف الأمور الشاقّة إلّا على جهة التعريض للمنفعة، وإلّا كان ذلك قبيحًا؛ لأنّه لا يجوز أن يقال: إنّه يحسن أن يكلّف على جهة الاستحقاق؛ لأنّ ذلك يقتضي في كل تكليف وجوب تقدّم تكليف آخر له، وفي هذا إبطال القول بأنّ للتكليف أوّلًا. ولا يصحّ أن يقال: إنّه تعالى يُلزم الشاقّ تخلّصًا من مضرّة؛ لأنّه لا مضرّة يشار إليها إلّا ويصحّ منه تعالى أن يدفعها عنه من غير تكليف؛ فيكون التكليف في الحال هذه عبثًا. فلم يبق إلّا أنّه إنّما يكلّف لمنفعة، لولاها لم يحسن التكليف. وتلك المنفعة يجب أن تكون بمنزلة المدح والتعظيم في أنّها لا يحسن أن تُفعل في القَدْر والصفة إلّا على جهة الاستحقاق؛ فكما لا يحقّ الابتداء بالتعظيم والمدح إذا بلغا القدر الذي يستحقّه المؤمن، فكذلك القول في الثواب. (مغ١١، ١٦٦، ٣)

تكليف بعد تكليف

- إنّه تعالى كما يَحسُن منه أن يكلّف ابتداءً من يعلم أنّه يكفر، فيعرّضه بذلك لمنزلة الثواب، ولا يقتصر به على منزلة التفضّل، فله تعالى أن يكلّفه تكليفًا بعد تكليف، ويعرِّضه بذلك لمنزلة عالية لا ينالها ببعض ذلك، ويقتصر به على بعض. ولا فرق بين من قال بقبح التكليف الزائد، مع ما فيه من التعريض لمنزلة زائدة، وبين من حكم بقبح تكليف من يعلم أنّه يكفر ابتداء، وإن حصل تعريضًا لمنزلة عالية. (مغ١١، ٢٥١، ١)

تكليف زائد

- قد جوَّز رحمه الله (أبو هاشم) أن يكلّفه تعالى بعد الإيمان واستحقاق الثواب تكليفًا زائدًا، وإن علم أنّه يكفر، لما فيه من التعريض لزيادة الثواب، وإن كان المعلوم أنّه لا يناله ويحرم نفسه ما قد استحقّه من قبل فما الذي يمنع من أن يُكلِّفه تعالى الفَرَض مع النفل، وإن علم أنّه من حاله أنّه يعصى في الفرض. وهذا يبيّن أنّه لا حاجة به رحمه الله على طريقته في التكليف إلى أن يُبيِّن أنّ تكليف النوافل وحدها لا يصحّ ولا يحسن، وأنّه لا فرق بين أن يَحسُن ذلك أو لا يحسن، في أنّه

يجب أن يحسن منه تعالى أن يُكلِّف الفَرَض معها، وإن كان المعلوم أنه يعصى فيه، إلّا أن يعلم من حاله أنّه يطيع في كل واحد منهما لو انفرد عن صاحبه، ومتى جمع بينهما عصى فيهما. فيجوز أن يقال فيمن حاله هذه: إنّه لا يحسن أن يُكلّف إلّا النفل. هذا إذا كان الثواب الذي عرض له بالنفل مثل ما يستحقّه بالفَرَض لو كلّفه، فأمّا إذا كان في الفَرَض الثواب أزيد فغير ممتنع على طريقته رحمه الله أن يكلّفه دون النفل، وإن كان المعلوم أنّه متى عصى فيه استحقّ العقاب. وهذا كلّه لا يؤثّر في صحّة ما تكلّفه رحمه الله من بيان القول بأنّ تكليف النوافل وحدها لا يصحّ، لما في ذلك من إسقاط السؤال من أصله، وإن صحّ على طريقته أن يجيب بما ذكرناه أيضًا لو صحّ تكليف النوافل وحدها. فعلى هذا الوجه يجب أن يجري في هذا الباب. (مغ١١، ١٧٢، ١٣)

- قد بيّنا من قبل أنّ المُعتَبر بما يريده تعالى بالمكلّف من المنزلة. فإذا أراد تعريضه لمنزلة مخصوصة، وصحّ أن يكلّف ما يعلم أنّه يصل معه إلى تلك المنزلة لم يحسن تكليف ما يعلم أنّه يكفر. ومتى أراد به منزلة عظيمة قد علم أنّه لا ينالها البتّة (إلّا) بضرب من التكليف حسن أن يكلّفه ما يعلم أنّه يكفر ببعضه أو كلّه. فإذا ثبت ذلك لم يحسن منه سبحانه تبقية التكليف على المؤمن على وجه يعلم أنّه يكفر، مع أنّه يصحّ أن يكلّفه على وجه يعلم أنّه يؤمن، ويستحقّ القدر الذي عرض له من الثواب. وقد بيّنا أنّ المفسدة إنّما تقبح لأنه يقتضي أن المكلَّف قد أُتي فيما اختاره من المعاصي من جهة المكلِّف، ولأنّ المكلِّف لو أراد نفعه لما فعل ما يفسد عنده، لأن المعلوم من حاله أنّه متى لم يفعل ذلك، والتكليف ثابت على ما هو عليه والتعريض للثواب، أنّه يصلح، ومتى فعل ذلك به اختار الفساد، فيجب أن يكون في حكم الصادّ له عمّا عرَّضه له، وهذا يقبح، ويجري مجرى المتناقض في الدواعي. وليس كذلك إذا بقي التكليف على المؤمن مع العلم بأنّه يكفر؛ لأنّه قد عرَّضه لمنزلة زائدة لا يصحّ أن ينالها إلّا بهذا التكليف الزائد. وإنّما يؤتى في حرمانه نفسه الثواب واستحقاقه العقاب من قبل سوء اختياره، فيجب حسنه ومفارقته للمفسدة. (مغ١١، ٢٥١، ١٨)

تكليف سمعي

- اختلف شيخانا - رحمهما الله - فأمّا أبو عليّ - رحمه الله - يقول: إنّ العلم لمخبر الأخبار من كمال العقل كالعلم بالمدرَكات. وكثيرًا ما يجري شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - الكلام في كتبه على هذا الوجه. وقال في بعض الإلهام: إنّ ذلك ليس من كمال العقل، وإنّ العقل يكمل دونه ويصحّ التكليف مع عدمه. وبيّن أنّه لو كان من كمال العقل لكان الخَبر في أنّه طريق العلم بالمخبر عنه كالإدراك، فكان لا يحتاج إلى تكرُّره على السامع ليعلمه. فدلّ ذلك على أنّه بالعادة وإن لم

تختلف العادة في عدد المُخبرين إذا تساوت أوصافهم. ويجب على هذا القول أن يكون حفظ المدروس والعلم بالصنائع عند ممارستها بالعادة للحاجة فيها إلى التكرّر؛ إلّا أنّ ذلك وإن كان بالعادة فلا بدّ منه في التكليف السمعيّ؛ خاصّة إذا كان المُكلّف غائبًا عن الرسول أو موجودًا بعد موته؛ لأنّ بالخبر يصل إلى معرفة شرائعه وعلمه. ولا بدّ في كثير من التكليف الشرعيّ من الحفظ ليصحّ أن يؤدّي ما كُلّف أداءه، إلى غير ذلك، ويقوم بأداء ما كُلّف على الوجه الذي كُلّف. فأمّا ذكر الإنسان لأحواله السالفة وللأمور العظيمة إذا حدثت فمنزلة استمراره على العلم بالمدرَكات وإن تقضّى الإدراك في أنّ ذلك من كمال العقل. (مغ١١، ٣٨٥، ١٤)

- أمّا التكليف السمعي فقد بيّنا أنّه يجوز أن تقع الزيادة فيه، بما يرجع إلى الأوقات. وقد يجوز أن تزيد أيضًا لأسباب توجب ذلك فيها، مثل أسباب الكفّارات والحقوق وقضاء العبادة، إلى غير ذلك. فأمّا النفل فيها فليس بمحصور، وإن كان قد يختصّ بالأوقات. (مغ١٥، ١٣٧، ٢٠)

تكليف السنة الثانية

- قد بيّنا أنّ على ما قاله رحمه الله في العسكريّات في قبح تكليف الطاعة التي يكفر فيها دون التي يؤمن فيها، مع تساويهما في قَدْر الثواب، يجب أن يقال: لا يحسن منه تعالى أن يُكلّف قدرًا من التكليف في أوقات يعلم أنّه يكفر فيها، دون مثله في أوقات يعلم أنّه يؤمن فيها، وبيّنا أنّ الوقت الواحد والأوقات في هذا الباب لا تختلف. وبيّنا أنّه يجب على هذه القضيّة أن يقال فيمن المعلوم أنّه إن أديم عليه تكليف السنة الثانية يؤمن أنّه يحسن منه تعالى الاقتصار به على السنة الأولة إذا أراد في الابتداء ألّا يكلفه إلّا هذا القدر، إلّا أن يعلم أنّ تكليف السنة الثانية التي يؤمن فيها كتكليف السنة الأوّلة في قَدْر ما يستحقّ به الثواب، فلا يحسن إلّا تكليف السنة الثانية. فأمّا الجمع بين التكليفين فحسن، وليس بواجب، إلّا أن يكون تعالى في الابتداء أراد وصوله إلى هذا القَدْر من الثواب، فلا يجوز ألّا يكلّفه ما يعلم أنّه يصل به إليه، ويكلّفه ما يعلم أنّه لا يصل به إليه. (مغ١١، ٢٥٧، ٢٠)

تكليف شرعي

- اختلف شيخانا - رحمهما الله - فأمّا أبو عليّ - رحمه الله - يقول: إنّ العلم لمخبر الأخبار من كمال العقل كالعلم بالمدرَكات. وكثيرًا ما يجري شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - الكلام في كتبه على هذا الوجه. وقال في بعض الإلهام: إنّ ذلك ليس من كمال العقل، وإنّ العقل يكمل دونه ويصحّ التكليف مع عدمه. وبيّن أنّه لو كان من كمال العقل لكان الخَبر في أنّه طريق العلم بالمخبر عنه كالإدراك، فكان لا يحتاج إلى تكرّره على السامع ليعلمه. فدلّ ذلك على أنّه بالعادة وإن لم

تختلف العادة في عدد المُخبرين إذا تساوت أوصافهم. ويجب على هذا القول أن يكون حفظ المدروس والعلم بالصنائع عند ممارستها بالعادة للحاجة فيها إلى التكرّر؛ إلّا أنّ ذلك وإن كان بالعادة فلا بدّ منه في التكليف السمعيّ؛ خاصّة إذا كان المُكلَّف غائبًا عن الرسول أو موجودًا بعد موته؛ لأنّ بالخبر يصل إلى معرفة شرائعه وعلمه. ولا بدّ في كثير من التكليف الشرعيّ من الحفظ ليصحّ أن يؤدّي ما كُلِّف أداءه، إلى غير ذلك، ويقوم بأداء ما كُلِّف على الوجه الذي كُلِّف. فأما ذكر الإنسان لأحواله السالفة وللأمور العظيمة إذا حدثت فمنزلة استمراره على العلم بالمدرَكات وإن تقضّى الإدراك في أن ذلك من كمال العقل. (مغ١١، ٣٨٥، ١٦)

تكليف الطاعة

- لم يصحّ من القديم تعالى أن يكلّف الطاعة، ولا يمكّن من المعصية، ولا يصحّ أيضًا أن يخلّي بينه وبين الطاعة، ويمنعه من المعصية؛ لأنّ الفعل الواحد إذا صحّ أن يُفعَل على الوجهين لم يصحّ أن يُمنع من إيقاعه على أحدهما دون الآخر، مع كون المنع ضدًّا له، أو جاريًا مجراه. وكذلك فلا يصحّ أن يمنعه من أن يريد الفعل على وجه يقبح عليه إلّا ويمتنع أن يريده على وجه يَحسُن عليه. ومتى منعه من الإرادة بعجز أو فساد محلّ يقتضي ذلك بطلان التكليف أصلًا. وأمّا إذا منعه بالكراهة فغير ممتنع أن يمنعه من أحدهما دون الآخر، لكنّه يصير في حكم الممنوع الملجأ في زوال التكليف. ولا يصحّ أن يُمنع من الشيء ولا يمنع من بعض أضداده إذا كان الكلام في الأكوان التي يبتدئها في محلّ القدرة، وكان المنع من ذلك هو ببعض أضدّادها. (مغ١١، ١٦٨، ١٧)

- قد بيّنا أنّ على ما قاله رحمه الله في العسكريّات في قبح تكليف الطاعة التي يكفر فيها دون التي يؤمن فيها، مع تساويهما في قَدْر الثواب، يجب أن يقال: لا يحسن منه تعالى أن يُكلِّف قدرًا من التكليف في أوقات يعلم أنّه يكفر فيها، دون مثله في أوقات يعلم أنّه يؤمن فيها، وبيّنا أنّ الوقت الواحد والأوقات في هذا الباب لا تختلف. وبيّنا أنّه يجب على هذه القضيّة أن يقال فيمن المعلوم أنّه إن أديم عليه تكليف السنة الثانية يؤمن أنّه يحسن منه تعالى الاقتصار به على السنة الأولة إذا أراد في الابتداء ألّا يكلفه إلّا هذا القدر، إلّا أن يعلم أنّ تكليف السنة الثانية التي يؤمن فيها كتكليف السنة الأوّلة في قَدْر ما يستحقّ به الثواب، فلا يحسن إلّا تكليف السنة الثانية. فأمّا الجمع بين التكليفين فحسن، وليس بواجب، إلّا أن يكون تعالى في الابتداء أراد وصوله إلى هذا القَدْر من الثواب، فلا يجوز ألّا يكلّفه ما يعلم أنّه يصل به إليه، ويكلّفه ما يعلم أنّه لا يصل به إليه. (مغ١١، ٢٥٧، ١٦)

تكليف عقلي

- إنّ تكليف العقل قد ينفكُّ من التكليف السمعيّ، وإنّه الأصل للمعرفة بالسمعيّات، فلا بدّ من تقدّمه؛ وكشفنا القول فيه، فلا يصحّ أن يقال بإيجاب بعثة الرسل، من هذا الوجه، ولا من سائر الوجوه التي تكلّمنا عليها؛ فلم يبق إلّا أنّه تعالى يبعث الرسول للمصالح. (مغ١٥، ٩٧، ١٥)
- إعلم أنّ التعلّق بذلك في أنّه لا بدّ من حجّة في كل زمان لا يصحّ، لأنّه قد يجوز عندنا خلو التكليف العقليّ من الشرعيّ. (مغ٢٠/١، ٦٩، ٢٠)

تكليف فعلي

- أمّا التكليف الفعليّ فإن علم - تعالى - أنّه إذا أظهر الدلالة على تقدّم الإرادة كان فيه زيادة صلاح فإنّه يقدّم الإرادة، لا محالة. ومتى لم يكن الحال كذلك لم يجب تقديمها؛ لأنّ الدلالة إنّما تدلّ من جهة العقل على أنّه - تعالى - إذا جعل المُكلَّف بالأوصاف التي يجب أن يُكلَّف فلا بدّ من أن يكلّفه ويريد منه فعل ما كُلِّف من غير أن يدلّ على تقديم الإرادة، أو على مقدار التكليف، أو على أنّ ما يكلّفه من المدّة يجب أن يريد جميعه منه عند أول ما يكلّفه، أو يريد ذلك منه حالًا بعد حال. والقَدْر الذي يدلّ العقل على أنّه لا بدّ من أن يكلّفه معرفة العدل والتوحيد، ويُكلّفه من بعد أقلّ ما يجوز التكليف فيه؛ لأنّ هذه المعارف إنّما يَحسُن تكليفها من حيث كانت ألطافًا، فلا بدّ من تكليف متأخّر عنها وإن قلّ، فالأولى في هذا القَدْر أن يتقدّم إرادة الله - تعالى - له؛ لأنّه بإكماله عقله مع تكامل سائر الشروط قد تضمَّن أن يُكلِّفه هذا القدر، فلا يكون لتأخير الإرادة والتكليف عن الحال الأولى وجه. (مغ١١، ٣٠٨، ١٤)

تكليف في الحكمة

- إنّه تعالى متى كلّف الفعل، فلا بدّ من أن يُكلِّف ما هو لطف في ذلك الفعل، قلّ أم كثر من الأفعال. فأمّا إذا كلّف اللطف، فلا يجب أن يُكلِّف كل ما يصحّ أن يكون لطفًا فيه، بل متى كلّفه تعالى فعلًا واحدًا فقد دخل ذلك التكليف في الحكمة. (مغ١٢، ٤١٩، ١٤)

تكليف قبيح

- إعلم أنّ من شرط المكلَّف أن يكون مخلًّى بينه وبين فعل ما كُلِّف. ومتى كان هناك منع زالت التخلية وتعذّر الفعل لأجله فالتكليف قبيح. وقد بيّنا من قبل أنّ تكليف مَن يتعذّر عليه فعل ما كلِّف بأي وجه كان لا يحسن، وأنّه إنّما لم يحسن تكليف ما لا يطاق لهذه العلّة. وقد علمنا أنّ الفعل يتعذّر مع المنع؛ كما أنّه يتعذّر مع العجز. فيجب ألّا يحسن منه - تعالى - التكليف معه. (مغ١١، ٣٩١، ٣)

تكليف الكافر

- في تكليف الكافر الذي يُعلم أنّه إن بقي

عليه التكليف آمن هل يجب أم لا؟ وهل يقبح اخترامه أم لا يقبح؟ قد بيّنا أنّ شيخنا أبا علي رحمه الله كان يقول بوجوب إدامة التكليف على مَن هذا حاله، وأنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله يجوّز أن يبقى عليه التكليف، وأن يقطع عنه بالاخترام وغيره، وإن كان يقول متى كلّف أوّلًا إلى حين وغاية فلا بدّ من أن يبقى وتزال عنه الموانع، لا لأنّ المعلوم أنّه يؤمن، لكن لأنّه لا يجوز أن يكُلِّفه ويمنعه من فعل ما كلّفه. ولذلك يسوّى في هذا الحكم بين من يعلم أنّه يؤمن، وبين من يعلم أنّه يكفر. والأصل في ذلك أنّه لا يجب عليه تعالى أن يكلِّف ابتداءً من يعلم أنّه يؤمن؛ لما نبيّنه عند القول في الأصلح، ولا خلاف في ذلك بينهما رحمهما الله. فإذا صحّ ذلك، وثبت أنّ التكليف الثاني لا يصحّ كونه لطفًا في التكليف الأوّل ولا في نفسه؛ لأنّ اللطف إنّما يصحّ في المنتظَر الذي إن وقع اللطف اختاره المكلَّف، وإن لم يقع لم يختره، وذلك مستحيل في التكليف الماضي. ولا يصحّ أن يكون لطفًا في نفسه. فيجب لثبوت هذين الأصلين صحّة ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله. (مغ١١، ٢٥٤، ٦)

تكليف اللطف

- إنّما يجب أن يُكلِّف اللطف متى كُلِّف الأصل الذي اللطف لطف فيه. فأمّا إذا لم يكلّف ذلك فتكليف اللطف غير واجب؛ ألا ترى أنّ تكليف الإنسان الشرعيّات ولما كُلِّف أصلًا غير واجب. ولا فرق بين من قال: يجب أن يُكلِّف سائر التكليف لمكان التوبة. وهذا متناقض كما ترى. (مغ١١، ٢٥٨، ١٤)

تكليف لمنفعة

- قوله تعالى من بعد ﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ (الزمر: ٧) يدلّ على أنّه إنّما يكلّفنا لمنافعنا وحاجتنا، ويدلّ على أنّه تعالى لا يريد المعاصي لأنّ الرضا يرجع في المعنى إلى الإرادة، فلو كان مُريدًا للكفر كما قاله القوم لوجب إذا وقع أن يكون راضيًا به، لأنّ المريد لا يصحّ أن يريد من غيره أمرًا فيقع ذلك الأمر على ما أراده إلّا ويجب أن يكون راضيًا به، وقوله تعالى من قبل ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ (الزمر: ٤) ذكره تعالى لا على وجه أنّ ذلك مما يصحّ أن يراد لكن على وجه الإحالة، بيّن به أنّ القادر على أن يخلق ما يشاء لا يجوز أن يتّخذ ولدًا، فعلى هذا الوجه ذكر ذلك. (تن، ٣٦١، ١٤)
- إعلم أنّه تعالى قد ثبت أنّه لا يختار فعل القبيح؛ لكونه عالِمًا غنيًّا؛ فيجب القطع على أنّه لا يجوز أن يكلّف الأمور الشاقّة إلّا على جهة التعريض للمنفعة، وإلّا كان ذلك قبيحًا؛ لأنّه لا يجوز أن يقال: إنّه يحسن أن يكلّف على جهة الاستحقاق؛ لأنّ ذلك يقتضي في كل تكليف وجوب تقدّم تكليف آخر له، وفي هذا إبطال القول

بأنّ للتكليف أوّلًا. ولا يصحّ أن يقال: إنّه تعالى يُلزم الشاقّ تخلّصًا من مضرّة؛ لأنّه لا مضرّة يشار إليها إلّا ويصحّ منه تعالى أن يدفعها عنه من غير تكليف؛ فيكون التكليف في الحال هذه عبثًا. فلم يبق إلّا أنّه إنّما يكلّف لمنفعة، لولاها لم يحسن التكليف. وتلك المنفعة يجب أن تكون بمنزلة المدح والتعظيم في أنّها لا يحسن أن تُفعل في القَدْر والصفة إلّا على جهة الاستحقاق؛ فكما لا يحقّ الابتداء بالتعظيم والمدح إذا بلغا القدر الذي يستحقّه المؤمن، فكذلك القول في الثواب. (مغ١١، ١٦٦، ٧)

تكليف ما لا يطاق

- الكلام في أنّ القدرة متقدّمة لمقدورها غير مقارنة له. ووجه اتّصاله بباب العدل، أنّه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق، وذلك قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح. (شرح، ٣٩٠، ١١)
- إنّه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلمّا لم يقع منه دلّ على أنّه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح. (شرح، ٣٩٦، ٨)
- إعلم أنّ الدليل الذي ختم به ذلك الباب لا يتمّ إلّا بأن نبيّن أنّه لا يجوز أن يكلّف الله العبد ما لا يُطيقه. والأصل في ذلك أن نبيّن قبحه في الشاهد من الواحد منّا. ثم نبيّن أن ما يقبح منّا فيجب أن يقبح منه تعالى أيضًا. والدلالة على أنّه يقبح منّا ظاهرة ودعوى الضرورة فيه ممكنة، لأنّا نعلم ضرورة أن الواحد منّا يقبح منه أن يأمر الأعمى بنقط المصاحف والزَمِن بالسعي والحركة إلى ما أشبه ذلك. وهذا الباب مما إذا تجلّى ولم تعرض فيه شبهة عُرِف ضرورة، وإنّما يبقى الكلام في تعليله. فالذي يبيّن أنّه إنّما قبح من حيث كان تكليفًا لما لا يطاق أنّا عند العلم بكونه تكليفًا لما لا يطاق نعلم قبحه وإن لم نعلم أمرًا سواه. وقد تقدّم القول في أنّ العلم بالقبح يقف على العلم بوجه القبح إمّا على جملة أو تفصيل. وتقدّم أيضًا القول في أنّ المؤثّر في قبح ما يقبح لا يصلح أن يكون النهي وما شاكله. فيجب أن يكون قبحه موقوفًا على كونه تكليفًا لما لا يطاق. وهذا يقتضي أنّه إذا قبح منّا أن يقبح منه تعالى أيضًا لأنّ وجوه القبح لا تتغيّر باختلاف الفاعلين كما ثبت في الظلم وغيره. فيجب فيما يقبح منّا لوقوعه على وجه أن يقبح منه تعالى إذا وقع على ذلك الوجه. (مجم٢، ٥٦، ١٢)
- تكليف ما لا يطاق لا يجوز أن ينقسم في باب القبح وإن كان تكليف ما يطاق ينقسم في الحسن، وشبّه ذلك بالصدق والكذب. (مجم٢، ٦٥، ٥)
- أمّا إرادة الحسن، فقد تحسن وتقبح، فمتى انتفت وجوه القبح عنها كانت حسنةً، ومتى حصل فيها وجهٌ من وجوه القُبْح كانت قبيحةً. فإذا كانت إرادةً لما لا يُطيقه المأمور، فيجب كونها قبيحةً، وإنْ كان

مرادها لو وقع لكان حسنًا، لأنّ تكليف ما لا يطاق أصلٌ في القبائح، والمُعتبر فيه بالإرادة لا بالأمر. (مغ٦/٢، ١٠١، ١٣)
- إنّ تكليف المُسَبَّب وقد وجد السبب يجري مجرى تكليف ما لا يطاق. (مغ٩، ١٣٣، ١٣)
- إنّ تكليف الصبيّ والمجنون الأفعال التي لا يصحّ منهما أن يعرفاها، بمنزلة تكليف ما لا يطاق في القبح. لأنّ مع المعرفة بعين هذا الفعل، يصحّ الوصول إلى إيقاعه على الوجه الذي وجب، كما يصحّ ذلك فيه مع القدرة والآلة؛ فإذا وجب بفقدهما، قَبُحَ تكليفه؛ فكذلك القول مع فَقْدِ المعرفة. (مغ١٢، ٢٣٦، ١٢)
- إنّ تكليف ما لا يطاق يقبح، وأنّ التكليف وإلزام الشاق من دون تعريض الثواب يقبح، وأنّه لا بُدّ من أن يطلف، فيزيح العلّة، فلذلك حكمنا بأنه تعالى يثيب المطيع ويلطف، للمكلَّف، فيمكّنه. (مغ١٥، ٢٨، ١٩)
- إنّ أمره تعالى بالفعل، ونهيه عنه على وجه، أو وجهين، من مكلَّفين لا يحسن، لأنّه يتضمّن تكليف ما لا يطاق، لأنّ مقدور أحد القادرين لا يصحّ أن يكون مقدورًا للآخر. (مغ١٦، ٦٩، ١٦)

تكليف ما يطاق

- تكليف ما لا يطاق لا يجوز أن ينقسم في باب القبح وإن كان تكليف ما يطاق ينقسم في الحسن، وشبّه ذلك بالصدق والكذب. (مجم٢، ٦٥، ٦)

تكليف مبتدأ

- إنّ تبقية مَن المعلوم أنّه يكفر تُعَدّ تمكينًا ولا تُعَدّ مَفْسَدة. وذلك لأنّ هذه التبقية جارية مجرى ابتداء التكليف، فكما أنّ التكليف المبتدأ لا يُعَدّ مفسدة لأنّ التمكين موقوف عليه وإنّما ترد المفسدة على مَن هو متمكّن، فكذلك يجب في هذه التبقية. فبطل قول مَن يقول في هذه التبقية إنّها مفسدة مع أنّه لولاها لم يتمكّن العبد أصلًا. (مجم٢، ٣٨٣، ٩)

تكليف المعارف

- وبعد، فإنّ التصوّر اعتقاد مخصوص، فإذا صحّ أن يفعل ذلك وإن لم يتقدّم منه تصوّر آخر؛ فهلا صحّ أن يبتدئ بالمعرفة من دون أن يتقدّم منه التصوّر؟ وهذا واضح البطلان. على أنّ العاقل لا يلزمه النظر إلّا وقد تصوّر الاعتقادات كيف تكون، ومفارقتها في الجملة لسائر أفعال القلوب وأفعال الجوارح. وإنّما يجب فيمن لزمه الشيء أن يتصوّر ما لزمه، ويفصل بينه وبين غيره. فأمّا تصوّر سائر ما يتعلّق به، فغير واجب ذلك فيه. وهذا الذي ذكرناه الآن، مما يمكن أن يقوّي به أصل الكلام في تكليف المعارف. وذلك أنّ سائر ما يكلّف العبد، لا يجب أن يعرفه بعينه، ويفصل بين أجناسه وأحواله الراجعة إلى آحاده. وإنّما يتفي أن يعرفه بصفة يميّزه بها عن غيره، لأنّ العلم بحقائق ما يلزمه من الصلاة والصيام والإرادات والكراهات مما يختصّ به أهل الكلام دون غيرهم فلا

يجوز أن يتعلّق تكليف العقلاء بذلك، وإنّما يجب أن يعرفوا حمل هذه الأمور ومفارقتها بالصفات لغيرها، لأنّ عند ذلك يتمكّنون من أداء ما لزمهم على الحدّ الذي وجب. فكذلك القول فيمن تلزمه المعرفة أنّه يجب في الجملة أن يكون قد عرف المعارف وفصل بينها وبين خلافها من الاعتقادات التي لا تسكن نفسه إليها ولا تفارق حاله بها لحال الظانّ والمبخِّت الشاكّ. فإذا علم ذلك في الجملة، وعلم أنّ كل اعتقاد يقع على طريقة المعرفة فمن حقّه أن يكون حسنًا، وعلم أنّ ما يقع من خلافه كالجهل فمن حقّه أن يكون قبيحًا؛ فإذا لزمه النظر وعلم في الجملة أنّ النظر إنّما يلزم ليوصل به إلى الكشف لا لنفسه، وعلم أنّه لا يؤدّي إلّا إلى المعرفة أو إلى ما يجري مجراها؛ فقد حصل هذا المُكلَّف متصوِّرًا، للفرق بين ما يلزمه وبين ما يقبح فعله منه على الجملة. (مغ١٢، ٢٤٧، ١٢)

تكليف المعرفة

- لا يَحسُن منه تعالى أن يُكلِّف أحدًا في التوحيد والعدل الاعتقاد والظنَّ، وإنّما يحسن منه أن يكلّف المعرفة. فعلى هذا الطريق، يجب أن يجري هذا الباب. فإذا بطل أن يكلّفه تعالى سوى المعارف، فقد دخل في ذلك بطلان كل قول جانب (ذلك) يُذهب إليه. ولا يحسن من أحد أن يقول في الله سبحانه أو يعتقد فيما يتّصل بالعدل والتوحيد بظنٍّ ولا حدس ولا تبخيت ولا تقليد ولا توهّم ولا تصوّر وإن كنّا قد بيّنا في نفي التشبيه أن التصوّر فيه تعالى يستحيل لفقد الشرائط التي لها يصحّ التصوّر. (ويؤيّد) ذلك صحّة ما نذهب إليه من أنّ الواجب في كل الديانات على المكلَّف أن يعرف بأدلّته، فإن كان من أهل الحمل نظر في حمل الأدلّة، وإن كان من العلماء نظر فيها وفي تفصيلها؛ ثم ينظر فيما يرد من الشبه، فإن كان لا تقدح في الأصول وجب على أصحاب الحمل التوقّف فيها إذا لم ينتهوا لوجه حدّها، وأن يثبتوا على الأصول (فيها)، ويجب على العلماء أن يتشاغلوا بحلّها. فإن كانت قادحة في الدلالة، يلزم الجميع أن يستأنفوا النظر والاستدلال. (مغ١٢، ٥٣٢، ١٣)

تكليف الممنوع

- إنّ القديم - تعالى - عالم بحال المُكلَّف في وقت الفعل، فإذا كان المعلوم أنّه يمتنع الفعل عليه لمنع يحصل كان بمنزلة أن يكون في المعلوم أن يكون عاجزًا في تلك الحال، فكما لا يحسن تكليف العاجز بالشرط الذي قاله فكذلك تكليف الممنوع وإنّما يصحّ الشرط فيمن لا يعلم حال المأمور، فيشترط فيه ما يخرج به تكليفه من القبح إلى الحسن وذلك لا يصحّ فيه - تعالى - . (مغ١١، ٣٩١، ١١)

تكليف من يعلم الله أنه يكفر

- إن قيل: أفيحسن تكليف من يعلم الله

تعالى أنه يكفر؟ قيل له: نعم، كما يحسن تكليف من يعلم الله أنه يؤمن، لأنه قد فعل بذاك من التعريض والألطاف والتسهيل وغير ذلك مثل الذي فعله بهذا، فلو لم يحسن ذاك لم يحسن هذا. (مخت، ٢٣٠، ٤)

تكليف النظر والمعارف

- إنّ تكليف النظر والمعارف يتعلّق بالخوف الذي يثبت عند الداعي والخاطر، فمتى كان هذا الخوف قائمًا أو في حكم القائم صحّ وجوب ذلك، ومتى لم تكن هذه حاله لم يصحّ وجوبه؛ فإذا ثبت ذلك في من المعلوم من حاله ما ذكرناه فالواجب أن يقال: إنّه لا يرد عليه الخوف من بعد، ويصير كالذاهل، عن ذلك الخوف، والذاهب عنه، إمّا بأمر يحدثه، أو بأمر يفعله الله تعالى، إن كان عقله وسائر وجوه التمكين فيه على ما كان عليه؛ فأمّا إذا لم يكن كذلك، واختلّ فيه بعض ما ذكرناه فالكلام أوضح؛ وإنّما أعدنا هذا الكلام لأننا لم نذكره على هذا الحدّ في باب "المعارف"؛ ولأنّ الموضع يحتاج فيه إلى بيانه. (مغ١٦، ٨٥، ١٣)

تكليف النوافل

- على أنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد بيّن أن وجه الحكمة في تكليف النوافل أنّها تسهّل أمثالها من الواجبات العقليّة أو السمعيّة، فلا يجوز أن يكلّف تعالى ضربًا من النافلة إلّا مع تكليف ما شاكله من الواجب. وبيَّن صحّة ذلك بأنّه تعالى لم يكلّفه نافلة إلّا مع إيجاب ما شاكله: من صوم، وصلاة، وغيرهما. (مغ١١، ١٧١، ٨)

- قد جوّز رحمه الله (أبو هاشم) أن يكلّفه تعالى بعد الإيمان واستحقاق الثواب تكليفًا زائدًا، وإن علم أنّه يكفر، لما فيه من التعريض لزيادة الثواب، وإن كان المعلوم أنّه لا يناله ويحرم نفسه ما قد استحقَّه من قبل فما الذي يمنع من أن يُكلِّفه تعالى الفَرَض مع النفل، وإن علم أنّه من حاله أنّه يعصى في الفرض. وهذا يبيّن أنّه لا حاجة به رحمه الله على طريقته في التكليف إلى أن يُبيِّن أنّ تكليف النوافل وحدها لا يصحّ ولا يحسن، وأنّه لا فرق بين أن يَحسُن ذلك أو لا يحسن، في أنّه يجب أن يحسن منه تعالى أن يُكلِّف الفَرَض معها، وإن كان المعلوم أنه يعصى فيه، إلّا أن يعلم من حاله أنّه يطيع في كل واحد منهما لو انفرد عن صاحبه، ومتى جمع بينهما عصى فيهما. فيجوز أن يقال فيمن حاله هذه: إنّه لا يحسن أن يُكلّف إلّا النفل. هذا إذا كان الثواب الذي عرض له بالنفل مثل ما يستحقّه بالفَرَض لو كلّفه، فأمّا إذا كان في الفَرَض الثواب أزيد فغير ممتنع على طريقته رحمه الله أن يكلّفه دون النفل، وإن كان المعلوم أنّه متى عصى فيه استحقّ العقاب. وهذا كلّه لا يؤثّر في صحّة ما تكلّفه رحمه الله من بيان القول بأنّ تكليف النوافل وحدها لا يصحّ، لما في ذلك من إسقاط السؤال من أصله،

وإن صحّ على طريقته أن يجيب بما ذكرناه أيضًا لو صحّ تكليف النوافل وحدها. (مغ١١، ١٧٣، ٤)

تكليف واجب

- إن قيل: فالحاصل، من قولكم هذا، أنّ التكليف واجب في كل حال. قيل له: قد بيّنا المعنى في ذلك فعبِّر عنه بما أردت؛ فإن قلتَ: إنّه واجب بمعنى أنّه لا بدّ من أن يفعله إذا حصل العبد على الصفة التي ذكرناها، فصحيح؛ وإن قلت: إنّه ليس بواجب من حيث أنّه تعالى أن لا يجعله كذلك فلا يكلّفه، فصحيح. ولا معتبر بالعبارات إذا صحّت المعاني، فالقول في التكليف السمعيّ يجري على هذا النحو في أنّه تعالى متى علم أنّه مصحِّحه فلا بدّ من أن يفعله ويبعث الرسل، ومتى لم يكن هذا حاله قَبُح ولم يَحْسُن. (مغ١٢، ٥٠٨، ٣)

تكليف يتقدم وقت الفعل

- في أنّ مِن حقِّ التكليف أن يتقدَّم وقتَ الفعل. إعلم أنّ المكلِّف إنّما يكلِّف غيره إيجاد فعل أو اجتناب فعل، وقد علمنا أنّ الفعل متى وُجد فقد استحال من فاعله إحداثه وإيجاده؛ وقد بيّنا صحّة ذلك في باب الاستطاعة، ولولا أنّه كذلك لم يخرج الواجب أبدًا من كونه واجبًا عليه؛ لأنّه إن كان مع حصول وجوده وحدوثه يصحّ أن يكلَّف إيجاده ويجب عليه ذلك لم ينتهِ المُكلَّف إلى حال يخرج الواجب (من كونه) واجبًا عليه، وكذلك إذا حضر وقتُ الفعل فإنّه لا يصحّ منه - تعالى - أن يوجبه ويكلّفه؛ لأنّ إيجاد الفعل في حال عدمه يستحيل، وفي الوقت الثاني لا يصحّ منه أن يوجد المقدور في الوقت الأوّل؛ لأنّ أفعال العباد لا يصحّ عليها التقديم والتأخير. ولذلك وجب أن يكون - تعالى - آمرًا ومريدًا من المكلَّف الفعل قبل حال الفعل كما يجب أن يمكّنه من الفعل قبل حاله، ويعرّفه حال الفعل قبل وقته. (مغ١١، ٣٠١، ١)

تكليم

- قوله سبحانه: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ (النساء: ١٦٤) يدلّ على حدوث كلامه، لأنّ كلَّم يقتضي أنّه أحدث كلامًا كلّم به غيره، كقول القائل حرّك، وسكّن. وقوله تعالى "تكليمًا" يقتضي أن ما كلّم به غيره حادث، لأنّ المصادر لا تكون إلّا حادثة. (مغ٧، ٩٠، ٤)

تماثل

- إنّ تماثل ما يتعلّق بغيره موقوف على أن يكون المتعلّق واحدًا. ومن المُحال أن تتّفق القدرتان في التعلّق بمقدور واحد لما يؤدّي إلى مقدور واحد بين قادرين سواء كان على وجه واحد أو على وجهين، على ما بيّنا استحالته من قبل. فصار وجوب تغاير متعلّق هاتين القدرتين يُنبئ عن اختلافهما في أنفسهما، كما نعلم مثله في العلمين والإرادتين إذا تغاير متعلّقهما لأنّا نقضي عند ذلك باختلافهما. (مجم٢،

٣٨، ١٣)
- إعلم.. أنّا متى ذكرنا في الفعلين التماثل فليس المراد بذلك التماثل في الجنس، وإنّما نعني به، في الصفة، والصورة، نحو أن يكونا قيامين، وقعودين (أو يتعيّنا صلاتين أو عطيتين) إلى ما شاكل ذلك، وقد تصفهما بالتماثل على هذا الوجه، وإن كانا متضادّين، لأنّ الأكوان في الأماكن متضادّة، فليس لأحد أن يتبع اللفظ في هذا الباب، لأنّ الغرض صحيح، وإنما يتعاطى من العبارات، في كل باب ما يكون إلى الأفهام أقرب. (مغ١٦، ٧٨، ٣)

تمانع

- ما التمانع؟ قلنا: هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه. (شرح، ٢٧٩، ٩)
- ما ذكره قاضي القضاة... هو أنّا نعلم صحّة التمانع بين كل قادرين وإن لم تغاير مقدورهما، ولهذا فإنّ نفاة الأعراض يعرفون صحّة التمانع، وإن لم يخطر ببالهم تغاير المقدوران ولا تماثلها، إلّا إنّ لقائل أن يقول: إنّا ما لم نعلم تغاير المقدورين لا نعلم صحّة التمانع، وأما ما ذكرتموه في نفاة الأعراض فليس يصحّ، لأنّ نفاة الأعراض يعرفون تغاير المقدورات على سبيل الجملة وإن لم يعلموا على سبيل التفصيل. (شرح، ٢٨١، ١١)
- إنّا لم نبنِ صحّة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الإرادة، وإنّما بنيناه على صحّة اختلافهما في الداعي، وما من قادرين إلّا ويصحّ اختلافهما في الداعي. ألا ترى أنّ النائمين قد يتمانعان في تجاذب كساء مع فقد الإرادة. (شرح، ٢٨٢، ١٨)
- إنّ التمانع ليس بأكثر من أن يفعل أحدهما ضدّ ما يفعله الآخر، وهذا يصحّ في مجرّد الفعل، ومجرّد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة، ولهذا فإنّ من وقف على شفير الجنّة والنار، وعلم ما في الجنّة من المنافع، وما في النار من المضارّ، وسلب عنه إرادة دخول الجنّة، وخلق فيه إرادة دخول النار، فإنّه يدخل الجنّة لا محالة مع فقد الإرادة. (شرح، ٢٨٣، ١)
- قد ذكرنا أنّه يُعدُّ في أحكام كونه قادرًا لنفسه استحالة المنع عليه. والقول في ذلك بيّنٌ لأنّه إذا صحّ كونه قادرًا لنفسه وقادرًا على ما لا يتناهى لم يتصوَّر وقوع المنع فيه، بل يجب في كل ما يقدر عليه صحّة ظهورِهِ بالفعل. وبيان ذلك هو أنّ المنع لا يقع إلّا بكثرة الأفعال فيكون الفعل الذي يفعَلَه المانع أكثر مما يفعله الممنوع، وعلى هذا لا يُتصوَّر في المتساوي المقدور أن يمنع أحدهما صاحبه. وفي القادرين لأنفسهما أن يمنع كل واحد منهما صاحبه لأنّه لا قُدَر إلّا واحدهما يقدر على الزيادة فيه. وكذلك صاحبه فكيف يصير أحدهما ممنوعًا والآخر مانعًا؟ وبهذا يتوصّل إلى نفي ثانٍ قادر لنفسه لأنّه يؤدّي إلى أن يتعذّر الفعل من دون منع أو وجه معقول. ويؤدّي إلى رفع ما عرفناه من صحّة أنْ

يمنع أحد القادرين الآخر، وإنّما يُتصوّر وقوع التمانع بين القادرين بقدرة، أو بين القادر لنفسه والقادر بقدرة، وإن كان على كل حال يكون المانع هو القادر لنفسه دون القادر بقدرة. فإذا ثبتت هذه الجملة وكان القديم تعالى لكونه قادر لنفسه يقدر في كل وقت على أن يفعل أزيد مما فعل حتى لا يقدر فعله بقدر لا يمكنه الزيادة عليه تعذّر تصوّر المنع فيه، فوجب أن يكون كل ما قَدِر عليه يصُحّ منه إيجاده. (مجم١، ١١٠، ٢٣)

- قال شيوخنا إنّ التمانع يصحّ في كل ضدّين، ولا يعتبر في صحّة ذلك فيهما بجنسهما، ولا بسائر أوصافهما، ولا باختلاف الوجوه التي يحدثان عليها من جهة القادر عليهما. ولذلك قالوا إنّ التمانع يصحّ في المتولّدين، وفي المباشرين، لو صحّ تضادّهما مع كونهما مقدورين لقادرين، ويصحّ في المباشر والمتولّد، ويصحّ في المخترعين لو ثبت قادران مخترعان، ويصحّ في أفعال القلوب كصحّته في أفعال الجوارح. (مغ٤، ٢٨٥، ٣)

- إنّ معنى التمانع لا يصحّ في القادر الواحد لأنّه لا يصحّ أن تدعوه الدواعي إلى الفعل وضدّه حتى يمتنع عليه فعل ما دعاه الداعي إلى إيجاده، ولا يصحّ أن يريد ضدّ ما يريده، حتى يخرج بفعله لأحد الضدّين من تعذّر وجود ما أراده من الضدّ الآخر، وذلك يتأتى في القادرين، فيجب صحّة التمانع بينهما، واستحالته في الواحد. يبيّن ذلك أنّ القادرين إذا تمانعا، فلو لم يوجد المانع لصاحبه مراده، لوجب وجود مراد الآخر لا محالة. والقادر الواحد إذا أراد أحد الضدّين، ودعاه الداعي إليه، فلو لم يوجده لم يجب وجود الضدّ الآخر، فعُلِم أنّ الذي لأجله لم يوجد الضدّ الذي لم يرده القادر هو أنّه لا داعي له إليه، لأنّ إيجاده للضدّ الآخر منع نفسه من إيجاده لهذا الضدّ ولذلك يصحّ التمانع بين القادرين منّا، ويستحيل في القادر الواحد. (مغ٤، ٢٨٧، ٥)

- قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ التمانع لا يصحّ بين القادرين لأنفسهما؛ لأنّهما إن تمانعا بقدر، وفي مقدورهما أكثر منه، لم يصحّ، لأنّ من حق التمانع أن يقتضي القصد إلى إيجاد ذلك الشيء على كل وجه، ولا يصحّ أن يدعوه الداعي إلى إيجاده، ويقدر على ذلك ولا يفعله؛ وليس لما لا يتناهى حدٌّ فيقال إنّه قد حصل ممنوعًا بذلك الحدّ، أو مانعًا لمثله به؛ وإن تمانعا بجميع ما يقدران عليه، استحال لاستحالة خروج ما يقدران عليه إلى الوجود، ولا يصحّ أن يمنع المانع مما يستحيل وجوده؛ فإذا صحّ ذلك، ثبت أن التمانع بينهما لا يصحّ؛ ومتى حصل التمانع بين القادرين، فلم يوجد مرادهما جميعًا، وجب القضاء بضعفهما، وتناهى مقدورهما، وذلك يوجب إبطال القديم الواحد وقد ثبت بالدليل؛ فيجب إبطال ما يؤدّي إلى نفيه، فبطل بذلك القول بأنّ مرادهما جميعًا لا يوجد، كما بطل القول

بوجود مرادهما مع تضادّهما، فلم يبق إلّا وجود مراد أحدهما، وقد بيّنا أن ذلك يوجب كون القديم واحدًا. (مغ٤، ٢٩٤، ١٥)

تمانع بين القادرين

- إنّ التعارض والتقابل إنّما يصحّان في الاعتماد إذا كان مختلفًا في جهتين. فأمّا إذا كان متماثلًا فالتكافؤ لا يقع فيه، وعلى هذه الطريقة يقع التمانع بين القادرين بمجاذبتهما حبلًا، لأنّ كل واحد منهما يفعل اعتمادًا مخالفًا لما يفعلهُ الآخر. (مجم١، ٨٥، ١٩)
- لا يمكن أن يقال: إنّ التمانع بين القادرين في الشاهد موقوف على تناهي المقدورين، فمن لا يتناهي مقدوره لا تصحّ ممانعته لغيره، لأنّه لو كان هذا هو الشرط لما صحّ من القديم أن يمنع أحدنا ويمانعه ولا أن يقال: إنّ الشرط أن يكون مقدور أحدهما دون مقدور الآخر لأنّه يصُحُّ التمانع بين متساويي القُدَر، كالحبْل الذي يتجاذبه القادران ولا أن يقال: إنّ الشرط أن يتناهى مقدور واحد منهما لأنّ التمانع بين القادرين منّا صحيحٌ، وإن كان مقدورهما جميعًا متناهيًا، فثبت أنّه موقوف على ما ذكرناه من كونهما قادرين فقط. (مجم١، ٢١٦، ١٦)
- إنّ صحّة التمانع بين القادرين تقف على كونهما قادرين من دون اعتبار الإرادة، فلهذا يصُحُّ التمانع بينهما وليسا بمريدين أصلًا بأن يكونا ساهيين، وقد يصُحُّ وإن كان أحدهما مريدًا وصاحبه ساهٍ. فعرفنا أنّه موقوف على ما ذكرناه فلا يؤثّر في ذلك كون الإرادة واحدة، هذا والإرادة والكراهة هما فعلان ضدّان فيجب أن يجريا مجرى الحركة والسكون والحيوة والموت وغير ذلك من المتضادّات فنقول: لو دعا أحدهما الداعي إلى إيجاد الإرادة ودعا الآخر إلى إيجاد كراهة مضادّة لهذه الإرادة لكان ما قلناه من القسمة تعود فيه. والانتقال من المثال ليس بانتقال من الدلالة إلى غيرها. وقد ذكرنا في غير موضع أنّ التمانع يتفسّر بالدواعي لا بالإرادة. (مجم١، ٢١٧، ٨)

تمكّن

- أمّا الذمّ فإنّه يستحقّ به إذا كان قبيحًا، وفاعله يعلمه كذلك، أو يتمكّن من كونه عالمًا به، وأن يكون مُخَلًّى بينه وبينه، فمتى فعله والحال هذه استحقّ الذمّ. وإنّما شرطنا كونه قبيحًا، لأنّ العَقل يشهد بأنّ الفعل إذا لم يكن كذلك، لم يحسن ذمَّ فاعله عليه، بل يقبح ذلك، فلا بدّ من اعتبار قبحه. وإنّما شرطنا في الفاعل ما ذكرناه، لأنّه قد عُلم بالعقل أنّ المجنون والصبيّ لا يحسن ذمّهما على القبيح، الذي يحسن منعهما منه والدوام عليه، وإنّما قلنا إنّ التمكّن من العلم بقبحه، يحُلّ محلّ العلم بقبحه، لأنّ عنده يمكنه التحرّز بأن يعلم، فيتجنّب، فصار بمنزلة من يجب عليه الفعل، إذا أمكنه أن يفعل المقدّمة التي يصل بها إلى فعله، ولذلك

يقبح من البَرهَمِيّ تكذيب الأنبياء، ومن اليهوديّ مجانبة شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، وقد بيّنا ذلك في باب المعرفة. وإنّما شرطنا التخلية، لأنّه قد ثبت في العقل أنّ المحمول على الفعل يتعلّق الذمّ فيه بالحامل دونه. (مغ١٤، ١٧٤، ٣)

تمكّن من العلم

- إنّ التمكّن من العلم بالشيء يقوم مقام العلم به في حسن التكليف معه. فلا فرق، بين أن يكون العاقل عالمًا بما وجب عليه أو متمكّنًا من معرفته في أنّ في الحالين جميعًا يلزمه ذلك الفعل. وإنّما كان كذلك، لأنّه في الحالين يتمكّن من التحرّز والقبيح ومن الإقدام على الواجب؛ وإن كان في أحد الحالين يحتاج أن يتطرّق إلى ذلك بأن ينظر فيعلم أولًا، ثم يفعل أن يترك؛ وفي الحالة الأخرى بكيفيّة أن يُقدِم على الفعل أو يعدل عنه، وذلك لا يخرجه من أن يكون في الحالتين متمكّنًا. (مغ١٢، ٣٠٧، ٧)

تمكّن من المعرفة

- إنّ التمكّن من المعرفة يقوم مقام المعرفة في التكليف إذا كان المكلّف قد عرف طريق المعرفة بأمر متقدّم، فيكون تمكّنه من اكتسابها كحصولها. فإذا لم تتقدّم له معرفة الطريقة في ذلك، وأن التمكّن لا يقوم مقام العلم، فلذلك يختصّ بذلك ما طريقه طريق الاكتساب دون العلوم الضروريّة. (مغ١٢، ٣٨٨، ٢١)

تمكين

- أمّا قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ (آل عمران: ١٥٤) فالمراد به ما يتّصل بالنصرة والتمكين، ولولا ذلك لما أمرهم بالجهاد ولما ذمّهم على تركه ولذلك قال بعده ﴿يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾ (آل عمران: ١٥٤) فنبه على أنه تعالى يعلم من حالهم ما لا يعلمه صلّى الله عليه وسلّم. (تن، ٨٢، ٢٢)
- قد دخل تحت وجوه التمكين القدرة والآلة ونصب الدلالة وما أشبه ذلك. (مجم٢، ٣٢٣، ٢٠)
- الأصل في ذلك ما قد تقرّر أنّ هاهنا ما لا يصحُّ الفعل دونه، وهو الذي يسمّى تمكينًا. ومنه ما يختار عنده ولولاه لم يختر وإن كانت الصحّة ثابتة مع فقده، فهو الذي يُسمّى لطفًا. ولا فرق فيما هذا حاله بين أن يُعلَم من حاله أنه يختار عندما لولاه كان لا يختار أصلًا، أو يكون أقرب إلى الاختيار إن لو اختار وإن كان لا يقع منه هذا الفعل. فعلى كِلَي الوجهين يسمّى لطفًا. (مجم٢، ٣٢٨، ٣)
- إنّ من شأن التمكين وإن لم يكن منه بدّ كما لا بدّ من اللطف إذا كان في المعلوم ذلك، فإن التمكين من الشيء هو تمكين من خلافه ولا يتأتّى إلّا كذلك، حتى لو أراد المكلّف أن يُزيح علّة المكلَّف بتمكينه من الحسن الذي أمره به دون القبيح الذي نهاه عنه لكان ذلك في جانب التعذّر.

وليس هكذا حال اللطف، لأنّه تنفصل حاله وهو داع إلى الطاعات من حاله وهو داع إلى القبائح. وقد يُتصوّر كونه مكلّفًا بالطّاعة ولمّا فعل به ما يُفسده، ولا يصحّ أن يُكلَّف ولمّا مُكّن مما يقبح منه. فصار تمكينه وإن صادف حصول المعصية عنده حسنًا، ولو فُعل به ما يختار عنده القبيح لكان قبيحًا ولصار المُكلَّف معرَّضًا لمواقعة ما يضرّه. فصار إحسانه تعالى إليه إنّما يتمّ إذا لم يخلق له الولد الذي قد علم أنّه يفسد عنده، كما أنّ إحسانه تعالى إليه في باب التمكين لا يكون إلّا بأن يقدر على الأمرين لمّا تعذّر خلافه. (مجم٢، ٣٨٢، ٨)

- إنّ تبقية مَن المعلوم أنّه يكفر تُعَدّ تمكينًا ولا تُعَدّ مفسدة. وذلك لأنّ هذه التبقية جارية مجرى ابتداء التكليف، فكما أنّ التكليف المبتدأ لا يُعَدّ مفسدة لأنّ التمكين موقوف عليه وإنّما ترد المفسدة على مَن هو متمكّن فكذلك يجب في هذه التبقية. فبطل قول مَن يقول في هذه التبقية إنّها مفسدة مع أنّه لولاها لم يتمكّن العبد أصلًا. (مجم٢، ٣٨٣، ٨)

- تكلّم (عبد الجبّار) في الفصل بين ما يُعَدّ تمكينًا وبين ما يُعَدّ مفسدة، فقال إنّ الذي يُعَدّ مفسدة هو أن يتقدّم له التمكين من الشيء وخلافه وقد عُلم أنّه يختار ما يفسده عند أمر من الأمور فذلك هو بصفة المفسدة. وعلى ذلك نقول إنّ إدلاء الحبل إلى الغريق وهو متمكّن من تخليص نفسه ومن إهلاكها بغير هذا الوجه، فإذا عُلم أنّه يختار إتلافها عند ذلك جُعل مفسدة. وبهذا يفارق التمكين وذلك أن لا يكون قد تقدّم له القدرة على الأمرين، وبهذا الحبل يتمكّن منهما، فما هذا سبيله يُعَدّ تمكينًا. (مجم٢، ٣٩٦، ١٦)

- إنّه تعالى إذا كلَّف فغرضه تعريض المكلّف للثواب، فلا بدَّ من أن يمكنه بسائر وجوه التمكين من قدرة وآلة صحة، وإذا علم أنّه يختار الإيمان عند أمر من الأمور فلا بدَّ من أن يفعله، وإلّا كان مستفسدًا، كما أنّ أحدنا إذا أراد من غيره أن يجيب إلى طعامه فلا بدَّ من أن يفعل ما يكون عنده أقرب إلى إجابته مما لا يشقّ. (مخت، ٢٣١، ١٢)

- إعلم أنّ الذي يجب أن يحصل في هذا الباب أنّ أفعاله يجب كونها حَسَنة، ويجب أن تثبت على وجه لولا كونها عليه لكانت قبيحة، أو اقتضى كونه غير فاعل لما وجب عليه. وهذه الجملة تقتضي في بعض أفعاله أنّه واجب، وفي بعضه أنّه يختصّ بكونه حَسَنًا فقط، وفي بعضه أنّ له صفة زائدة على حسنه. فمثال الوجه الثالث ابتداء الخلق وسائر ما خلقه من الحياة والعقل والشهوة والمشتهَى، لأنّ جميع ذلك تفضّل منه تعالى، وإحسان يستحقّ عليه المدح والشكر، ولا يصحّ كونه مستحقًّا لذلك إلّا وله صفة زائدة على كونه حسنًا. ولو انتفى عنه كونه إحسانًا لوجب كونه عَبَثًا قبيحًا، فيجب فيما حلّ هذا المحلّ أن يختصّ بصفة زائدة على حسنه تجري مجرى الندب منّا. ومثال الوجه

الثاني العقاب، لأنّه من حيث كان مستحقًّا يحسن فعله، ولا يستحقّ تعالى به المدح والشكر، فهو إذًا بمنزلة المباح منّا. وكذلك القول في إعادة المعاقَب، وسائر ما يفعله تعالى لكي يفعل به العقاب. ومثال الوجه الأول تمكين المكلّف وإثباته؛ لأنّه تعالى بالتكليف قد التزم فعل ذلك، فلا بدّ من كونه واجبًا، ولو فعله لا على الوجه الذي يقتضي وجوبه لأدّى ذلك إلى كونه سبحانه مخِلًّا بالواجب وهذا في أنّه يمتنع عليه بمنزلة فعل القبيح. فعلى هذه الوجوه يجب أن يعتبر القول في أفعاله تعالى. (مغ١١، ٦٨، ١٤)

- ليس من شرط كون المكلَّف معرَّضًا للثواب أن يكون تعالى معرِّضًا له؛ كما أنّه ليس من شرط كون الواجب واجبًا عليه أن يكون تعالى موجِبًا له؛ لأنّه متى حصل المكلَّف بالصفة التي قدّمناها أمكنه التوصّل إلى الثواب بالطاعة، سواء أراد القديم تعالى ذلك منه أم لا. وإنّما يصير تعالى معرِّضًا له للثواب بالإرادة التي لاولها وما يَجري مَجراها لم يكن بأن يكون معرِّضًا له للثواب أولى من العقاب، لأنّه قد مكّنه من الأمرين على وجه لا مزيّة لأحدهما على الآخر، فلو كان معرِّضًا له لأجل التمكين لم يكن أحدهما أولى بذلك من الآخر. وليس له أن يقول: إنّه بنفس التمكين لا يكون معرَّضًا للثواب، وإنّما يكون معرَّضًا لذلك متى أُكمِل عقله، وعَرَف الفرق بين الحَسَن والقبيح، وجُعل مشتهيًا للقبيح، نافر الطبع عن الحَسَن الواجب. ومتى كان القديم تعالى جاعلًا له بهذه الصفة التي تدعو إلى الواجب كان معرِّضًا له للثواب دون العقاب، وإن تمكّن من الأمرين. فإذن قد ثبت أنّ ما به يصير معرَّضًا به يصير القديم تعالى معرِّضًا. وفي ذلك إبطال ما ذكرتموه. وذلك لأنّ المُكلَّف لا يتمكَّن في الحقيقة من فعل الطاعة على الوجه الذي يستحقّ به الثواب إلّا وحاله ما ذكرته. فتصير جميع هذه الوجوه بمنزلة التمكين له من الوصول إلى ذلك. وكذلك أيضًا فالمعلوم أنّه لا يستحقّ العقاب بالقبيح إلّا إذا كان حاله ما ذكرته، فصار ذلك في حكم التمكين له من التوصّل إلى الأمرين، وكلّ فعل صحّ وقوعه على وجهين فإنّما يقع على أحدهما دون الآخر للإرادة على ما نقوله في الخَبَر وغيره من الأفعال. (مغ١١، ١٧٦، ١٢)

- إنّ تمكينه تعالى المكلَّف قد يقع (على) وجهين. أحدهما يكون تعريضًا للنفع، والآخر يكون تعريضًا للضرر، فلا بدَّ من معنى يخصّصه بأحد الوجهين؛ كما قلناه في الخبر وغيره. فلذلك وجب كونه مريدًا منه الإيمان، حتى يكون معرَّضًا للنفع. وليس كذلك ما سألت عنه من النفع المحض الذي لا يتعقّبه ضرر؛ لأنّ ذلك يقع على وجه واحد، فيجب كونه حَسَنًا، وإن لم تتناوله الإرادة، وكما يحسن منه ذلك فيجب أن يحسن من غيره أن يجعله بحيث تصل إليه هذه المنافع المحضة، وإن لم يُرد ذلك، ويكون حَسَنًا منه. ولذلك قلنا: إن من لا عقل له يحسن منه أن

يجتلب هذه المنافع؛ لأنّه لا تأثير للإرادة فيها. (مغ١١، ١٨٧، ١٩)

- قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّه يَحسُن أن يبعث تعالى الرسل إلى من يعلم أنّه إن أمره بتصديقه حاربه وعانده، لأنّ ذلك تمكين. وقال في موضع آخر: يحسن منه بعثة الأنبياء إلى من يعلم أنّهم يزدادون كفرًا بقتلهم وقتل أصحابهم. وهذا بيّن متى كان بعثتهم إليهم تمكينًا من المحاربة وتركها، والردّ عليهم وتركه، وقتلهم وتركه. فأمّا إن وقع القتل والمحاربة منهم بعد البعثة على الوجه الذي يصحّ وقوعه من قبل، وعلم تعالى أنّهم عند البعثة يختارون القبيح ولولاها لم يختاروا ذلك فيجب كون بعثته إليهم مفسدة. وإنّما أراد رحمه الله بما تقدّم أن تكون محاربتهم له على سبيل القصد إلى تكذيبه من حيث كان نبيًّا وكذلك قتلهم إيّاه. وهذا بمنزلة تكذيبه والردّ عليه من حيث كان نبيًّا في أنّ بعثته تمكين في ذلك. (مغ١١، ٢٢٧، ١١)

- قال رحمه الله (أبو هاشم) في بعض الأبواب وغيره: يحسن منه تعالى تكليف من يعلم أنّه يكفر عند دعاء الشيطان إلى باب الكفر، ولولاه لم يكفر، إذا علم أنّ إيمانه عند دعائه أشقّ، والثواب فيه أزيد، ويصير دعاؤه بمنزلة زيادة الشهوة في فعل القبيح. وهذا مستمرّ على ما قدّمناه؛ لأنّه - رحمه الله - يجعل زيادة الشهوة في حكم التمكين؛ لأنّ عندها يكون الفعل أشقّ. فالجهة التي تحصل للفعل بزيادة الشهوة كانت لا تحصل لولاها، وكانت لا تصحّ. فيجب أن يكون في حكم التمكين من الفعل بالآلات التي لولاها لما صحّ. فإذا حسن تكليف زيادة الأفعال وتمكّن منها بالآلات وعلم أنّه يعصى فيه. فكذلك القول في زيادة الشهوة. (مغ١١، ٢٢٩، ٢)

- قال رحمه الله (أبو هاشم): إنّه متى علم تعالى أنّه إن كلّفه الإيمان ولطف له يستحقّ قدرًا من الثواب، وإن كلّفه بلا لطف استحقّ أكثر منه لكونه شاقًّا عليه، حسن منه أن يكلّفه على الوجه الأشقّ؛ لما فيه من التعريض لزيادة الثواب، ويصير فقدًا للّطف في حكم التمكين له من إيقاع الفعل على أشقّ الوجهين، ولا يؤدّي ذلك إلى أنّه تعالى كلّف ولم يلطف؛ لأنّه لا لطف له في المعلوم في الوجه الذي كلّف عليه الإيمان. (مغ١١، ٢٢٩، ١٢)

- إن سائر وجوه التمكين لا يصحّ كونها لطفًا؛ لأنّ به يتمكّن من الفعل، وقد بيّنا أنّ اللطف بمنزلة الداعي في أنّه يجب كونه متمكّنًا من الفعل وضدّه سابقًا، ليصحّ أن يلطف له، كما يصحّ أن يقوي دواعيه إلى إيثار الفعل أو خلافه. (مغ١١، ٢٥٨، ٢٠)

- إنّ المكلَّف يجب أن يكون متمكّنًا من سبب ما كُلِّفه؛ لأنّه لا يجوز أن يكلَّف المسبَّب ولا يكلَّف السبب. فمتى بيّنا وجوه كونه متمكّنًا من فعل ما كُلِّف دخل فيه ذلك، ودخل فيه أنه يجب كونه متمكّنًا من الإرادة إذا كُلِّف الفعل الذي يقع على بعض الوجوه بالإرادة؛ لأنّ من حقّ

الإرادة ألّا تحصل جهة لفعله إلا إذا وقعت من قِبله، ولم يكن مضطرًّا إليها، وتفارق العلم في ذلك؛ لأن العلم بالفعل المُحكَم قد يصحّ وإن كان مضطرًّا إلى أن يفعله وألّا يفعله؛ فلا يخرج من حيث كان مضطرًّا إلى العلم من أن يكون الفعلُ واقعًا من قِبَله على طريقة الاختيار. ولو اضطرّه الله - تعالى - إلى إرادة الخير لم يصحّ أن يفعل ذلك الفعل منه على خلاف ذلك الوجه. وإذا صحَّ أنها إنما تؤثر في أفعاله إذا كانت من قِبَله، دخل ذلك تحت ما بيّناه من التمكين؛ لأنها كالسبب في هذا الوجه. (مغ١١، ٤٠١، ١٣)

- قد بيَّن شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أنّ التمكين من العلم يجري مجرى العلم في حسن التكليف. ولذلك يستحقّ الخارجيّ الذمّ على قتل المخالِف، والبرهميّ الذمّ على الإخلال بالشرائع، وإن لم يتمكّنا - وهما على تلك الحال - من أداء ذلك؛ لأنّه قد كان يمكنهما أن يتوصّلا إلى ذلك بأمور يمكنهم إحداثها، فلمّا أخلُّوا بها أُتُوا من قِبَل أنفسهم في فقد التمكّن من هذه الأمور فاستحقُّوا الذمّ. ولذلك صار المخلّ بالمَعَارف مستحِقًّا للذمّ؛ لأنّه لم يفعل سائر الواجبات في هذه الأوقات التي لو لم يضيّع المعارف من قبل لأمكنه أن يعلمها ويؤدّيها على الوجه الذي كُلّف. (مغ١١، ٤٢٢، ١٢)

- أمّا شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فإنّه يقول في اللطف وفي التمكين جميعًا: إنّ التكليف متى صحّ ووقع على شروط حسنة يقتضي وجوبهما؛ إلا أنّ التكليف بهما أو بأحدهما يحسن، وكذلك يقول في نفس الإبانة. ويقول: متى كلّفه فيجب أن يكون عالمًا بأنّه سيثيب المكلّف إذا أطاع، وسيمكنه ويلطف له، ويجعل ما يجري مجرى الجهة لحسنه أن يكون عالمًا بهذه الأمور دون حدوثها وكونها. وهذا بيِّنٌ، لأنّ من حق اللطف أن يجوز تأخّره عن حال التكليف. وما يحدث بعد التكليف لا يجوز أن يكون جهة لحسن التكليف؛ لأن ما له يحسن الشيء يجب أن يضامه، أو يكون في حكم المقترن به. (مغ١٣، ٧٠، ٩)

- إنّ التمكين إنّما يجب إذا تقدّم التكليف، لأنّه تمكين مما كَلّف وألْزم. (مغ١٤، ٥٤، ٩)

- إنّ ما عنده يختار المُكلَّف الواجب، ولولاه كان لا يختاره، يجب كوجوبه، وأنّه في حكم التمكين والتخلية. فإذا كان تعالى، متى كلّف الفعل، فلا بُدّ من أن يمكّن، ويزيل الموانع، ويكون ذلك واجبًا؛ فكذلك لا بُدّ من أن يفعل ما يختار، عنده، المكلَّف الفعلَ، على وجهٍ لولاه لكان لا يختاره. (مغ١٥، ٣٦، ١٧)

- إنّ الملجأ إلى الفعل لا يختاره لحسنه في عقله، وإنّما يختاره لوجه الإلجاء، وكذلك الملجأ إلى أن لا يفعله، لأنّه لا يعدل عنه قبحه في عقله، لكن لوجه الإلجاء، فقد صار زوال الإلجاء الداخل في وجه التمكين، من حيث بيّناه، وكذلك حصول الشهوة والدواعي المتردّدة لاحتقان

بالتمكين، لأنّه لا يصحّ أن يفعل على الوجه الذي كُلِّف إلّا معهما أو مع أحدهما، لأنّ المشقّة والكلفة لا تحصل إلّا بهما، أو بما يجري مجراهما، فهذا الشرط جامع لما يتناوله الأمر والنهي، ثم يختصّ الأمر بأن يكون ما تناوله حسنًا وصلاحًا، إما على وجه يقتضي كونه نفلًا، أو على وجه يقتضي كونه واجبًا، إذا كان من باب الشرعيات، التي تعرف بالأمر أو الإيجاب؛ ويختصّ النهي بأن يتناول ما يكون قبيحًا، ويكون وجه قبحه كونه فسادًا، أو مانعًا من الصلاح على ما بيّناه من قبل. (مغ١٦، ٧١، ١٠)

- قد علمنا من جهة العقل، ما هو تمكين من الفعل، كالقدرة، والآلة وسائر ما يختصّ به القادر، أو يرجع إلى حال الفعل، فالإمام خارج عن ذلك كله، فلا يصحّ أن يقال: إنّه تمكين. (مغ٢٠/١، ١٩، ٧)

تمكين من القبيح

- إنّ في الشاهد يحسن من الواحد منّا إدلاء الحبل إلى الغريق وإن كان يغلب على الظنّ أنّه يترك التشبّث به، ولا يحسن إدلاؤه إليه إذا كان المعلوم أنّه يقتل به نفسه على وجه لولاه كان يتخلّص من القتل. فكما تجب التفرقة بين هذين في الشاهد فكذلك في الغائب. ولذلك جعلنا التمكين من القبيح والحسن أصلًا مخالفًا للاستفساد واللطف في القبيح، فقلنا: إنّ اللطف في القبيح في حكمه، والتمكين من القبيح لا يجب أن يكون في حكمه. بل متى وقع على الوجه الذي قدَّمناه كان حَسنًا. وليس لأحد أن يلزمنا حمل التمكين على المفسدة، من حيث ثبت أنّ الشاهد قد فرَّق بين الأمرين، ولأنّ ما قدّمناه قد أوجب افتراقهما، ولأنّ التمكين من الكفر هو بنفسه تمكين من الإيمان وإنّما يصير تعريضًا لأحدهما دون الآخر بالقصد، وليس كذلك اللطف في القبيح لأنّه لا يجب أن يكون لطفًا في الحسن فصحّ القضاء بأن حكمه حكم ما هو لطف فيه في الحُسْن والقبح، وإن كنّا نعلم أنه متى اختصّ بكونه لُطفًا في القبيح يجب قبحه، وإن كان لطفًا في الحَسَن أيضًا؛ لأنّ ثبوت وجه من وجوه القبح فيه يحيل كونه حَسَنًا، كما نقوله في الكذب المختصّ بأنّ فيه نفعًا أو دفع ضرر. (مغ١١، ٢١٧، ١٥)

تمنٍّ

- إنّ التمنّي ليس من الإرادة في شيء، وإنّما هو من أقسام الكلام، ولهذا يعدّه أهل اللغة في ذلك فيقولون: الكلام أمر وخبر واستخبار وعرض وتمنّ. وبعد، فإنّ أحدنا قد يريد وجود الحلاوة واللون في محل فيحصل أحدهما ولا يحصل الآخر، ولو جاز أن يقال إنّ أحدهما تمنّ لجاز مثله في الآخر، إذ لا يمكن الفصل بينهما. (شرح، ٤٤٢، ٦)

- أمّا مفارقة الإرادة للتمني فبيِّن، وذلك أنَّ التمني عند شيخنا أبي علي رحمه الله قولٌ على وصف، وهو أن يقول ليت كان كذا

وكذا أو لم يكن، إذا قصده على وجه. وعند شيخنا أبي هاشم رحمه الله أنّه معنى في القلب يطابق في تعلّقه بالمتمنّي هذا القول. (مغ٦/ ٢، ٣٧، ٣)

- أمّا التمنّي فهو شبيه بالظنّ، فإذا كان مما له فيه غرض حَسُن، وإلّا قَبُح، لأنّه عيب، وليس له تعلّق بالغير، لأنّه إنّما يتمنّى أحوالًا ترجع إليه، أو إلى من يجري مجراه، ومن يجعله في حيّز الاعتقاد، يجريه مُجْراه فيما يحسن ويقبح، لكنه مُقدَّر غير حاصل، فلا يؤثّر فيه أن يكون المتمنّى بخلافه، لأنّه في الأكثر إنّما يقدر ما يتمناه، ويكون ما يقدر فيه من الشروط كأنّه حاصل. (مغ١٤، ١٥٩، ١)

تنافٍ

- إنّ ما يضادّ غيره إنّما يضادّه من حيث يستحيل اجتماعهما في الوجود، فمتى جُوّز ذلك فيهما في بعض الأوقات بطلت المضادّة. ولذلك وجب في كلّ ما لا يتضادّ في أوّل الوقت ألّا يتضادّ فيما بعده، وفي كلّ ما يتضادّ في حال أن يتضادّ في سائر الأحوال، ولو جوّزنا خلاف هذا لم نأمن من أن نئول بالحموضة إلى أن تنافي البياض في وقت مّا، وإن كانت الآن لا تنافيه في بعض الأوقات، وفي هذا إبطال القول بأنّ التنافي يرجع إلى ذات الشيء، ويقتضي كونه موقوفًا على علّة وعلى اختيار محلّه، وبطلان ذلك يكشف عن فساد ما سأله عنه، وإنما يجوز أن يفارق حال الشيء في حال بقائه لحكمه في حال حدوثه إذا لم يؤدّ ذلك إلى قلب الأجناس أو انتقاض الأدِلَّة، فأمّا إذا أدّى إلى ذلك فيجب القول بفساد التفرقة بينهما. (مغ١١، ٤٤٦، ١٥)

تنزيه

- التنزيه لا يقع في العبارات، وإنّما يقع في المعاني، وإنّما تنزّه تعالى عن كثير من الأسماء، لأنّ معانيها لا تصحّ عليه، أو لأنّها توهم ما يتعالى عنه. (متش٢، ٤٧٥، ١٦)

تنفير

- يقول شيخنا "أبو علي"، رحمه الله، ويعتل بقريب من هذه الطريقة، وإنّما يُجوّز على الأنبياء ما يقع منهم بضرب من التأويل، ويجري مجرى الواقع عن سهو وغفلة، ويجعل ما يقع على طريق التعمّد داخلًا في باب ما ينفّر؛ لأنّ مَنْ أقدم على المحرّم، مع علمه بأنّه محرّم، فلا بدّ من نقص في حاله يقتضي التنفير عنه. (مغ١٥، ٣١٠، ١٨)

توبة

- التوبة، هو أن يندم على ما فعله من القبيح لقبحه، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح. ثم إنّ هذا القدْر كافٍ إذا كان القبيح بينه وبين الله تعالى، وأما إذا كان بينه وبين الآدميين بأن يكون أساءة إلى الغير، فالواجب أن ينظر: فإن كان قتلًا،

يلزمه أن يندم عليه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القُبْح ويسلِّم نفسه إلى وليّ المقتول. وإن كان غصبًا، يرد المغصوب بعينه إن كان باقيًا، وإلّا فقيمته إن كان من ذوات القيمة، أو مثله إن كان من ذوات الأمثال، ثم إذا تاب عن ذلك لا يستحقّ بعده الذمّ والعقاب. (شرح، ٣٣١، ٩)

- إن قيل: فما التوبة التي يزيل بها عن نفسه العقاب؟ قيل: الندم على ما اقترفه من القبيح لقبحه، والعزم على أن لا يفعل مثله في القبح، لأنه لو ندم عليه لا لقبحه لكن لأنه أضرّ بجسمه لم يكن تائبًا، كما أن من أساء إلى غيره فإنما يمحو ذلك عن نفسه بأن يعتذر فيندم على أنه أساء من حيث أساء بجزم على ما ترك الإساءة في المستقبل. والتوبة بيننا وبين الله، جلّ وعزّ، كالاعتذار بين المخلوقين. (مخت، ٢٣٣، ٢٠)

- أمّا التوبة فإنّها تجب للوجه الذي له يجب النظر والمعرفة، وهو دفع الضرر بها، والتحرّز من المضارّ أحد الصفات الذي يجب له الفعل، فهو داخل في القسم الأول الذي قلنا إنّه يجب لصفة تخصّه. (مغ١٤، ١٦١، ١٧)

- إعلم أنّ التوبة: إسم للفعل الذي يزيل العقاب والذمّ المستحقّ، على توبة منه. (مغ١٤، ٣١١، ٤)

- إنّ دفع المضار واجب، فإذا علم المُكلَّف أنّه قد استحقّ عقابًا وذمًّا، إمّا على فعل أو إخلال بفعل، فالواجب عليه إزالة ذلك، بما يمكنه، ولا شيء يصحّ أن يزيل به ذلك إلّا التوبة، على ما نبيّنه، فيجب أن تكون لازمة له. بيِّن ذلك أنّها لا تلزم من لم يستحقّ عقابًا ولا ذمًّا، وإنّما تلزم من بعد هذا الاستحقاق، فيجب أن يكون هو الوجه في لزومها، على ما بيّناه، ويفارق كثيرًا من العبارات التي تلزم للمصالح. وقد تجب ابتداء وعقيب غيرها. (مغ١٤، ٣٣٥، ٥)

- إنّ الشيء قد يجب وإن لم يعلم المُكلَّف وجوبه، إذا تمكّن من معرفته، فالمكلَّف إذا أمكنه معرفة العقاب الذي يستحقّه، فالتوبة واجبة، كوجوبها إذا لم يعرف ذلك. وبعد، فإنّه يعلم بعقله وجوب الذمّ، وعليه فيه مضرّة، فلا يمتنع أن تجب التوبة لإزالته. (مغ١٤، ٣٣٥، ١٤)

- إنّ التوبة هي الندم والعزم دون ما عداهما. إعلم أنّ ما يقترن بهذين مما يجب على التائِب في بعض الأحوال، لا يجب أن يكون من التوبة، لأنّ التوبة لا تختلف حقيقتها ومائيّتها في سائر المعاصي، فلو كان ما يقترن بهما في بعض الأحوال من التوبة، لوجب ألا تتمّ التوبة إلّا به في سائر الحالات، حتى يجري مجرى العزم، الذي لما كان من التوبة، وجب حصوله مع الندم، في كل حال. فإذا صحّ ذلك، فلو كان ردّ الغصْب من جملة التوبة، لوجب ألا تصحّ في شيء من الحالات إلّا معه، وقد علمنا صحّة ذلك في النادم وفي التوبة، مما لا شبهة فيه. (مغ١٤، ٣٧١، ٨)

- قد بيّنا الدلالة على وجوب قبول التوبة،

وتلك الأدلّة لا تخصّص التوبة من ذنب دون ذنب، فإذا صحّ ذلك صحّت التوبة من جميعها. والذي يحكى عن بعض المتقدّمين أنّ التوبة لا يجب قبولها، ولا تصحّ من قبل المؤمن. (مغ١٤، ٣٧٣، ١٧)

- ذكر رحمه الله (أبو هاشم) في "البغداديات" وغيرها، أنّ التوبة قد تجب لإسقاط العقاب، ولكونها لَطَفًا وردعًا عن أمثال ما وقع منه. (مغ١٤، ٤٠٨، ٢)
- ذهب بعضهم إلى أنّ التوبة من الفعل هو تركه وإبطاله. (مغ١٤، ٤١٠، ٧)
- فما يصحّ فيه الإبطال، يجب أن تكون التوبة منه فعل الضدّ، لأنّ به يقع الإبطال. (مغ١٤، ٤١٠، ١٩)
- إنّ التوبة هي من الواجبات التي لا بدّ من ثبوت سبب لوجوبها، فكما أنّ سائر ما هذا حاله لا يجب ولَمَّا يحصلْ سبب وجوبه، ويكون فعله ولمّا يحصل سبب وجوبه كلا فعل، فكذلك القول في التوبة. (مغ١٤، ٤٣٢، ١٩)

توحيد

- ثم يُنظر في أنّه (الله) لو كان معه ثان لتمانعا، وهذا يؤدي إلى الضعف الذي لا يجوز إلّا على الأجسام، فيحصل له العلم بأنّه واحد لا ثاني له يشاركه في القدم والإلهيّة، فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد. (شرح، ٦٦، ١١)
- إنّ التوحيد في أصل اللغة عبارة عمّا به يصير الشيء واحدًا، كما أنّ التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحرّكاً، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود. ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحدًا لمّا لم يكن الخبر صدقًا إلّا وهو واحد، فصار ذلك كالإثبات، فإنّه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب، يقال أثبت لهم في القرطاس، أي أوجدته فيه. ثم يستعمل في الخبر عن وجود الشيء، فيقال إنّ فلانًا يثبت الأعراض أي يخبر عن وجودها، لمّا لم يكن الخبر عنها صدقًا إلّا وهي موجودة. فأمّا في اصطلاح المتكلّمين، فهو العلم بأنّ الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقّ من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحدّ الذي يستحقّه والإقرار به. ولا بدّ من اعتبار هذين الشرطين: العلم، والإقرار جميعًا. لأنّه لو علم ولم يقرّ، أو أقرّ ولم يعلم، لم يكن موّحدًا. (شرح، ١٢٨، ٢)
- إنّ الغرض بالتوحيد هو تفرّده عزّ وجلّ بصفات لا ثاني له في استحقاقها؟ ولكن لا يتمّ هذا دون العلم بحدوث الأجسام وحاجتها إلى مُحدِث وإثباته جلّ وعزّ محدِثًا لها دون غيره. ثم بيان الصفات التي تثبت له لذاته وما يستحيل عليه فيجب أن نعرف هذه الجملة أولًا. وإذا ثبتت فقد عرف التوحيد. (مجم١، ١١، ٩)
- إن قيل: فما التوحيد؟ قيل: هو العلم بما يتوحّد الله جلّ وعزّ به من الصفات التي يختصّ بها أو بأحكامها، دون غيره، نحو أنّه قديم وما عداه مُحدَث، وواحد لا ثاني له، وما سواه بخلافه، وعالِم لا يجوز أن

يجهل وما سواه كذلك، على ما نفصّله من بعد. (مخت، ١٦٩، ٢)

- إن قال: فبيّنوا لي جمل ما يلزمه في التوحيد أن يعرفه، قيل له: يدور ذلك على أصول خمسة: أولها: إثبات حدوث العالم. والثاني: إثبات المحدث. والثالث: بيان ما يستحقّه من الصفات. والرابع: العلم بما لا يجوز عليه من صفات المخلوقين. والخامس: إثبات وحدانيته. فإذا عرفت هذه تحصلت جمل ما يلزمه في التوحيد. (مخت، ١٧٢، ٢٢)

- قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ التوحيد هو ما يصير به الواحد واحدًا، كما أن التحريك هو ما يصير به المتحرّك متحرّكًا. ثم أجروا ذلك على الخبر والعلم، فجعلوا الإخبار بأنه تعالى واحد، والعلم بذلك من حاله توحيدًا، وذلك بمنزلة قولهم "ظلمت زيدًا" إنّه وإن كان بزنة حركته، فالمراد بذلك أنّه وصفه بأنّه ظالم. فقول القائل: "الله واحد" و"لا إله إلّا الله" توحيد؛ لأنّه خبر عن كونه واحدًا، ويجري ذلك على العلم بأنّه واحد، وبأنّه مختصٌّ بسائر صفاته على وجه لا يشاركه فيها، أو في جهة استحقاقها، غيره، في تعارف المتكلّمين؛ ولذلك يقولون هذا علم التوحيد، وهذه علوم العدل، يقصدون به الوجه الذي قدّمناه. (مغ٤، ٢٤٢، ٤)

- تجاهل عبّاد وقال: إنّ قول "لا إله إلا الله" ليس بتوحيد، لأنّه لو كان توحيدًا، لكان فَرَضًا في كل حال، وفي علمنا بأنّه في كثير من الأحوال ليس بفَرَض، دلالة على أنّه ليس بتوحيد. قال: ولو كان توحيدًا، لوجب أن يكون أعظم من سائر الطاعات المفروضة وغيرها؛ لأنّ التوحيد أعظم من غيره، وذلك لا يصحّ في قول "لا إله إلا الله". وأظنّه جعل التوحيد المعرفة بالله من حيث اعتقد فيه أنّه فَرَض في كل حال. (مغ٤، ٢٤٢، ١٧)

- إعلم.. أنّ أصول الدين لا بدّ فيها من معارف ضروريّة، وقد ينضاف إليها معارف مكتسبة، وربما حصل فيها معارف يلتبس حالها، في جواز دخولها تحت الأمرين؛ لأنّ الطريقة فيها لا تنجلي، وعلى هذا الوجه يبنى الكلام في التوحيد، لأنّه مبني على العلم بالأفعال، التي هي الجواهر، والأعراض، ولا بدّ من أن تعرف الجواهر، وأحوالها، وما يجوز عليها، وما لا يجوز، باضطرار؛ وإن كان طريقة الاضطرار في ذلك تختلف، ثم ينضاف إلى ذلك المكتسب، أو المشتبه، أو هما جميعًا. (مغ١٦، ١٤٣٠، ٨)

توسّع

- الفقهاء يقولون في لفظ الأمر: إنّه نهيٌ وتهديد، وهذا توسّع لأنّ الأمر لا يكون نهيًا، ولا لفظ النهي يكون لفظًا للأمر، وإنّما المراد بذلك أنّ الأمر يراد به بالنهي فيفيد فائدة النهي، ويكون مستعملًا في ذلك على طريقة التوسّع، كما يذكر الشيء ويراد به غيره، كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢) إلى غير ذلك، لأنّه إذا جاز

في اللفظ الموضوع لشيء أن يراد به غيره لم يمتنع أن يراد بالكلمة بعض ما تتناوله مع غيره على جهة المجاز، وهذا موجود في اللغة، على ما قدّمناه في باب العموم. (مغ١٧، ٢٥، ١٦)

توفير الثواب

- قد تقرر أنّه لا بدّ من انقطاع التكليف ليصحّ توفير الثواب على من يستحقّه إذ لو اتّصل التكليف لامتنع إيصال هذا الحقّ على الوجه الذي يستحقّ، لأنّ من شأن التكليف أن لا يخلو من مشقّة ومن شأن الثواب أن يخلص من كل ما يشوب. فلم يكن بدّ من أن ينقطع التكليف. ووجب أيضًا أن يكون انقطاعه عن حال الثواب على حدّ تزول معه طريقة الإلجاء وما يجري مجراه. ولا يكون كذلك إلّا بتراخ بين الحالين بعيد، لأنّه مهما اتّصل الثواب بالتكليف كان الذي يدعو المُكلَّف إلى فعل الطاعات ما يرجوه من النفع أو دفع الضرر فلا يكون فاعلًا لها للوجه الذي له وجبت. فحصل من هذه الجملة أنّه لا بدّ من انقطاع التكليف ومن أن يكون الانقطاع على هذا الحدّ من التراخي والتطاول. وقد كان يصحّ أن ينقطع التكليف عن المكلّف بفناء حياته أو بزوال عقله أو بحصوله خلل في بعض شروط تكليفه، لأنّ بكل ذلك يرتفع التكليف ويحصل الغرض الذي بيّناه. لكنّ الدلالة قد دلّت على أنّ التكليف آخرًا ينقطع بفناء الأجسام جملة فأوجبناه لأجل ذلك. ثم حكمنا بعد الفناء بالإعادة على الحدّ الذي يصحّ توفير الثواب على المُعاد. (مجم٢، ٢٨٥، ٤)
- قد بيّنا من قبل أنّه لا يجوز أن يكون العبد مكلّفًا مع الإلجاء، وكشفنا القول فيه. فإذا ثبت ذلك فلو أنّه - تعالى - أثابه في حال التكليف لاقتضى ذلك كونَه ملجأ إلى فعل الطاعة التي استحقّ بها ذلك الثواب، وذلك يزيل التكليف. يبيّن ذلك أنّ مَن شاهد مثل نعيم أهل الجنّة ثم قيل له: إن أدمت الصلاة أُعطيت ما شاهدت فلا بدّ من أن يصير مُلْجَأ إلى فعل الصلاة ليجتلب بها هذه المنافع الحاضرة، وذلك يؤدّي إلى ألّا يستحقّ ذلك الثواب بهذه الصلاة، وهو الذي أردناه بقولنا: إنّ توفير الثواب يزيل التكليف. (مغ١١، ٥٢٠، ٨)

توفيق

- إنّ التوفيق من فعل الله تعالى في الحقيقة وهو ما يفعله مما يدعو العبد إلى العبادة كخلق الولد والغنى وما شاكله، فنحن نقول بالظاهر والقوم لا يمكنهم ذلك إذ قالوا إن الله تعالى يخلق أعمال العباد لأنّ خلقه ذلك مما يغني عن اللطف والتوفيق والمعونة والهداية، فكان ذلك على مذهبهم يجب أن لا يصحّ. (تن، ١٨٤، ١)
- إنّ اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنّب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إمّا إلى اختيار أو إلى ترك القبيح. والأسامي تختلف عليه فربما يسمّى توفيقًا، وربما يسمّى عصمة، إلى غير ذلك.

(شرح، ٥١٩، ٣)

- أمّا التوفيق، فهو اللطف الذي يوافق الملطوف فيه في الوقوع، ومنه سمّي توفيقًا. وهذا الإسم قد يقع على من ظاهره السداد، وليس يجب أن يكون مأمون الغيب حتى يجري عليه ذلك. (شرح، ٧٨٠، ٨)

- إعلم أنّ "التوفيق" هو اللطف إذا اتّفق عنده من العبد الطاعة والإيمان ويقال لفاعله عند ذلك، إنّه قد وفقه، وإن كان من قبل لا يوصف بذلك، كما يوصف فعل زيد بأنّه موافقة إذا تقدّم فعل عمرو، ولولاه لم يوصف بذلك، فمتى وصفناه تعالى بأنّه وفق العبد فالمراد أنّه فعل لما يدعوه إلى اختيار الطاعة، وأنّه اختاره، فوافق وقوعه ما فعله تعالى، واتّفقا في الوجود، فصار تعالى موفّقًا وصار هو موفّقًا. فإذا صحّ ذلك فيجب أن يكون المراد بقوله: ﴿يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾ (النساء: ٣٥) أنّه تعالى عند إرادتهما الإصلاح، يفعل من الألطاف ما يدعو إلى قبولهما، فمتى قبلا كان موفقًا بينهما، فكيف يصحّ تعلّق القوم بهذا الظاهر؟. (متش١، ١٨٤، ٧)

- إعلم أنّ اللطف إذا صادف وجوده اختيار المُكلَّف للطاعة، وصف بأنّه توفيق، لأنّها وافقته في الوجود والوقوع على وجه لولاه لم تحصل هذه الموافقة، فلهذه العلّة يوصف بأنّه توفيق. وخصّ بذلك ما يقع لأجله الخير دون الشر؛ لا من حيث اللغة، ولكن للاصطلاح. (متش٢، ٧٣٥، ١١)

- إعلم أنّه يفيد فيه (اللطف) موافقة الطاعة له، بأن دخلت في الحدوث والوقوع. فمتى حصل للطف هذا الحكم، وصف بأنّه توفيق؛ ومتى لم يحصل له ذلك لم يوصف بهذه الصفة، ولذلك لا نصف اللطف في حال حدوثه بأنّه توفيق لإفراده بحدوثه عن حدوث الطاعة، حتى إذا حدثت الطاعة من بعد يوصف بذلك، وكذلك لا نصف اللطف الذي لا تحدث الطاعة عنده البتّة بأنّه توفيق في حال من الأحوال نحو اللطف الذي لا يُعلم من حاله أنّه ستختار الطاعة عنده لا محالة. لكنه إنّما يكون لطفًا بأن يكون مقرّبًا لفاعله، ويكون أقرب إلى أن يختاره عنده. لكن المعلوم أنه يعدل عن اختياره لسوء تدبيره. وهذه اللفظة (التوفيق) في أنّها من جهة الاصطلاح أخصّ منها من جهة اللغة بمنزلة اللطف فيما قدّمناه، لأنّ أهل اللغة لا يخصّون بذلك ما ذكرناه دون غيره. ولهذا استعمل شيوخنا رحمهم الله التوفيق فيما تختار عنده الطاعة، ولم يستعملوه فيما يختار عنده القبيح أو المباح، وإن كان لا فرق بين ذلك أجمع من حيث اللغة. (مغ١٣، ١٢، ١٠)

توكل

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ (الأنفال: ١) كيف يتعلّق الأنفال بالتقوى وإصلاح ذات البين.

وجوابنا أنّ الأنفال التي ملكّها الله تعالى الرسول وأمره بوضعها في حقّها يحتاج فيها إلى أن يتّقوا الله وإلى أن يصلحوا ذات بينهم فيعدلوا عن الميل والحيف وأن يطيعوا الله ورسوله في الرضا بما يأتيه ومفارقة السخط وذلك نهاية في الأحكام، ثمّ وصف تعالى المؤمنين بما قال ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ١)، فقال ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ (الأنفال: ٢ - ٤)، فجعل من وصف المؤمن أنّه عند ذكر ربّه يوجل قلبه فيخاف من تقصير في عبادته ويرجو، وعند ذلك يصير المرء وجِلُ القلب، وعند تلاوة القرآن يزداد إيمانًا بالعلم به والعمل. ويتوكّل على ربّه فيما يحصل له من الدنيا وفيما يكسبه من المال فيطلبه بالوجه المباح، ولا يجزع إذا لم ينله بل يسير على الحال فلا يتعدّاه فيحصل متوكّلًا، وليس التوكّل الكسل كما ظنّه بعضهم. ولذلك قال صلّى الله عليه وسلّم (لو توكّلتم على الله حقّ توكّله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خِماصًا وتروح بِطانًا) فجعلها متوكّلة، وإن طلبت وجعل من صفتهم إقامة الصلاة والإنفاق مما رزقوا وذلك يدلُّ على أنّ الرزق لا يكون محرّمًا لأنّ الإنفاق من المحرّم، ليس من صفات المؤمنين، وكل ذلك يدلّ على أنّ الإيمان قول وعمل ويدخل فيه كل هذه الطاعات، وإن المؤمن لا يكون مؤمنًا إلّا بأن يقوم بحق العبادات، ومتى وقعت منه كبيرة خرج من أن يكون مؤمنًا. (تن، ١٥٧، ١٦)

- إنّ التوكّل على الله تعالى واجب، وإنّه من صفات المؤمن، وذلك يقتضي الرجوع إليه تعالى في طلب الرزق والمنافع، ودفع المضارّ، بالوجوه التي تحلّ، لأنّ هذا هو التوكّل، دون ما يقوله الجهال من أنه العدول عن طريق المكاسب وإهمال النفس. (متش١، ٣١٣، ١٦)

- قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (الأنفال: ٢) يدلّ على أنّ العبد يفعل، لأنّ توكله عليه إنّما هو بأن يطلب الشيء من جهته ولا يعدل عنه إلى غير وجهه، ولو لم يكن فاعلًا لما صحّ ذلك فيه، كما لا يصحّ أن يتوكّل على الله في لونه وسائر ما اضطرّ إليه. ومن وجه آخر: وهو أنّه تعالى بيّن أنّ توكّل المؤمن على الله هو كالسبب في أنّ لا سلطان له عليه، ولا يكون كذلك إلّا بأن يكون داعيًا له إلى الطاعات، ولو كان تصرّفه خلقًا لله تعالى لما صحّ ذلك فيه. (متش٢، ٤٥٤، ١٨)

- إنّ التوكّل ليس هو التكاسل، وإنّما هو طلب الرزق من جهته وتوطين النفس على ترك الجزع من قُوته لعلمه أنّه لا يتأخّر عنه إلّا لضرب من الصلاح. فأمّا القعود عن الطلب فليس يُعَدّ توكّلًا. وعلى ذلك قال النبيّ صلّى الله عليه: "لو توكّلتم على الله حقّ توكّله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا

خِماصًا وتروح بِطانًا" فأثبتها متوكِّلة مع الغدو والرواح. (مجم٢، ٤٢٩، ١١)
- أمّا التوكّل فهو طلب الشيء من جهته تعالى بالوجه الذي أباح الطلب به، وألا يجزع إذا لم يُعطَ، ولا يعدل في طلب المنافع عن جهة الحلال إلى الحرام. فمتى فعل ذلك كان متوكِّلًا عليه تعالى. (مغ١١، ٤٥، ١)

توكيد

- أمّا التوكيد فقد بيّنا أنّه لا يُغيِّر حال الكلام، ولا يوجب أنّه مع التوكيد يدلّ بخلاف دلالته إذا تعرّى عنه. (مغ١٧، ٤٣، ١٣)

تَوَلَّدَ

- إنّ ما يتولّد عن السبب فهو من فعل فاعل السبب؛ وذلك يوجب كونه محدِثًا له، وإن كان قد أحدثه بواسطة. (مغ٥، ٧٦، ١٤)

تولية

- إنّا نقول: صار إمامًا بعقدهم له، فأمّا القول بأنّهم ولّوه، فموهِم، لأنّ هذه الكلمة إنّما تطلق على من يختصّ بصفة يولّي معها، فلذلك يقال في الإمام: إنّه يولّي الأمراء أو القضاة ولا يُقال في المسلمين إنّهم يولّون الأئمة، وهذا كلام في عبارة، وإنّما يحلّ فعلهم في كونه إمامًا محل أن يقول الإمام لجماعة من الناس: ولُّوا عني أميرًا، فمتى ولّوه صار أميرًا. والأقرب أن يقال: إن توليته من فعل الإمام لا من قبلهم، ولذلك إنّما يصير إمامًا بأمر الله وأمر رسوله، وإن كان من بايع له قد صار إمامًا ببيعته على ما تقدّم القول فيه، وبهذا الوجه جوّزنا أن يقال في أبي بكر: خليفة رسول الله، وشرعت الصحابة إطلاقه، لمّا كانت التولية كأنّها من قبله عليه السلام. (مغ٢٠/١، ٢٧٥، ٢)

توليد

- التوليد على ضربين، أحدهما: أن يكون متعدّيًا عن محلّ القدرة، والآخر لا يكون متعدّيًا. فإن لم يتعدّ عن محلّ القدرة لزم ما ذكرناه في المباشر، وإن كان متعدّيًا عن محلّ القدرة فالذي يتعدّى به الفعل عن محلّ القدرة ليس إلّا الإعتماد، والإعتماد مما لا خطر له في توليد الجسم. (شرح، ٢٢٣، ١١)
- قد بيّنا من قبل أنّه لا بدَّ من إثبات مباشر وإلّا لم يصحّ القول بالتوليد، لأنّ إثبات جميعه متولّدًا يوجب إثبات ما لا نهاية له، وإثبات جميعه مباشرًا يوجب ألا يقع المتولّد بحسب أحواله فوجب إثباتهما جميعًا، ولا يجب أن تثبت كل الأجناس متولّدًا ولا كلها مباشرًا، بل يجب كونه موقوفًا على الدلالة. (مغ٩، ٨٠، ١٦)
- إنّ من حق التوليد أو يكون المُسَبَّب فيه بحسب السبب، وألّا يجوز في الأسباب أن تكون مولّدة لمُسَبَّب واحد. وليس كذلك حال الدليل؛ لأنّ جملة من الفعل قد تدلّ، ولا يدلّ البعض منه، كما نقوله

في دلالة الفعل المحكم. (مغ١٥، ٣٧٣، ١٠)

توليد العلم

- أمّا النظر فإنّه يولِّد العلم متى تعلّق بالدليل، وكان الناظر عالِمًا به على الوجه الذي يدلّ على المدلول ونظر فيه على هذا الوجه، ومتى لم يكن الناظر بهذه الصفة ولا كان النظر متعلّقًا على هذا الوجه لم يولّد العلم. (مغ٩، ١٦١، ٤)

توهّم

- أمّا التوهّم: فالمرجع به إلى ظنّ مخصوص. والظنّ، فهو المعنى الذي إذا وجد في أحدنا أوجب كونه ظانًّا، والواحد منّا يفصل بين كونه ظانًّا وبين غيره من الصفات، نحو كونه مريدًا أو كارهًا أو ما يجري مجراهما. وقد اختلف الشيخان في ذلك؛ فعند شيخنا أبي علي أنّه جنس برأسه سوى الاعتقاد وهو الصحيح، وعند الشيخ أبي هاشم المرجع به إلى اعتقاد مخصوص. والذي يدلّ على فساد مذهبه، أنّه لو كان من قبيل الاعتقاد لكان لا يحسن من الله تعالى أن يتعبدنا بشيء من الظنون، ومعلوم أنّه قد تعبدنا بكثير من الظنون نحو الاجتهادات في جهة القبلة وغير ذلك. وإنّما قلنا هذا هكذا، لأنّه ما من اعتقاد يفعله الواحد منّا إلّا ويجوز أن يكون معتقده على ما هو به ويجوز خلافه، والتكليف بما هذا حاله قبيح. (شرح، ٣٩٥، ٧)

- من جملة ما يفرّقون به بين الكافر والعاجز قولهم إنّ الكافر متوهَّم منه الإيمان وليس كذلك العاجز. وهذا في الفساد كالأوّل، وذلك لأنّه يقال لهم: أيُتوهّم منه الإيمان وحالته هذه أو بأن تتغيّر حاله؟ فإن قالوا: يتوهّم منه وحالته هذه، فقد توهّموا المستحيل الممتنع لأنّ مع عدم القدرة لو جاز أن يتوهّم منه الإيمان لجاز أن يتوهّم من العاجز. وإن قالوا: بأن تتغيّر حاله، قلنا: فقد زال الفرق بينه وبين العاجز لأنّ العاجز أيضًا لو تغيّرت حاله لصحّ منه الإيمان. وبعد فإنّ التوهّم ظنّ ولهذا لا يجوز أن يقال: إنّا نتوهّم أن النبيّ صلّى الله عليه يدخل الجنّة، لمّا كان ذلك مقطوعًا به. وكذلك فلا نتوهّم أن فرعون يدخل النار لمّا كان مقطوعًا به. فإذا ثبت أن التوهّم ظنّ فكيف يجوز أن يقال: إنّا نتوهّم الإيمان من الكافر، مع القطع على أنّه لا يقع منه الإيمان وحاله على ما هو عليه؟ وأيضًا فإذا كان التوهّم ظنًّا فمعلوم أنّه لا يقع منه الإيمان بهذا الظنّ ولو توهّم متوهّم في العاجز أنّه يصحّ منه الإيمان لم يصر كذلك بتوهّمه، فصار إنّما يصحّ وقوع الإيمان منه لقدرة قد عدمها لا لتوهّم الذي يتوهّم ذلك. وقد عدم الكافر هذه القدرة. فبطل ما راموه من الفرق. (مجم٢، ٦٠، ٧)

- إنّ التصوُّر والتوهُّم يُرجع بهما إلى الظنّ. (مجم٢، ٨٠، ٣)

ث

ثبوت الشيء

- إنّ ثبوت الشيء دالّ على انتفاء ضدّه، ووجوب الشيء دالّ على استحالة ضدّه. وهذا أصل متقرّر، فإذا صحّ ذلك وكنّا قد عرفنا وجوب هذه الصفات لله جلّ وعزّ فيجب أن تستحيل عليه أضدادها، لا سيّما إذا كان وجوبها لأمر يستحيل خروج الذات عنه وهو ما تقدّم من أنّها للذات تستحقّ. وإذا كانت كذلك جرت في امتناع خروج الباري تعالى عنها مجرى استحالة خروج السواد عن كونه سوادًا حيث استحقّه للنفس. (مجم١، ١٩١، ١٠)

ثلاثة أقانيم

- فإن قيل: فإنّ قولهم (النصارى) في هذا وأنّ الله ثلاثة أقانيم جوهر واحد، كقول المسلمين بسم الله الرحمن الرحيم، وكقولهم في الله أنه حي قادر عالم. قيل له: هذا غلط على النصارى، وليس قولهم في التوحيد من قول المسلمين بسبيل، وإنّما يقول هذا من يروم المغالطة والفرار من فحش المقالة، لأنّ الله عند المسلمين هو الرحمن وهو الرحيم وهكذا العالم القادر، وهي ذات واحدة لها صفات كثيرة، وأسماء كثيرة. وعند النصارى، أنّ الله الوالد ليس هو الابن المولود، ولا يجوز أن يكون الأب الوالد ابنًا مولودًا، ولا الابن المولود أبًا والدًا، وكذا روح القدس، ومن قال غير هذا فليس من النصارى؛ فإن بليت منهم بمن هذه سبيله أعني الجحود لهذه المقالة الفاحشة فقل: إن كنت تريد أن هذا قولك وكذا تختار فما يدفعك عن هذا؟ فأمّا أن يكون هذا قولًا للنصارى فهذا كذب وبهت، ولو أسلم نصارى عصرنا كلهم لما خرج هذا من أن يكون قولًا لمن سبق وتقدّم من هذه الطوائف الثلاث، فاعلم أن هذا هو مذهبهم في التثليث، قد حصل العلم به ولهم فيه ضرب أمثال، وذلك في تسابيحهم وأقاويلهم في عباداتهم، ألا ترى أنّهم يقولون في تسبيحة القربان في الساعة التي يكونون فيها خاضعين يتوقّعون بزعمهم نزول روح القدس لقبول فاتور القربان: ليتمّ علينا وعليكم نعمة الرب يسوع المسيح بن مريم ومحبة الله الآب ومشاركة روح القدس أبدًا إلى دهر الداهرين. (تث١، ٩٢، ١٨)
- نؤمن بالرب الواحد روح القدس، روح الحق الذي يخرج من أبيه، روح محييه، وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا، وبجماعة واحدة قديسيّة سليحيّة جاثلقية، وبقيام أبداننا، وبالحياة الدائمة إلى أبد الآبدين. فتأمّل هذا الشرح وهذا التفصيل والكشف في التثليث والتشبيه، وكيف يعتقدون في الله حقيقة المدبرين المصنوعين من النزول والصعود والولادة

وغير ذلك. فإن قالوا: فإنّا لا نقول أنّها ثلاثة آلهة، فكيف يحكون عنّا التثليث؟ قلنا لهم: إنّكم قد أعطيتمونا معنى التثليث وأشعتموه واستوفيتم حقائقه، ومنعتم بعض العبارة عنه، ألا ترون أنّكم تقولون إله هو أب والد حيّ قادر قديم عالم خالق رازق، وإله هو ابن مولود كلمة حي قديم خالق رازق ليس بآب ولا والد ولا يجوز أن يكون والدًا ولا أبًا، وإله روح قدس حي عالم قديم خالق رازق. ثم قلتم هي ثلاثة أقانيم، فقلتم في كل واحد منها أنه إله ورب وقديم، وامتنعتم من الإقرار بالجملة وقد أعطيتم التفصيل، وما مثال ذلك إلّا كمن قال: عبدالله العربي رجل وإنسان وجسم وشخص، وخالد الفارسي رجل وإنسان وجسم وشخص، وزيد الرومي رجل وإنسان وجسم وشخص، قلنا: فهؤلاء ثلاثة رجال، وثلاثة أناس، وثلاثة أشخاص، وثلاثة أجسام. فقلتم: لا، بل هم رجل واحد. قلنا: لا يؤثر امتناعكم من إطلاق هذه العبارة في شيء قد أشيعت حقيقته. وفيهم من يمتنع من أن يقول في كل واحد من هذه الثلاثة أنه غير صاحبه، ثم يقولون: ما شبهنا ولا مثلنا، فكانوا كالمشبهة الذين يقولون: إله يصعد وينزل ويقعد على العرش، ثم يقولون: ليس كمثله شيء. (تث١، ٩٥، ٨)

ثمن

- إنّ السعر شيء والثمن شيء آخر غيره، فالسعر هو ما تقع عليه المبايعة بين الناس، والثمن هو الشيء الذي يستحقّ في مقابله المبيع. ثم إنّ السعر يوصف بالغلاء مرّة وبالرخص أخرى، فالرخص هو بيع الشيء بأقل مما اعتيد بيعه في ذلك الوقت وفي ذلك البلد، والغلاء بالعكس من ذلك. ولا بدّ من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى. (شرح، ٧٨٨، ٥)
- الثمن هو الذي يؤخذ عوضًا عمّا يُخرجه أحد المتعاقدين. (مجم٢، ٤٣٥، ٤)

ثنوية

- مذهب الثنوية حيث زعموا أنّ القادر على الخير يقع ذلك منه طباعًا ولا يقدر على خلافه وكذلك القادر على الشرّ. (مجم٢، ٧٣، ٣)

ثواب

- إنّ الخير المستحقّ على الطاعة هو الثواب، وإنّما يستحقّه فاعل الخير إذا لم يكن معه معصية أعظم من الطاعة، فأمّا إذا كانت معاصيه من باب الكفر والفسق فلن يرى ذلك لأنّ الوعد والوعيد مشروط بما ذكرنا في الثواب والعقاب، وبعد فإن من يفعل الخير إذا كانت أحواله سليمة يرى ثوابه وإذا كانت غير سليمة بإقدامه على المعصية يرى أيضًا التحقيق بذلك من عقابه. (تن، ٤٧٤، ٥)
- إنّ المنافع التي خلقها الله تعالى للحي ليعرضه لها ثلاث: التفضّل، وهو النفع الذي لفاعله أن يوصله إلى الغير وله أن لا يوصله؛ والعوض، وهو النفع المستحق لا

على سبيل التعظيم والإجلال؛ والثواب، وهو النفع المستحقّ على سبيل الإجلال والتعظيم. (شرح، ٨٥، ١٠)

- إنّ المنافع الواصلة إلى الغير إمّا أن تكون مستحقّة أو لا، فإن لم تكن مستحقّة فهو التفضّل، وإلّا إن كانت مستحقّة فلا يخلو؛ إمّا أن تكون مستحقّة لا على سبيل التعظيم والإجلال فهو العوَضْ، وإن كانت مستحقّة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب. وأما التفضّل فما من حيّ خلقه الله تعالى إلّا وقد تفضّل عليه وأحسن إليه بضروب المنافع والإحسان، والعوض يوصله الله تعالى إلى المكلّف وغير المكلّف، وأما الثواب فمما لاحظ فيه لغير المكلّف، والمكلّف مختصّ باستحقاقه. (شرح، ٨٥، ١٦)

- أمّا الثواب، فهو كل نفع مستحقّ على طريق التعظيم والإجلال، ولا بدّ من اعتبار هذه الشرائط، ولو لم يكن منفعة وكان مضرّة لم يكن ثوابًا، ولو لم يكن مستحقًّا لم ينفصل عن التفضّل، وكذلك فلو لم يكن مستحقًّا على سبيل التعظيم والإجلال لم ينفصل عن العوض، وإذا حصل هذه الشرائط كلها فهو ثواب. (شرح، ٧٠٠، ٤)

- أمّا الثواب والعوض ففي "أصحابنا" من كان يقول إنّه تعالى يريدهما في حال التكليف والإيلام على ما يُحكى عن "الأخشيديّة" ظنًّا منهم أنّه لا يصير التكليف حسنًا من دون هذه الإرادة وكذلك الإيلام. وقد ذكرنا أنّه إذا قدّم الإرادة فقد صار عبثًا، ولأجل ذلك منعنا من جواز العزوم عليه تعالى، وقد يحسن إذا أراد تغريض المُكلّف للثواب. وتغريض المؤلم للعوض بما يفعله من الألم والتكليف، فكيف تجب إرادته للأمرين قبل وقوعهما؟. (مجم١، ٢٩٦، ٨)

- أمّا الثواب فهو لذات وسرور يقعان على جهة التعظيم والتبجيل من كل ألم وغمّ وحزن وأمان لا انقطاع فيهما، يبلغان في الكثرة المبلغ الذي لا يساويهما التفضّل وسائر النعم في الدنيا، يفعلهما على جهة التعظيم والاستحقاق. (مخت، ٢٢٩، ١٨)

- الثواب حق على الله تعالى للمطيع، فلو لم يفعله تعالى للحقه ذمّ لوجوبه، فلا بدّ من أن يفعله وإلّا كان في حكم الظالم. والعقاب حق له على العاصي فله أن يعفو عنه كما له أن يستوفيه، وسبيله سبيل ما لنا من الدَّين على الغريم، أن لنا أن نبرّئه ولنا أن نستوفيه، فإذا أورد النص أنّه تعالى يختار أن يعاقب قضينا به على ما نبيّنه من بعد. (مخت، ٢٣٤، ١٢)

- أمّا الثواب فلا بدّ من أن يُراد به التعظيم والتبجيل ليكون ثوابًا، لأنّه بذلك ينفصل من التَفَضُّل وغيره، فلا بدّ من أن يراد إحداثه على الوجه الذي استحقّ عليه النفع عن المستحقّ، ولا يكون تَفَضُّلًا. (مغ٦/٢، ٩٩، ٣)

- أمّا الثواب فإنّما يحسن منه لأنّه نفع في الحقيقة فيخلقه لينفع به غيره، وإن كان من حيث كان مستحقًّا يصير واجبًا. (مغ١١، ٨٥، ١٢)

- نقول في التكليف: إنّه يكون تفضّلًا، وفي الثواب: إنّه واجب، وإن كان القديم متفضّلًا به، من حيث تفضّل بسببه على وجه مخصوص. (مغ١١، ٢١٨، ٢١)
- إنّ الثواب إنّما يستحقّ على الفعل، متى اختصّ في نفسه بما يقتضي كونه واجبًا أو ندبًا، وعلم العاقل من حاله ذلك، وفعله لما حسن ووجب في عقله. ولا يعتبر في ذلك سوى ما بيّناه، إذا كان الفعل شاقًّا. وإنّما يرجع فيما عدا هذا الوجه إلى السمع؛ فربما ورد بأنّه إذا أدّى الفعل على جهة الطاعة والتقرّب، استحقّ به الثواب إذا كان ذلك جهة لوجوبه ولكونه مصلحة وربما ورد السمع بأن ما يستحقّ به من الثواب يزداد إذا أدّاه على هذا الوجه. فأمّا أن نجعل ذلك شرطًا في استحقاق الثواب بالعقل، فمحال. ولو صحّ ذلك، لوجب أن يجعل شرطًا في استحقاق المدح به. وإذا لم يثبت ذلك في المدح، فكذلك في الثواب لأن شرائطهما تتّفق ولا تختلف إذا كان تعلّقهما بالفعل على وجه واحد. وإنّما يختصّ استحقاق الثواب بالمشقّة، لأنّ لها من الحكم معه ما ليس لها مع المدح. (مغ١٢، ٢٧٩، ٦)
- الثواب إنّما يجب لكونه جَزآ على فعل ما كلّف وألزم. (مغ١٤، ٥٤، ١١)
- أمّا الثواب فإنّه يُستحقّ بالواجب، لما ذكرناه من الشروط، لأنّ فاعله يشقّ عليه فعله، أو يصير في حكم الشاق، فلذلك يستحقّ القديم تعالى المدح، ولا يجوز أن يستحقّ الثواب، لمّا لم يجب عليه الواجب بإيجاب من جعله شاقًّا، بل يستحيل عليه الشاقّ. (مغ١٤، ١٧٩، ٧)

ثواب على فعل وعدمه

- هل استحقّ الثواب والعقاب على الفعل وعدمه: فعند أبي علي، أنّ الثواب والعقاب لا يستحقّ إلّا على الفعل، فأمّا على أنّه لا يفعل فلأنّنا على قوله إنّ القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والترك. وأمّا عند أبي هاشم، فإن لا يفعل كالفعل في أنّه جهة الاستحقاق وهو الصحيح من المذهب. (شرح، ٦٣٨، ٦)

ج

جاهل

- الكلام موضوع للفائدة. ولا وجه لاختلاف العبارات مع اتّفاقها؛ لأنّ الفروق إذا عُقِلت صحّت التفرقة بين العبارات. فأمّا إذا كان لا فرق البتّة فلا وجه في ذلك، سيّما إذا لم يقترن بذلك ما يتّصل بدواعي التكليف. فإذا ثبت ذلك، وعلمنا أنّ بين أن تسكن نفس المُعتقِد إلى معتَقده، وبين ألا تسكن نفسه إليه، فرقًا، صحّ أن نَصف الأول بأنّه عالِم، والثاني بأنّه معتقِد وليس بعالم. ثم وجدنا مَنْ لم تسكن نفسه إلى ما اعتقد يكون مُعتَقده على ما هو به، وعلى ما ليس هو به؛ والحكم في ذلك مختلف، كما أنّ الحقيقة مختلفة. فوصفنا الأول بأنّه مقلِّد أو مبخِّت، والثاني بأنّه جاهل، ووصفنا المعاني بحسب ذلك. (مغ١٥، ٣٢٨، ١)

جبر

- ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله، أنّ أوّل من قال بالجبر وأظهره معاوية، وأنّه أظهر أنّ ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذرًا فيما يأتيه، ويُوهم أنّه مُصيب فيه، وأنّ الله جعله إمامًا وولّاه الأمر؛ وفشى ذلك في ملوك بني أميّة. وعلى هذا القول قَتَل هشام بن عبد الملك غيلان رحمه الله. ثم نشأ بعدهم يوسف السمتي فوضع لهم القول بتكليف ما لا يطاق، وأخذ هذا القول عن ضرير كان بواسط زنديقًا نبويًا. (مغ٨، ٤، ٣)
- أمّا الجبر، فإنّما يُستعمَل في الضرورة. ولذلك لا يقال فيمن يختار فعلَه إنّه مجبور. (مغ٨، ١٦٨، ٣)

جسم

- إنّ الجسم لا بدّ من أن يكون متحيّزًا عند الوجود، ولا يكون متحيّزًا إلّا وهو كائن، ولا يكون كائنًا إلّا بكون. (شرح، ١١٢، ٧)
- إنّ الجسم، هو ما يكون طويلًا عريضًا عميقًا، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلّا إذا تركّب من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ويسمّى طولًا وخطًّا، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمّان إليهما، فيحصل العرْض ويُسمّى سطحًا أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق، وتسمّى الثمانية أجزاء المركّبة على هذا الوجه جسمًا. هذا هو حقيقة الجسم في اللغة. والذي يدلّ عليه، أنّ أهل اللغة متى شاهدوا جسمين قد اشتركا في الطول والعرض والعمق، وكان لأحدهما مزية على الآخر قالوا: هذا أجسم من ذلك. (شرح، ٢١٧، ٣)
- لا يكون الكائن كائنًا في جهة إلّا بمعنى مُحدَث. فالقول فيه بأنّه (الله) جسم يُعيده

إلى أنّه مُحدَث مع ثبوت الدلالة على قدمه. وكيف يكون قديمًا مع أنّ القول بأنّه جسم يقتضي أنّه غير منفكّ من دلالة الحدث. (مجم١، ١٩٧، ٢٥)

- إن قيل أيخلو الجسم من اللون والطعم والرائحة؟ قيل له: يجوز أن يخلو منها إذا خلقه الله ابتداء ولم يخلق فيها شيئًا من ذلك، وإنما لم يجز أن يخلو من القرب والبعد لأنه محال أن يوجد إلّا على إحدى الصفتين وقد يجوز أن يوجد خاليًا من كل لون ومن كل طعم، وكذلك نجد الهواء لا رائحة فيه ولا طعم في الأغلب وما كان شديد الغبرة ولا لون فيه. (مخت، ١٧٦، ٩)

- إنّه (الله) لو كان جسمًا لوجب أن لا يخلو من دلائل الحدوث، كالقرب والبعد والاجتماع والافتراق، وكان يجب أن يكون مُحدَثًا كهذه الأجسام، وأيضًا فكان يجب أن يحتاج إلى مركّب ومصوّر ومؤلّف له كما تحتاج الأجسام إلى ذلك، وإلّا فإن جاز أن يكون هو قديمًا يستغني عن موجد ومركّب ومصوّر ليجوزن أن يستغني الواحد منّا عن الله تعالى، وفي هذا إبطال الصانع، وأيضًا فإنّ الجسم لا يصحّ أن يبتدئ فيفعل إلّا في نفسه، فلو كان تعالى جسمًا لما صحّ أن يخترع الأفعال اختراعًا في العالم على ما نشاهده. (مخت، ١٨٥، ٧)

- إنّ العرض هو عبارة عن الحوادث المخصوصة، والله تعالى قديم لم يزل ولا يزال موجودًا، فلا يوصف بذلك، كما لا يقال جسم لمّا لم يكن طويلًا عريضًا عميقًا، لأن هذا حقيقة الجسم. (مخت، ١٨٩، ١٣)

جعل

- قوله (تعالى): ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً﴾ (الحديد: ٢٧)، فقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله إنّ الجعل قد يكون بغير معنى الخلق نحو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾ (المائدة: ١٣)، لأنّه ذمّهم بذلك، فليس المراد أنّه خلقها قاسية، ونحو قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ (صٓ: ٢٦)، لأنّ الله لم يخلقه خليفة وإنّما صار خليفة بأمور وُجدتَ بعد خلقه، فمعنى قوله جعل في قلوبهم الإيمان أنّه حكم بذلك، وقوله ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا﴾ (الحشر: ١٠) أي لا تحكم علينا بذلك، وهذا نظير قوله: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ (الفرقان: ٢٣)، أي أنّا صيّرناه بحيث لم ينتفعوا به كما لا ينتفعون بالهباء، لا أنّه خلقه هباءً. (مغ٨، ٣١٢، ٢)

جملة

- إنّا إنما نعلم الحيّ منّا بالإدراك أو صحّة الفعل منه إذا علمنا دلالته على كونه قادرًا، وأنّ مَن ليس بحيّ لا يجوز أن يَقْدِر. وقد علمنا أنّ كونه مُدرِكًا يرجع إلى جملته. وكذلك صحّة الفعل، فيجب أن تكون الجملة هي المختصّة بكونها حيّة

قادرة دون شيء فيها؛ لأنّه لو جاز - والحال ما قلناه - أن يَثْبت الحيُّ شيئًا فيها لجاز في ذلك الشيء إذا عُلم صحَّة الفعل منه وكونه مدرِكًا وأَلِمًا أن يكون الحيّ القادر شيئًا فيه دونه. وكذلك القول في ذلك الشيء، وهذا يؤدّي إلى إثبات ما لا نهاية له. (مغ١١، ٣١٣، ٨)

جملة الحي

- إنّ الذي يجب كونه من جملة الحيّ ما يُلحقه حكم الحياة؛ فإذا لحق يدَه وسائر أطرافه هذا الحكم فصحّ أن يدرك بها الحرارة والألم وجب كونها من جملة الحيّ، وإن كان فَقْدها لا يؤثّر في كونه حَيًّا، وليس كذلك الروح وغيرها؛ لأنّ الإدراك لا يصحّ بها فيجب ألّا تكون من جملة الحيّ، وإن استحال كونه حيًّا إلّا معها؛ كما لا يجب ذلك في الدم والشَعَر وغيرهما من الأمور التي لا يجوز أن يكون حيًّا إلّا معها. (مغ١١، ٣٣٧، ٩)

جملة حية

- إنّ الواحد منّا يعلم من نفسه أنّ تصرّفه في الفعل هو بحسب دواعيه من اعتقاد وظنّ، فيجب أن يدلّ ذلك على أنّه الفاعل والقادر؛ كما إذا شاهد الشيء ملوَّنًا علم أنّه المختصّ بالهيئة دون غيره. يبيّن ذلك أنّه يجد حال أعضائه في أنّه يُدرِك بها الألَم والحرارة والبرودة متساوية، وإن كانت الجُملة هي المدرِكة من حيث يقع التَصرّف منها بحسب الإدراك من حيث يقع منها الإقدام والإحجام لأمر يرجع إليها دون الأعضاء، فيجب أن يدلّ ذلك على أنّ الجملة هي الحَيَّة. وهذا من قويّ ما اعتمده شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - ؛ لأنّه قال: إذا كان يجد الألم بأعضائه كلُها، ويدرك بها الحرارة والبرودة فيجب كون جملته حيَّة قادرة؛ لأنّه لو كان الحيّ القادر معنًى في القلب لم يجب ذلك في أعضائه؛ كما لا يجب ذلك فيما يلبسه من الثياب لمَّا لم يكن من جملة الحيّ. (مغ١١، ٣١٤، ٨)

- إنّ الواحد منّا يتصرّف في الفعل، فلو كان الفاعل غير هذه الجُملة لكان ذلك الغير هو المصرِّف لها، ولوجب أن يكون بينه وبين من يتصرّف بنفسه فَصْل نعرفه؛ كما نعرف الفصل بين أن يُضطرّ إلى المعرفة أو يكتسبَها، وإلى الحركة أو يختارها. وفي علمنا بأنّ الفصول كلها متعذّرة دلالةٌ على أنّ الجملة هي الحيَّة القادرة لا معنى فيها. (مغ١١، ٣١٧، ١٥)

- إنّ الجملة الحيَّة قد صارت لانضمام بعضها إلى بعض وحلول الحياة في أجزائها بمنزلة الشيء الواحد، فالقدرة إذا وجدت في بعضها أوجبت لهذه الجملة كونها قادرة. وكذلك القول في الحياة وسائر الأحياء القادرين منفصلون من هذه الجملة فلا يصحّ في هذه القدرة أن توجب كونهم قادرين؛ لأنّ هذه الجملة قد صارت لهذه القدرة كالمحلّ للحركة الحالَّة فيها، فكما لا يجوز فيها أن توجب الحكم لغير محلّها فكذلك القدرة لا يجوز أن توجِب

الحكم لغير هذه الجملة. (مغ١١، ٣٥٢، ١٣)

جنس الكلام

- إعلم أنّ جنس الكلام هو الصوت. فإذا وقع على وجه فهو كلام، هذا هو اختيار "أبي هاشم". وقد قال "أبو علي": هو جنس غير الصوت. والدلالة على أنّه والصوت سواء هو أن يقال: لو كان غير الصوت لصحّ وجود الصوت المقطّع ولا كلام، أو الكلام من دونه، لأنّ ذلك إمارة الجنسين. فإذا لم يصحّ انفصال أحدهما عن الآخر ولا تعلّق دلّ على أن الجنس واحدٌ. وبهذا كلّم "أبو علي" رحمه الله "أبا الهذيل" في نفي أن يكون الافتراق معنًى زائدًا على الكونين إلى ما شاكل ذلك، فيجب أن يكون المرجعُ بهما إلى شيء واحد. (مجم١، ٣٢٣، ٢)

جهات يقع عليها الفعل

- إنّ الفعل كما ينقسم، فيقع بعضه لا من قاصد كفعل الساهي والنائم، وبعضه من قاصد كفعل العالم، وإن وجب اشتراكهما في الحدوث؛ فكذلك الجهات التي يقع عليها الفعل تنقسم، ففيه ما يحصل عليه بالفاعل وبحسب قصده، وفيه ما يحصل عليه لا بالفاعل، لكن لما هو عليه في ذاته. وإنّما كان كذلك، لأنّ حال الفاعل إنّما يؤثّر فيما يجوز أن لا يحصل الفعل عليه مع وجوده. فأمّا ما يجب حصوله عليه على كل حال، فلا يؤثّر فيه حال الفعل، ولو أثّر حال الفاعل في ذلك لم يثق بأنّ للفعل صفة نفسيّة؛ لأنّه كان يجوز أن يكون عليها بالفاعل، وإن لم يكن له تأثير فيها. ولأنّ الفاعل، كما أنّ ما يحدثه يجوز أن لا يحدثه، فكذلك سائر ما يحصل عليه الفعل يجب أن يجوز أن لا يفعله عليه، لأنّ الأصل فيما يتعلّق بالفاعل هو الحدوث، فيجب أن يكون سائر ما يتعلّق به يجري في كيفية التعلّق به مجراه. (مغ٨، ٢٧٠، ٢)

جهة الفعلية

- الطريق إلى العلم بأنّ الشيء يضاف إلى الحيّ على جهة الفعليّة هو: أنّه متى عُلم وقوعه من جهته بحسب قصده وإرادته ودواعيه وُصف به، وبهذه الطريقة يعلم سائر ما يضاف إليه على جهة الفعلية، كالضرب والتحريك والتسكين. (مغ٧، ٤٨، ٤)

جهة القُبْح والحُسْن

- إنّ الفِعل لا يجوز أن يتأخّر وجه حُسنه أو قُبحه عن حال وجوده وحدوثه؛ كما لا يصحّ في معلول العِلّة أن يتأخّر عن العِلّة؛ لأن جهة القُبْح والحُسن في أنّهما تقتضيان كون الفعل حَسَنًا أو قبيحًا بمنزلة العِلَل في إيجابها المعلول. (مغ١١، ٢٦٧، ١٤)

جهل

- إنّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، فلا يصحّ أن يتعلّق بحدوث الشيء إلّا ويجب

أن يحدث، وإلّا انقلب جهلًا. وليس كذلك حال الإرادة؛ لأنّها تتناول حدوث الشيء ولا تتعلّق به على ما هو به. وهي في بابها بمنزلة الاعتقاد الذي قد يتعلّق بالشيء على ما هو به وعلى ما ليس به؛ لأنّها لا تكون إرادة بأن تقع على وجه مخصوص، فهي جنس الفعل كالاعتقاد فحملها عليه أولى من حملها على العلم. (مغ١١، ١٥٩، ١٢)

- إنّ الجهل كما يقبح منه كونه جهلًا، فقد يقبح لكونه اعتقادًا للشيء على وجه لا تسكن النفس إليه. وهو وإن لم يعلم من حاله قبل فعله له أنّه جهل، فهو يعلم من حاله فيما يبتدئه من الاعتقادات أنّه لا تسكن النفس إليها، فيعلم بذلك أنّ إقدامه عليها يقبح. وإذا دخل الجهل في هذه الصفة، أمكنه التحرّز من فعله؛ كما يمكنه الإقدام على المعرفة بفعل النظر، من حيث قد علم في الجملة أن ما يحصل عن النظر يقتضي سكون النفس، على ما قدّمنا القول فيه. وقد بيّنا، من قبل، أنه وإن لم يعلم الجهل جهلًا قبل أن يفعله، فهو عالم في الجملة أنّ النظر لا يجوز أن يجب عليه وهو يؤدّي إلى الجهل. فيعلم أنه لا يؤدّي إليه، وأنّه إن أوجب شيئًا من الاعتقادات فلا يوجب إلّا المعرفة. (مغ١٢، ٢٨١، ٩)

جوّاد

- شيخنا أبو علي رحمه الله قال في الأصلح: إنّ فاعله يوصف بأنّه جائد، فإذا أراد الواصف المبالغة وصفه بأنّه جواد، ووصفُنا له بذلك يفيد الإكثار من فعل الجود والإفضال، لأن أهل اللغة عند علمهم من حال الفاعل بذلك، يصفونه بأنه جَواد، وإذا لم يعلموه كذلك، لم يصفوه بهذا الوصف، وهذه الطريقة هي الدالّة على الاشتقاق من الفعل، فتجب صحّتهما فيما ذكرناه. (مغ١٤، ٤٥، ١٥)

جواز

- إنّ الجواز في الأصل إنّما هو الشكّ، يقال: فلان مجوّز أي شاكّ. ثم يستعمل بمعنى الصحّة، فيقال: يجوز منه الفعل، أي يصحّ؛ ويستعمل بمعنى الإمكان نحو قولنا: المحل يجوز أن يبيّض ويجوز أن يسوّد، أي يمكن؛ وربما يستعمل ويراد به أنّه وقع موقع الصحّة، نحو ما يقوله الفقهاء: يجوز التوضّؤ بالماء المغصوب وتجوز الصلاة في الدار المغصوبة، أي لا يلزم فيها الإعادة بل وقع موقع الصحيح؛ وربما يراد به الإباحة، كما يقال: يجوز للمضطرّ أن يتناول الميتة، أي يباح له ذلك. فهذه هي الوجوه التي يستعمل فيها الجواز، وحقيقته ما ذكرنا أولًا. ثم ليس يجب إذا استعمل بمعنى الصحّة في موضع أن يستعمل في سائر المواضع حتى يصحّ أن يقال: يجوز من الله تعالى الظلم على معنى أنّه يصحّ، لأنّ المجازات مما لا يقاس عليها، ولهذا لا يقاس غير العربة من الدابّة والحصيرة عليها في جواز السؤال. وبعد، فإنّ الأصل أنّ كل لفظ

يحتمل معنيين: يصحّ أحدهما على الله تعالى ولا يصحّ الآخر عليه، فإنّه لا يجوز لنا أن نجريه على الله تعالى، وإن جاز له تعالى أن يجريه على نفسه، لأنّه قد ثبتت حكمته. (شرح، ٣٩٤، ٥)

جواهر

- إنّ الجواهر متماثلة وذكر (عبد الجبّار) فيه وجهتين أحدهما أنّها متّفقة في التحيّز وذلك من أخصّ الصفات، والاشتراك في مثل ذلك يوجب التماثل. والوجه الثاني هو القياس أحد المدركين من الجواهر بالآخر مع العلم بتغايرهما، ولا وجه لوقوع اللبس إلّا التماثل. (مجم١، ١٩٨، ٨)
- إنّ الوجود إنّما يرجع إلى ذاته متى لم يحصل بالفاعل، وذلك لا يتمّ إلّا في القديم؛ لأنّ الجواهر لو وجب الوجود لها لم يخرجها ذلك من الحاجة في الوجود إلى موجِد، وكلّ صفة حصل الموصوف عليها بالفاعل أو لعلّة لم تقع بها الإبانة على وجه. (مغ١١، ٤٣٣، ٨)
- قد ثبت بالدليل أنّ الكون يجوز عليه البقاء ولا ينتفي عن المحلّ مع وجوده إلّا بضدّ! لأنّه لا يحتاج في وجوده إلى أمر سوى محلّه، فلا يصحّ مع وجود المحلّ أن ينتفي الكون إلّا ويخلفه كون غيره، فكيف يقال: إنّ المحلّ ينتفي بانتفائه. فأمّا البقاء فقد بيّنّا فيما تقدّم أنه لا دليل يقتضي ثبوته، بل الدلالة قد دلّت على أنّ الجواهر تبقى ويَستمرّ بها الوجود من غير معنى. (مغ١١، ٤٤٢، ٩)

جود

- إعلم أنّ الجود: هو ما وصفناه من النعم والإحسان، فلذلك يقع المدح به، وبالاسم المشتقّ منه. (مغ١٤، ٤٥، ١٣)

جوهر

- إنّ الجوهر لا يتعلّق بغيره، وإنّما يحصل موجودًا لا في محلّ، فالفناء إنّما ينافيه بأن يحصل موجودًا على هذا الوجه، وصار ليس يُغنى مجرّد وجودهما عن تعلّقهما بالغير في أنّه معتبر في منافاة أحدهما للآخر بمنزلة تعلّق الضدّين بالمحلّ إذا تضادّا عليه. فلولا أنّ الأمر كذلك لم يصحّ أن يضادّ الجوهر أصلًا؛ لأنّه لا بدّ على ما قدّمناه من أن نعتبر في مضادّته له حكمًا زائدًا على الجنس والوجود، فلو لم نعتبر ما ذكرناه لم ينافه أصلًا، وصار نفي تعلّقهما بالغير في أنّه حكم زائد يعتبر به مضادّتهما بمنزلة الحكم الجاري مَجرى الإثبات المعتبر في سائر المتضادّات. (مغ١١، ٤٤٥، ٥)

ح

حاجة

- الحاجة إنّما تجوز على من يجوز عليه الزيادة والنقصان. (شرح، ٦٦، ٦)
- فائدة الحاجة أن يلتذّ المحتاج أو يزيل الضرر عن نفسه، وذلك إنّما يصحّ على من يجوز أن تصلح ذاته وتزداد وتنقص وتضعف، والله تعالى ليس بجسم، فكذلك تستحيل عليه، ولو كان محتاجًا لما صحّ أن يلزمنا شكره، لأنّه لا يجوز أن يفعل للإحسان، لحاجته إليه، كما يصحّ ذلك في الواحد منّا، ويتعالى الله عن ذلك، ولو كان محتاجًا "لصحّت" عليه الشهوات واللذّات ولوجب أن يكون فاعلًا لما لا يتناهى من الأمور التي تنفع، لأنّ من لا مضرّة عليه في شيء، وله فيه منفعة، لا بدّ من أن يفعله، وهذا محال. (مخت، ١٨٩، ٢٤)
- إعلم أنّ الحاجة التي نريد ذكرها لا تجوز إلّا على الحيّ، لأنّ المنافع والمضار لا يجوزان إلّا عليه لكونهما تابعين للذّة والألم اللذين لا يصحّان إلّا على المُدرِك المشتهي أو النافر الطبع، فإذا استحالت الشهوة والإدراك إلّا على الحيّ، فيجب إستحالة الحاجة إلّا عليه. (مغ٤، ٨، ٣)
- إنّما يصحّ على الواحد منّا الحاجة والغنى لأنّه ممن يصحّ عليه الشهوة والنفور، فإذا استحالا جميعًا على القديم تعالى وجب كونه غنيًّا. (مغ٤، ١٠، ٣)

حاجة إلى القدرة

- إنّ الحاجة إلى القدرة هي لِنَقْل الفعل بها من العدم إلى الوجود، فإذا وجد فقد زالت الحاجة. والحاجة إلى الإرادة هي لوقوع الفعل بها على وجه دون وجه فلا بدّ من المقارنة، وإن كان ربّما تتقدّم بعض أجزاء الفعل إذا كان جميعها يقع على وجه مخصوص بالإرادة المقارِنة لأوّلها، كما نقوله في حروف الأمر والخبر وفي جملة أجزاء الصلاة. وكذلك العلم يُحتاج إليه لوقوع الفعل على وجه في الإحكام، وإن كنّا نوجب في العلم التقدّم ونُجريه في هذا الوجه مجرى القدرة. ولولا أن تأثير القدرة ما ذكرناه من إحداث الفعل بها ووجوب تقدّمها لم يكن ليثبت تأثير واحد من هذين المعنيين على هذا السبيل. فيجب أن نحافظ على الأصل الذي قرّرناه من تأثير القدرة في الإحداث ووجوب تقدّمها ليصحّ من بعد أن نبني عليه غيره وأن لا نُجري الجميع مجرى واحدًا. (مجم٢، ١١١، ١٧)

حاجة راجعة إلى الفاعل

- إنّ هاهنا أجناسًا لا نقدر على إيجادها إلّا بأسباب حتى لا يجوز خلاف ذلك. وهو مما قد قامت عليه الدلالة لا أنّه تمكن الإشارة فيه إلى علّة، لأنّا إن قلنا لكوننا

قادرين بقدر تعذّر ذلك اقتضى تعذّر الابتداء علينا أصلًا، وقد عُرف خلافه. والقديم تعالى لا بُدّ من قدرته على هذه الأجناس ابتداء كما قد قَدِر على إيجادها بأسباب لولا ذلك لصار محتاجًا إلى السبب كحاجتنا، ولا يمكن أن يقال إن المسبّب يحتاج في وجوده إلى هذه الأسباب، لأنّه لو كانت الحاجة راجعة إلى عين الفعل حتى يجري مجرى الحاجة إلى محلّ، لكان كما يتعذّر وجوده عند عدم المحل بتعذّر وجوده عند عدم سببه. وقد يصحّ وجود المُسَبّب مع عدم السبب، وعلى أن الحاجة الراجعة إلى الفاعل لا تتعيّن بفعل بل تراعي الجنس في الغرض المقصود، فلو تعذّر على القديم جلّ وعزّ أن يفعل مثل المُسَبّب في الغرض المقصود إليه ابتداء لَتحقّقت الحاجة، ويفارق ذلك امتناع تحريك الجسم في الوقت الثاني في المكان العاشر، لأنّا لا نصف واحدًا من القادرين بالحاجة في جعل الجسم في العاشر إلى قطع هذه الأماكن التسعة، وإن كان القديم يقدر على أن يفنيه في الثاني ثم يوجد في الثالث في المكان العاشر، وهذا غير جائز فينا. فهذا وجهٌ تفارق حالنا حال القديم فيه. (مجم١، ٤١٨، ٢٢)

حادث

- إن قال (أحدهم): فمن أين أنّه تعالى لا يحلُّ في الأجسام؟ قيل له: لو حلّ فيها لكان حادثًا، لأنّ كل ما يجوز أن يحلّ فإنّما يحلُّ بأن يحدث فقط كالأعراض التي هي الألوان والحركات، والله تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. (مخت، ١٨٩، ٢٠)
- إنّ قولنا حادث يفيد تجدّد حدوثه أو تقارب وجوده. (مغ٥، ٢٣٤، ١٤)
- إنّ ما وقع من تصرّف زيد بحسب قَصْده ودواعيه يجب كونه فعلًا له وحادثًا من جهته. يدلّ على ذلك أنّه لو لم يكن حادثًا من جهته، لآل الأمر إلى أنّه لا تعلّق له به. وذلك ينقض علمنا بوجوب وقوع تصرّفه بحسب قصده ضرورة. ويوجب أنّ حالَ تصرّفه معه، حالُ تصرّف غيره معه وحالُ ما يحصل في جسمه من مرض وصحّة. (مغ٨، ١٣، ٣)
- إنّ الحادث لا يكتسب، بمقارنة غيره له من الحوادث في باب الحدوث، صفةً لا تحصل له إذا كان منفردًا؛ وإنّما يحصل، بالانضمام للحوادث، حكمٌ زائدٌ على الحدوث. (مغ٨، ٦٤، ٨)
- إنّ الحادث قد يكون على صفات، منها ما يتعلّق بفاعله فيجب فيه ما ذكرته نحو كون الكلام خبرًا أو أمرًا، ومنها ما يرجع إلى ذاته أو يجب له وإن لم يرجع إلى ذاته فلا يجب أن يتغيّر حاله فيه باختيار فاعله، ولا يمنع ذلك من كونه فاعلًا له، وقد بيّنا من قبل أن كون الذات مختصّة بما يجب لنفسها لا يكون بالفاعل. (مغ٩، ٩١، ٧)

حادث لعلة

- لا يصحّ إثبات قديم بأن يقال: إنّه علّة في حدوث الأشياء، ولأنّ كونه علّة في حدوثها يوجب إبطال حدوثها وكونها

قديمة. وبعد، فإنّ ما خلقه وأحدثه لو كان حادثًا لعلّة لنقض ذلك كونه حادثًا بالفاعل؛ لأنّ ما وجب وجوده للعلّة استغنى في وجوده عن القادر؛ كما أنّ ما وُجد من جهة أحد القادرين يستغني في وجوده من جهته عن القادر الثاني. وقد ثبت أنّه تعالى قادر فاعل مختار، فيجب إبطال ما يؤدّي إلى نقض ذلك فيه. (مغ١١، ٩٤، ١٠)

حال

- إنّ كل حال وجبت للموصوف إختصّ بها. فإذا لم تكن بالفاعل، ولا لمعنى على وجه، فيجب أن تكون لذاته، أو لما هو عليه في ذاته. فإذا صحّ أنّه قديم لذاته لما بيّناه، وجب فيما شاركه في القدم أن يكون مثله. (مغ٤، ٢٥٠، ١٥)

حال التكليف

- إنّا في الشاهد لا يصحّ أن نعرِّض لمنفعة دائمة؛ من حيث كان الانتفاع الواصل من جهتنا لا يصحّح كونها دائمة، ولأنّ المنفعة التي نعرّضها له إنّما تكون في هذه الدار المنقطعة، فإذا صحّ ذلك لم يحسن أن نعرّضه لمنفعة، مع علمنا بأنّه يستحقّ بتركه المضارّ الدائمة أو الزائدة على قدر المنفعة التي نعرّضه لها. وليس كذلك حال التكليف؛ لأنّه تعالى يُعرّض به لمنفعة دائمة، فلا يمتنع أن يستحقّ بتركه وخلافه العقاب الدائم. (مغ١١، ١٤٦، ١٠)

حال زائدة

- إنّ دلالة الفعل المُحكَم على كونه عالمًا تتفرّع على دلالة صحته على كونه قادرًا. وكذلك فدلالة الخبر على كونه مريدًا تتفرّع على دلالة صحته على كونه قادرًا. ولولا أنّ الأمر كذلك لما صحّ في الفعل المُحكَم أن يدلَّ على كونه عالمًا؛ لأنّ وجه دلالته صحتُه من قادر دون قادر. ولو كان الوجه، الذي له دلّ، ما يرجع إلى القادر، لم ينفصل، في ذلك، حال قادر من قادر. وإنّما صحّ ذلك فيه لما قدّمناه، من أن كونه مُحكمًا يقتضي تعلّق الفعل بالفاعل على وجه مخصوص؛ وذلك لا يتمّ من حيث صحّ حدوثه فقط، فوجب أن يدلّ على حال زائدة، كما نقوله في دلالة كون الخبر خبرًا على كونه مريدًا، إلى ما شاكل ذلك؛ لأن الوجه الزائد على حدوثه قد اقتضى فيه مثل الذي قدّمناه في كون الفعل مُحْكمًا. (مغ١٥، ١٥٤، ٢١)

حال صحة الفعل

- مرادنا بقولنا إنّها حالة لصحّة الفعل أنّها حالة لصحّة إيقاع الفعل من القادر في المستقبل على الحدِّ الذي يصُحّ وجوده عليه، لا على أنّه نوجده في كل حال. فصار ذلك كوصفنا إيّاهُ بالقدرة على الضدّين لأنّه يقدر عليهما على أن يوجدا على الوجه الذي يصُحُّ وجودُهما. ولهذا قد يحتاج الفعل إلى محلّ مخصوص مَبْنَى أو يحتاج في وجوده إلى معنى آخر فيوصف القادر بأنّه يقدر على إيجاده على

الحدّ الذي يصُحُّ وجوده عليه. وهذا مستمرّ فيما يصُحُّ تقديمه وتأخيره وفيما لا يصُحُّ ذلك فيه. فلهذا يوصف أحدنا اليوم بأنّه قادرٌ على صوت يفعله غدًا وإن استحال أن يفعل ذلك بعينه الآن. فإذا ثبتت هذه الجملة وجب أن يكون تعالى قادرًا فيما لم يزل لحصول شرطه هذا لو أمكن أن نجعل صحّة وجود المقدور شرطًا في كون القادر قادرًا عليه. فكيف والمرجع بصحّة وجود المقدور هو إلى صحّة إيجاد القادر إيّاهُ، لا أنّ له حُكمًا سوى ذلك، فكان من شرط كونه قادرًا بصحّة وجود المقدور قد حصل الشيء شرطًا في نفسه. وبهذا نفارق وجود المُدرَك لأنّه أمر منفصل عن كونه مُدرَكًا، فثبت أنّه تعالى يجب كونه قادرًا فيما لم يزل. (مجم١، ١٠٧، ٢)

حال الفاعل

- إنّ كل صفة أو حكم يضاف إلى الفاعل فهو الذي يكون لأحواله فيه تأثير، ولا بدّ من أن يكون من شرط ذلك الجواز وإن لم نجعل هذا حدًّا له. فالحدوث لا بدّ من إضافته إلى القادر لأنّه بكونه قادرًا يحصل، وكونه مُحكمًا مرتّبًا لا بدّ من أن يضاف إليه لأنّ كونه عالمًا أثّر فيه، وكونه أمرًا وخبرًا ونهيًا وتهديدًا لا بدّ من أن يؤثّر فيه كونه مريدًا وكارهًا، وكون الاعتقاد علمًا يؤثّر فيه بعض أحوال الفاعل من كونه عالمًا بالمعتقد أو بطريقة النظر أو ما أشبههما من الوجوه. وهذا كله ظاهر من حيث حصل فيه الشرط الذي ذكرناه من تأثير حال الفاعل فيه ومن حصوله مع جواز أن لا يحصل. (مجم١، ٣٦٩، ١٣)
- من قولنا إنَّ الأفعال تقعُ على بعض الوجوه، لكونه مريدًا أو كارهًا أو عالمًا، كالخَبر والأمر والنهي والعقاب والثواب، وعليه نعتمد في أنّه تعالى مريد، وفي أنَّ ما يفعله من الاعتقادات في قلوبنا علوم. لكنّه لا يجوز القول بأنَّ لحال الفاعل تأثيرًا في فعله، إذا لم يكن له به تعلّق، على ما اعتمدنا عليه في إبطال قولهم: إنَّ لحال الفاعل تأثيرًا في قبْح الشيء وحسْنه، من غير أن يمكن بيان تأثيرها في هذه الأفعال. (مغ٦/١، ٩٣، ١٥)
- أمّا ما بدأت به: من أنَّ حال الفاعل قد أثّر في الاعتقاد فصيّره علمًا، فلأنّ لحاله، وهو كونه عالمًا بالمعتقد أو ناظرًا أو ذاكرًا للدليل، تأثيرًا في الاعتقاد الذي حصل علمًا، ولها به من الاختصاص ما ليس لها بغيره، فلذلك صحّ فيه الحكم. وهذا الكلام صحيح سواء قلنا إنَّ حاله قد أثّر في كون الإعتقاد واقعًا على وجه مخصوص، أو قلنا إنّ حاله قد أثّر في كون الإعتقاد علمًا مِن غير أن نثبت له حالًا لكونه عليها صار علمًا. وإنْ كان الوجه الثاني هو الذي يدلّ عليه كلام الشيخين رحمهما الله، والأوّل هو الذي ينصره شيخنا أبو عبد الله. ولهذا اختلفوا في أنَّ العلم بأنَّ العلمَ علمٌ، هو علم بالمعلوم أو به. وليس كذلك حال ما قالوه من تأثير حال الفاعل في قبح الفعل، لأنَّ

كونه مُحدَثًا ليس له من التعلّق بقبح الفعل ما ليس له من التعلّق بحسنه. فلا يصحّ والحال هذه أن يكون مؤثّرًا في كلا الأمرين. ويبيّن صحّة الفرق بين الأمرين: أنّا لما حكمنا بأن لحاله تأثيرًا في كون الاعتقاد علمًا، لم نجوّز حصول هذه الحال، ولا يكون إعتقاده علمًا. وليس كذلك قولهم، لأنّهم قد جوّزوا مع كونه مُحدثًا مربوبًا وقوع الحسن والقبيح منه على السواء، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه أولًا. (مغ٦/١، ٩٤، ١٢)

- قد بيّنا في أول "التعديل والتجوير" أنّه لا يمتنع في كثير من أحكام الأفعال أن يكون واجبًا فيها لشيء يرجع إلى حال الفاعل، كقولنا إنّ الاعتقاد يكون علمًا لكون فاعله عالمًا بالمعتقد، لكن ذلك متى ثبت وجبت المشاركة في الحكم عند مشاركة الفاعلين فيما يقتضيه من الصفة، فكذلك تجب المشاركة في التوليد عند مشاركة السببين فيما أوجب التوليد. (مغ٩، ٩٨، ١٠)

حال الفعل

- إذا كان كذلك نظرنا في حال الفعل فقلنا: ما كان مبتدأ فلا بدّ عند وجوده من تقدّم كونه قادرًا عليه قبل الفعل بوقت واحد ليصحّ منه إيجاده في الثاني. وما كان متولّدًا يُنظر فيه: فإن كان المسبّب متّصلًا بالسبب فحكمه حكم المبتدأ في وجوب قدرته عليهما قبل الفعل بوقت واحد. وما كان من باب المُسَبّب الذي يوجد في الثاني من حال سببه فيجب تقدّم كونه قادرًا عليه بوقتين وعلى السبب بوقت واحد ثمّ ينظر. فإن كان هذا المُسَبَّب سببًا في نفسه يولّد غيره حتى يتّصل بعض ذلك ببعض ما لم يكن هناك منع، فقد يجوز تقدّم القدرة على هذه المسبّبات المتراخية بأوقات كثيرة، على ما نقوله في رمي السهم والحجر وما أشبه ذلك. فلا يجب إجراء الأفعال كلّها مجرى واحدًا في هذا الحكم. (مجم٢، ١٣٢، ٦)

حال القادر مع المقدور

- إنّ وجود المُسبَّب إذا تعلّق بالسبب وجب بعد وجوده أن يصير في حكم الواقع، لأنّا لو قلنا إنّه في حكم المبتدأ لخرج من أن يكون له تعلّق بالسبب، وأن يكون موجبًا له، ولا يمتنع مثل ذلك في المقدور لشيء يرجع إليه، ألا ترى أنّ الواحد منّا يقدر على ما يوجد في العاشر من مقدوره أن يفعله في العاشر ولا يصحّ أن يفعله قبله لأمر يرجع إليه، فإنّ القديم سبحانه قادر على ما يفعله قبل وجوده بأوقات كثيرة لاستحالة وجود مقدوره في تلك الأوقات، فلا يجب أن يخرج حال القادر مع المقدور على وجه واحد في أن يكون متقدّمًا لوقت وجوده بحال واحدة، ولو جاز أن يجعل ذلك واجبًا حتى لا يجوز خلافه، لوجب أن يكون تعالى يقدر حالًا بعد حال بقُدَر متجدّدة. (مغ٩، ٧٢، ٤)

حال الكافر

- قد علمنا أنّ القدرة لجنسها تتعلّق بالكفر

والإيمان وسائر المتضادّات الداخلة تحت مقدور العباد. وثبت أنّ ذلك لا يجب فيها لاختيار مختار في الحال أو المستقبل، وصحّ أنّ سائر وجوه التمكين كالقدرة؛ لأنّ الحال في أنّ الآلة تصلح للأمرين أكشف من الحال في القدرة، فصحّ أن كمال العقل لا تقف صحّته على أنّ العاقل يختار الطاعة دون المعصية، وكذلك القول في الشهوة والنفور. فإذا ثبت ذلك وكان الحيّ منّا يحمل سائر ما ذكرناه من المعاني، أطاع في المستقبل أو عصى، فقد صحّ أنه تعالى يصحّ أن يجعل مَن يعلم أنّه يكفر بهذه الصفات؛ كما يصحّ ذلك منه فيمن المعلوم أنّه يؤمن. وما نجِد من حال الكافر وأنّه بهذه الصفة كالمؤمن يبيّن صحّة ذلك؛ لأنّ العقلاء لم يختلفوا في أن الكافر قد وُجد بهذه الصفة. وإنّما تنازعوا وجه الحكمة فيه، واختلفوا في هل يحسن ذلك. (مغ١١، ١٦٥، ٣)

حال النائم

- إنّ المعلوم من حال النائم في كل وقت تنبّه، أنّه يتحرّك على الوجه الذي يتحرّك المختار القادر. فكما أنّه يجب كونه حيًّا في حال نومه، فكذلك يجب كونه قادرًا. لأنّه إذا انتبه عاد حاله في الفعل إلى ما كان، كما تعود حاله في العلم إلى ما كان. ومما يكشف ذلك أنّ الرجل قد نام وهو، مع ذلك، يمشي على الحدّ الذي يمشي في حال علمه؛ ويقع منه غيره من الأفعال، على ذلك الحدّ؛ فيجب كونه فاعلًا قادرًا. (مغ٨، ٥٨، ١٠)

حجة

- أمّا قولك: إنّ وجوب النظر في باب الدين يوجب القول بأنّ الداعي حجّة في وجوبه مع تجويز الكذب عليه، فبعيد. وذلك أنّا قد نوجب عند قوله الفعل، ولا يوجب ذلك أن نجعله حجّة. ألا ترى أنّ عند خبر المُخبِر بكون السبع في الطريق، قد يلزم المرء ما لولا خبره لم يكن يلزم، ولا يوجب ذلك كونه حجّة؟ فلو أنّ سالك الطريق ضلّ عنه، وورد عليه من تسكن نفسه إليه فهداه إلى الطريق، للزمه العدول وإن لم تكن حجّة. ولو أن بعض من يثق به نبّهه على وديعة عنده للزمه ردّها على بعض الوجوه وإن لم تكن حجّة. وأكثر أمور الدنيا، كنحو المعالجات التي نلتجئ فيها إلى الأطباء، والفلاحات، والتجارات، وسائر ما يعتمد فيه أهل البصر بذلك، يجري على هذا الحدّ. ولا يوجب ذلك كونهم حجّة، بل عندنا أن التواتر الذي يعلم المُخبِر عنده ضرورة لا يقال فيه إنّه حجّة، لأنّه لا واحد منهم إلّا ويجوز أن يكذب. فإذا صحّ ذلك، لم يمكن الطعن بهذا الوجه فيما أورده، وإن كان هذا الوجه من الطعن لو صحّ لوجب أن يبطل به وجوب النظر في الدين والدنيا جميعًا، على ما في ذلك من ارتكاب الجهالة. (مغ١٢، ٣٧١، ١٦)
- قد أطلق شيخنا أبو علي، رحمه الله، في نقض المعرفة أنّ الداعي لا يمتنع أن يقال

إنّه حجّة، فإنّما أراد بذلك أنّه يجب عند دعائه ما لولاه لم يجب، وأنّه مبيِّن مع ذلك لطريقة النظر، فيصحّ أن يطلق هذا القول فيه. وليس الأمر كذلك؛ بل الصحيح أنّه ليس بحجّة، لأنّه يجوز عليه الخطأ، ومع تجويزه ذلك يلزم النظر عند قوله. وإنّما يقال في المُخبِر: إنّه حجّة، متى علم أن ما يلزم بقوله، إنّما يلزم لأنّه علم أنّ الخطأ لا يجوز عليه. وهذا هو الذي اختاره شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله. (مغ١٢، ٣٧٢، ١٤)

حدّ

- قد يذكر له حدود ولا يصحّ شيء منها. من جملتها، قولهم: إنّ الظلم هو ما ليس لفاعله أن يفعله، وهذا لا يصحّ، لأنّ العلم بالحدّ ينبغي أن يكون علمًا بالمحدود، لا أن يكون تابعًا له، وفي هذا الموضع ما لم يُعلم ظلمًا، لا يعلم أنّه ليس لفاعله فعله. وبهذه الطريقة عبنا على أبي علي تحديده الواجب بما به ترك قبيح، فقلنا: إنّا ما لم نعلم وجوبه لا يمكننا أن نعلم قبح تركه، فكيف حدّدت الواجب به، وفيما ذكرت ترتّب العلم بالحدّ على العلم بالمحدود، وذلك مما لا يصحّ. (شرح، ٣٤٧، ١٢)
- فيما ذكره شيخانا أبو علي وأبو هاشم، رحمهما الله، من أنّ العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به. إذا دفع على وجه، وإن اختلفا في العبارة عن ذلك، أن يكون هذا مقصدهما. لأنّهما قد بيّنا، في غير موضع، أنّ الحدّ يجب أن يتناول ما به يُبيّن المحدود من غيره. لكنهما لما علما أنّ المقصد بالحدّ الكشف عن الغرض، لم يمتنع عندهما في كثير من الحدود أن يكون الأولى فيه ذكرُ مقدِّمات له. كما أنّه لا يمتنع في كثير منها أن يُضم إليه غيرُه مما لو حُذِف لاستغنى عنه. ... ولذلك قالا: إنّ حدّ العالِم أن يصحّ الفعلُ المحكمُ منه، إذا كان قادرًا عليه مع السلامة. وقد علمنا أنّ كونه قادرًا، وما شاكله، لا يحتاج إليه فيما به يبيِّن العالم من غيره. لكن الذي جعلوه حدًّا في العالِم، لما كان لا يمكن إلّا في القادر، ذكروه. (مغ١٢، ١٤، ٢)
- إنّ العلم بما يفيده الحدّ والمحدود واحد، وإنّما يجري أحدهما مجرى التفسير للآخر، لأنّ المعلوم يختلف أو يتغاير. (مغ١٤، ١٨٥، ١٤)

حدّ المخلوق

- إعلم أنّا قد بيّنا، من قبل، حدَّ المخلوق، ودللنا على أنّ هذه الصفة تستعمل في غير الله، تعالى، وأنّها تفيد كون المُحدَث مقدورًا، فصلًا بينه وبين الفعل الواقع على جهة السهو والتبخيت. وبيّنا أنّ هذا أولى مما سواه من الحدود. (مغ٨، ١٦٢، ٤)

حَدَث الآية

- قوله عزّ وجلّ ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ (البقرة: ١٠٦) فجوّز النسخ على الآية وهو الإبدال

والإزالة وجوّز النسيان عليهما، وكل ذلك يدلّ على حدث الآية؛ لأنّها لو كانت قديمةً لم يصحّ فيها ذلك. وأن يأتي بخير منها يدلّ على أنّها مُحدَثة، لأنّ القديم لا يوصف بأنّ القادر يأتي بخير منه. (متش١، ١٠٣، ١٧)

حدوث

- إنّ تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا ومتعلّقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى مُحدِث وفاعل. (شرح، ٩٤، ٦)
- لا نعني بالحدوث أكثر من تجدّد الوجود. (شرح، ١١٠، ١٠)
- إنّما نعني بالاحتياج أنّ لحالة من أحوالنا فيه تأثير، والذي يدلّ على ذلك، هو أنّها (تصرفاتنا) تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال محقّقًا وإمّا مقدّرًا، فلولا أنّها محتاجة إلينا متعلّقة بنا وإلّا كان لا يجب فيها هذه القضية، كما في تصرّف الغير، وكما في اللون. وأمّا الذي يدلّ على أنّها إنّما احتاجت إلينا لحدوثها، فهو أنّ حدوثها هو الذي يقف على قصدنا ودواعينا نفيًا وإثباتًا. وبعد فإنّه لا يخلو؛ إمّا أن تكون محتاجة لاستمرار وجودها، أو لاستمرار عدمها، أو لتجدّد وجودها. لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار عدمها لأنّها قد كانت مستمرّة العدم ولم تكن، ولا أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار وجودها لأنّها تبقى مستمرّة الوجود وإن خرجنا عن كوننا أحياء فضلًا عن كوننا قادرين، فلم يبق إلّا أن تكون محتاجة إلينا لتجدّد وجودها وهو الحدوث، فصحّ القياس. (شرح، ١١٩، ٧)
- إن قيل: قد بيّنتم أنّ هذه التصرّفات متعلّقة بنا ومحتاجة إلينا، فبيِّنوا أنّ جهة الحاجة إنّما هو الحدوث ليتمّ لكم ما ذكرتموه، قلنا: الذي يدلّ عليه أنّ الذي يقف كونه على أحوالنا نفيًا وإثباتًا إنّما هو الحدوث، فيجب أن تكون جهة الحاجة إنّما هو الحدوث على ما ذكرناه. وبعد، فإنّ حاجتها إلينا لا تخلو؛ إمّا أن تكون لاستمرار القدم، أو لاستمرار الوجود، أو لتجدّد الوجود. لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار العدم، لأنّها كانت مستمرّة العدم وإن لم تكن؛ ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود، لأنّا نخرج عن كوننا قادرين وهي مستمرّة الوجود؛ فلم يبق إلّا أن تكون محتاجة إلينا لتجدّد الوجود على ما نقوله. (شرح، ٣٤٣، ٩)
- إنّ وقوع الشيء على وجه هو تابع لحدوثه، فإذا بَقِيَ خرج عن الحدوث، فخرج عن صحّة التصرّف فيه على هذه الوجوه، بدلالة أنّه في حال عدمه لما لم يكن حادثًا لم يصُح إيقاعه على وجوه وقد شاركت حال البقاء حال العدم في أنهما ليستا بحال حدوثٍ، فيجب أن يتعذّر إيقاعه على هذه الوجوه الزائدة على الحدوث. فلما صَحّ ذلك في الجسم عرفنا أنّ الذي تعلّق بالقادر هو إحداث معنى من

المعاني يوجب هذه الصفة للجسم، وإلّا فذات الجسم وهو باقٍ كيف يصُح التصرّف فيه؟. (مجم١، ٤٠، ١٥)

- إنّ كل صفة أو حكم يضاف إلى الفاعل فهو الذي يكون لأحواله فيه تأثير، ولا بدّ من أن يكون من شرط ذلك الجواز وإن لم نجعل هذا جدًّا له. فالحدوث لا بدّ من إضافته إلى القادر لأنّه بكونه قادرًا يحصل، وكونه مُحكمًا مرتّبًا لا بدّ من أن يضاف إليه لأنّ كونه عالمًا أثّر فيه، وكونه أمرًا وخبرًا ونهيًا وتهديدًا لا بدّ من أن يؤثّر فيه كونه مريدًا وكارهًا، وكون الاعتقاد علمًا يؤثّر فيه بعض أحوال الفاعل من كونه عالمًا بالمعتقد أو بطريقة النظر أو ما أشبههما من الوجوه. وهذا كله ظاهر من حيث حصل فيه الشرط الذي ذكرناه من تأثير حال الفاعل فيه ومن حصوله مع جواز أن لا يحصل. (مجم١، ٣٦٩، ٨)

- إنّ حدوث الشيء من وجهين من جهة قادر واحد لا يصحّ، وإذا لم يصحّ ذلك من جهة قادر واحد لم يصحّ من جهة قادرين، لأنّه لو صحّ حدوث الشيء من وجهين من وجهتهما، لوجب كونهما قادرين عليه بقدرتين؛ لأنّ ما يختصّ به أحدهما من القُدَر لا يجوز أن يختصّ الآخر به، فكان لا يمتنع وجود القدرتين في قادر واحد. فإذا صحّ فساد ذلك في القادر الواحد، وجب مثله في القادرين. (مغ٤، ٢٥٧، ١٣)

- القادر إنّما يقدر على الصفة التي متى صحّت على الفعل، صحّ كونه مقدورًا؛ ومتى استحالت، استحال كونه مقدورًا، وهي الحدوث. (مغ٨، ٦٩، ٢)

- إنّ الصفة إنّما يُقال إنّ الفعل يحصل عليها بالفاعل، متى ثبتت للفعل وعقل كونه عليها. لأنّ تعليل الصفة بالفاعل وتعليقها به، كتعليل الصفة بالمعنى، والعلّة في أنّه فرع على كونها معقولة. وليس للمعدوم، بكونه معدومًا، حالة؛ حتى يقال: إنّها بالفاعل. وإنّما صحّ في الحدوث أن يقال: إنّه بالفاعل لمّا عُقل له حال؛ ولو لم يعقل ذلك له، لم يصحّ أن يقال: إنّه بالفاعل. (مغ٨، ٧٤، ٨)

حدوث الأجسام

- في دلالة الأكوان على حدوث الأجسام، إن المعتبَر فيها بأن تكون حادثة لا يخلو الجسم منها. فمن أي جنس كانت، أو على أي صفة كانت، فدلالتها على حدوث الجسم تامّة. (مغ١٥، ١٧٢، ١)

حدوث الأكوان

- أحد ما يدلّ على حدوث الأكوان هو أنّها لو كانت قديمة لوجب في الصفات الصادرة عنها أن تكون واجبة فيما لم يزل، والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلّة. (شرح، ١١٠، ١٨)

حدوث على وجهين

- شيخنا أبو هاشم يقول: إنَّ الشيءَ لا يراد إلّا على وجه الحدوث، ولا يجوز حدوثه إلّا على وجه واحد، لأنّه لو صحَّ حدوثه

على وجهين، لصحّ أنْ يوجد في أحدهما، ولا يوجد من الآخر، فيكون معدومًا من أحد الوجهين كما كان معدومًا من كلا الوجهين قبل أن يحدث؛ وهذا يوجب صحّة كون الشيء موجودًا معدومًا؛ وهذا محال. (مغ٦/ ٢، ٧٥، ٧)

- الذي يذهب إليه شيخنا أبو علي رحمه الله من أنّه لا يمتنع أن يُراد الشيء ويُكْره من وجهين أبيَن. وذلك أنَّ الفعل قد يقع على وجه يَقْبُح عليه، وكان يجوز أنْ لا يقع على ذلك الوجه، ولا يرجع في ذلك إلى حدوثه فقط لصحّة حدوثه، ولا يكون قبيحًا، ولا يرجع بذلك إلى حدوثه، وتناول الإرادة له، لجواز حصول ذلك، ولا يكون قبيحًا. فثبت أنَّ الوجه الذي لا يَقْبُح وجهٌ معقول سوى حدوثه ومقارنة الإرادة له. (مغ٦/ ٢، ٧٦، ٧)

حدوث الفعل

- إنّ الداعي لا تعلّق له بحدوث الفعل. (مغ٨، ٥٥، ١٩)

- إعلم أنّ الذي يقتضيه كونه قادرًا، هو حدوث الفعل وخروجه من العدم إلى الوجود، دون سائر أوصافه. يبيّن ذلك أنّ الطريق الذي به علمناه فاعلًا مُحدثًا، به نعلم أنّ الذي يحصل الفعل عليه به هو حدوثه. لأنّه يجب حدوثه بحسب قصده ودواعيه، دون سائر أوصافه. فيجب أن يكون الذي يتعلّق به، هو كونه مُحدَثًا فقط. (مغ٨، ٦٣، ٤)

حدوث القرآن

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا﴾ (النور: ١) كيف يصحّ إنزال السورة وذلك يستحيل فيها؟ وجوابنا عن ذلك وعن سائر ما في القرآن نحو قوله ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ (القدر: ١) وقوله ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ (الدخان: ٣) إلى غير ذلك هو أنّ المراد به إنزال السورة بإنزال من يحملها، وعلى هذا الوجه نصف القرآن بأنّ الله أنزله، وهذا كما يقال أنزلنا الماء ويراد بذلك الظرف، ونزحنا الماء من البئر إلى غير ذلك، وكما يقال إنّ فلانًا أظهر علمه والمراد أودعه الكتب، فمن هذا الوجه يستدلّ بهذه الآيات على حدوث القرآن، لأنّ ما هو قديم يجوز فيه إنزاله بنفسه ولا بغيره، وفي قوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا فِيهَآ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ﴾ (النور: ١) والآيات هي الأدلّة دلالة أيضًا على حدوثه وفي قوله ﴿لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النور: ١) دلالة على أن الله تعالى أراد من جميعهم التذكّر. (تن، ٢٨٣، ٨)

- قوله تعالى: ﴿طه ۝ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ﴾ (طه: ١ - ٢ - ٣). يدلّ على حدوث القرآن، من جهات: أحدها: أنّه وصفَه بالتنزيل، وذلك لا يصحّ إلّا في الحوادث. وثانيها: أنّه وصفه بأنّه تذكرة، وذلك لا يصحّ إلّا فيما يفيد بالمواضعة، ولا يصحّ ذلك إلّا فيما يحدث على وجه مخصوص، ولو كان قديمًا لاستحال جميع ذلك فيه، لأنّ ما لا مواضعة عليه لا يصحّ أن يعلم به الفائدة

المقصود إليها. وما هذا حاله لا يجوز أن يكون له معنى، فيصير تذكرة لمن يخشى. وثالثها: أنّه تعالى بيّن أنّه أنزله عليه لهذا الغرض، والقصد إنّما يؤثّر في الحوادث، ومتى قالوا: إنّ المراد بذلك أنّه أنزل العبارة عنه فقد تركوا الظاهر وادّعوا أمرًا مجهولًا، وسلّموا أنّ القرآن مُحدَث، وهو الذي نريده. (متش٢، ٤٨٨، ٤)

- ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله: "كان الله ولا شيء، ثم خلق الذِّكر". وقوله: "ما خلق الله عزّ وجلّ من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي في البقرة" يدلّ على حدوث القرآن. (مغ٧، ٩١، ١٢)

حدوث الكلام

- من أثبت الكلام قديمًا إن أثبته من جنس ما ذكرناه فلا دلالة أدلُّ على حدوث شيء من الأشياء مما دلّ على حدوث الكلام، لأنّه لا يُتصوَّر كلامًا إلّا وهو حادث. ألا ترى أنّه لو كان موجودًا من قبل لأدركه، وفي الحالة الثانية لو نفي لأدركه، فلا بدّ من تحدّد وجوده وتحدّد عدمه. فكيف يجوز والحال هذه أن يعتقد إنّه مثل لكلامنا وهو قديم؟ ومتى اعتقدوه مخالفًا لهذه الحروف فهو خروج عن المعقول، فمن أين إنّه كلام، والكلام في صفة الشيء وفي حكمه فزع على الكلام في أصله؟ ويلزمهم على القولين جميعًا تجويز ألوان قديمة إمّا مماثلة لهذه الألوان أو مخالفة. وكذلك الحالُ في الأجسام وغيرها وهذا يؤدّي بهم إلى ضروب الجهالات. (مجم١، ٣٣١، ١)

- لا دليل على إثباته (الله) متكلّمًا من جهة الأفعال، بل إنّما يُعرف مُتكلِّمًا بوقوع الكلام من جهته. ومعلوم أنّ مجرّد وقوع الكلام لا يدلُّ على أنّه كلامه، وأنّه تعالى هو المتكلِّم به، ما لم تكن هناك دلالة تقتضي ذلك. وقد بيّنا طريق العقل الدالّ على ذلك وطريق الشرع أيضًا، فبهذين الطريقين يُعرف أنّه كلامه. وما دلّ من السمع على أنّ القرآن كلامه لم يفصل بين بعض القرآن وبين بعض، وإنّما لم يجعل مجرّد الكلام دلالة على أنّه كلامه جلّ وعزّ لصحّة وقوعه من غيره كوقوعه منه، فيفارق السواد وغيره، مما يدلّ بنفسه على الله جلّ وعزّ لتعذّر وقوعه من غيره. والذي لا بدّ منه في حدوث الكلام من جهته جلّ وعزّ هو أن يكون هناك محلٌّ يُوجَدُ فيه الكلام، وتفصيل الكلام في ذلك لا يُعلم من جهة العقل بل أي محلّ كان، فقد كفى في صحّة وجود كلامه فيه، ومع وجود محلّ الكلام لا بدّ من منتفع ينتفع بما يسمعه من كلامه تعالى، إما بأن يكون هو المراد والمخاطب والمتعبّد بما يتضمّنه أو يلزمه حفظه وإداؤه، ففي أحد الأمرين تعتبر الصحّة وفي الثاني يعتبر الحسن. (مجم١، ٣٣٧، ٩)

حركة

- قولنا: كون وفائدته ما به يصير الجوهر في جهة دون جهة، ثم الأسامي تختلف عليه،

والكل في الفائدة يرجع إلى هذا القبيل. فتارة نسمّيه كونًا مطلقًا إذا وجد ابتداءً لا بعد غيره، وليس هذا إلّا في الموجود حال حدوث الجوهر. ثم يصحّ أنْ نسمّيه سكونًا إذا بقي. وتارة نُسمِّي ذلك الكون سكونًا وهو أن يحدث عقيب مثله أو يبقى به الجوهر في جهة واحدة وقتين فصاعدًا. وتارة نسمّيه حركة إذا حدث عقيب ضدّه أو أوجب كون الجسم كائنًا في مكان بعد أن كان في غيره بلا فصل. وتارة نسمِّي بعضه مجاورة مقارنة وقربًا إذا كان يقرب هذا الجوهر جوهر آخر على وجه لا مسافة بينهما. وتارة نسمّي بعضه مفارقة ومباعدة وافتراقًا إذا وجد على البعد منه جوهر آخر. (مجم١، ٣٣، ١٠)

- إنّ الحركة لو لم تكن مُحْدثة، وكانت قديمة، لما صحّ أن تبطل وتعدم، وقد علمنا أنّها تبطل بالسكون والسكون يبطل الحركة، فوجب القول بحدوثهما. (مخت، ١٧٤، ٢٢)

حساب

- قالوا لم ذكر تعالى في قوله ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾ (آل عمران: ١٩) ولا تعلّق لوصفه تعالى بأنّه سريع الحساب بقوله ومن يكفر بآيات الله فكيف يصحّ ذلك. وجوابنا أنّ المراد بالحساب المجازاة على ما يأتيه المرء لأنّ العلماء في الحساب مختلفون: فمنهم من يقول المراد به بيان ما يستحقّه المرء على عمله، ومنهم من يقول بل المراد نفس المجازاة وعلى الوجهين جميعًا، للثاني تعلق بالأول فكأنه قال ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾ (آل عمران: ١٩) المحاسبة له ولغيره فيظهر ما يستحقّه ويحلّ به وهذا نهاية في التهديد وفي بيان العدل لأنه تنبيه على ما ينزل به من العقاب فهو بحسب ما يستحقّه لأنه يفعل به على وجه المجازاة ولذلك قال تعالى بعده ﴿وَٱللَّهُ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٍ﴾ (البقرة: ٢١٢) لما كان من باب التفضّل. (تن، ٦٠، ٤)

حس

- أمّا الحسّ، فإنّما نُعبِّر به عن أوّل العلم بالمدركات، عند شيخنا أبي علي، رحمه الله. ولذلك يقال: حسست بالحمى؛ ولا يقال: حسست بأنّ الله واحد. وإن كان شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، يختار في ذلك أن يعبّر به عن إدراك الشيء بآلة؛ ولذلك لا يوصف تعالى بأنّه يُحسّ، وإن كان يوصف بأن يُدْرِك. (مغ١٢، ١٦، ١٥)

حَسَن

- إنّ الحَسَن لا ينفكّ عن الوجوب في الواجبات الشرعيّة، ولهذا إنّ الصلاة قبل الوقت كما لا تجب لا تَحْسُن، وكذلك صوم شهر رمضان قبل دخول الشهر كما لا يَحْسُن لا يجب، وكذلك الحج عند فقد الاستطاعة كما لا يجب لا يحسن، فلا فرق بين أن يذكر بلفظ الحسن، وبين أن يذكر بلفظ الوجوب إذا كان الحال ما

ذكرناه. (شرح، ٧٦، ٨)

- إنّ فِعْلَ العالِم بما يفعله المميّز بينه وبين غيره إذا لم يكن ملجأً لا يخلو من أمرين: إمّا أن يكون له فعله، أو لا. فإن كان له فعله فهو الحَسَن، وهو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحقّ عليه ذمًّا. وإن لم يكن له فعله، فهو القبيح. (شرح، ٣٢٦، ١٧)

- إنّ الحَسَن ينقسم قسمين: فإمّا أن تكون له صفة زائدة على حسنه، وإمّا أن لا يكون كذلك. فالأوّل هو الذي يستحقّ عليه المدح، والثاني هو الذي لا يستحقّ بفعله المدح ويُسمّى مباحًا، وحدُّه: ما عَرَف فاعله حُسْنَه أو دلّ عليه، ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالمباح، وإن وجد فيها ما صورته صورة المباح كالعقاب. وأما ما يستحقّ عليه المدح فعلى قسمين: إما أن يستحقّ بفعله المدح ولا يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل، وذلك كالنوافل وغيرها؛ وإما أن يستحقّ المدح بفعله والذمّ بأن لا يفعل، وذلك كالواجبات. (شرح، ٣٢٦، ١٩)

- أمّا أفعال العباد فعلى ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك، وما هذا سبيله فإنّه تعالى لا يريده ولا يكرهه. وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين: أحدهما قبيح والآخر حَسَن، فما كان قبيحًا فإنّه لا يريده البتّة بل يكرهه ويسخطه. وما كان حَسَنًا فهو على ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حُسْنه، والآخر ليس له صفة زائدة على حسنه. وهذا الثاني إنّما هو المباح، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا له على ما سنبيّنه من بعد إن شاء الله تعالى. وأمّا الأول، وهو ما يكون له صفة زائدة على حُسْنه فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريده الله تعالى، بدليل أنّ غاية ما يعلم به مراد الغير إنّما هو الأمر، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر، لأنّه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه وزجر عنه وتوعّد عليه بالعقاب العظيم، فيجب أن يكون تعالى مريدًا له على ما نقوله. (شرح، ٤٥٧، ٦)

- اختُلِف في أنّ الحُسْن هل يَحْسُن لوجه أم لا. فالذي قاله "الشيخان" إنّه يحسن لوجه ويكون ذلك الوجه عندهم هو كونه نفعًا مفعولًا بالنفس أو نفعًا مفعولًا بالغير إذا دفع ضرر عن الغير، أو كونه مستحقًّا أو كون الكلام صدقًا أو أمرًا بالحسن ونهيًا عن القبيح أو إرادة للحسن أو كراهة للقبيح أو إسقاطًا لحقّ إلى ما شاكل ذلك. ويكون عندهم أنّ ما اقتضى أن يكون الواجبُ والقبيح يثبت لهما وجهٌ يقتضي مثله في الحسن، ثم قالا: فإذا اجتمع وجهُ الحسن ووجهُ القبح كان الحكم لوجه القبح، والغلبة له على مثل ما يقوله بعض "الفقهاء" إنّ الحظر والإباحة إذا اجتمعا فالحكم للحظر دونها. والذي اختاره الشيخ "أبو عبد الله" رحمه الله أنّه لا وجه له لأجله يَحْسُن. وإنّما يرجع به إلى ما حصل فيه غرض وزالت عنه وجوه القبح، وإليه كان يميل "قاضي القضاة". وإن كان

قد ضجع القول فيه في الكتاب فإنّه قال: يمكن أن يكون له وجه ويكون مشروطًا بزوال وجوه القبح عنه، كما يُشرط استحقاق الذمّ والمدح بشروط ترجع إلى الفاعل نفيًا وإثباتًا. فيكون تأثير هذا الوجه بخلاف تأثير العلل التي لا يقف الإيجاب على شروط فيها لمّا لم تكن هذه الوجوه عللًا في الحقيقة. (مجم١، ٢٣٩، ٣)

- إنّ القبيح على كل حالاته يقبح ولوقوعه على وجه، ولكن ذلك الوجه من حيث قد يتبع صفة يؤثّر فيها القادر، وما هو عليه من الأحوال قد يضاف إلى الفاعل، كما يقال في كونه كذبًا لمّا كان يؤثّر فيه كونه خبرًا كونه مريدًا. ونحو هذا في الحَسَن الذي هو الصدق وما شاكله. فلمّا كان لا يحصل كونه كذبًا ولا صدقًا إلّا وكونه خبرًا حاصل، وكان الذي يؤثّر في كونه كذلك هو حالُ القادر، أمكن أن يقال فيما حلّ هذا المحل أنه قَبُح به. فأمّا ما كان قبحه لازمًا له ويكون لوجه يختصّه كالجهل وما أشبهه فلن يضاف إلى الفاعل. (مجم١، ٣٧٠، ١٨)

- إذ الحَسَن يتردّد بين أمرين، فإمّا أن لا يكون له وجه يقتضي حسنه وإنما يُرجَع به إلى حصول غرض فيه وزوال وجه القبح عنه، وإمّا أن يثبت للحَسَن وجه فلا يصحّ حصوله إلّا ووجوه القبح مرتفعة لأنّ اجتماعهما لا يصحّ. (مجم٢، ١٧٦، ٢)

- إنّ العاقل يعلم أنّ الظلم قبيح، وكفر النعمة، والجهل بالله تعالى وعبادة غيره. ونعلم أنّ الإحسان حَسَن، وشكر النعمة، والأكل والشرب، إذا لم يُفِد المضرّة. ونعلم أنّ ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة واجب، والصدقة مرغوب فيها. (مخت، ٢٠٣، ١٩)

- ما معنى القبيح؟ قيل: معناه أنّه مما يستحقّ به الذمّ من الأفعال، لأنّ الأفعال على ضربين: أحدهما يستحقّ به الذم، والآخر لا يصحّ ذلك فيه. فوصف الأول بأنّه قبيح والثاني بأنّه حَسَنٌ إذا فعله المميّز بينهما. (مخت، ٢٠٤، ٢)

- قد عُلم أنَّ القبيحَ من حقّه أنْ يستحقّ بفعله الذمّ، والحسنَ لا يستحقّ به ذلك، فلا بدّ من أن يحصل لهما حكمٌ زائدٌ على الوجود، لأنّه لو لم يحصل لهما ذلك، لم يكن أحدهما بأنْ يكون حَسَنًا أوْلى من صاحبه، ولا الآخر بأن يكون قبيحًا أوْلى منه، لأنَّ الوجود قد حصل لهما جميعًا على سواء. وإنْ قَبُح القبيحُ منهما لوجوده فقط، فيجب قُبْحُ كلِّ فعل، وإنْ حَسُنَ الحسن لوجوده فقط، فكمثل. وذلك يوجب كون الفعل حسنًا قبيحًا؛ وهذا معلوم فساده بأوّل العقل. (مغ٦/١، ٩، ٤)

- كذلك القول في الحَسَن، لأنّه إنّما يَحْسُن لوجه معقول يحصل عليه، متى انتفت وجوه القبح عنه. (مغ٦/١، ١١، ١)

- إعلم أنَّ ما ذكرناه من أنَّ فعل الساهي ليس بحَسَن ولا قبيح، هو قول شيخينا أبي علي وأبي هاشم، رحمهما الله؛ ولم يفصلا بين بعض فعله وبين باقيه. (مغ٦/١، ١١، ١٥)

- ما كان مِنْ فِعْلِه نفعًا محضًا، فيجب كونه حسنًا؛ لأنَّ ما هذه حاله يَحسُن لهذا الوجه، إذا وقع من العالِم، لا لأنّه مقصود إليه. (مغ٦/١، ١٢، ٣)
- إعلم أنّه لمَّا عُلِم باضطرار أنَّ في الأفعال ما يقع على وجه لا يستحقّ فَاعِلُهُ بِفِعْلِهِ إذا عَلِمَهُ عليه الذَّم على وجه، وصف بأنّه حَسَن، ليفاد فيه هذه الفائدة، وذلك كالإحسان إلى الغير والتنفّس في الهواء؛ لأنَّ العلم بأنّ فاعل ذلك لا يستحقّ الذمّ ضروريٌّ. (مغ٦/١، ٣١، ٥)
- قد يوصف الحَسَن بأنّه حلالٌ، يراد به أنّه مُباح. (مغ٦/١، ٣٢، ٣)
- قد يوصف الحسن بأنّه حقٌّ، إذا كان واقعًا من العالم. (مغ٦/١، ٣٢، ٨)
- وصفُ الحَسَن بأنّه صوابٌ، صحيحٌ، وإنْ كان قد يُفَادُ به أنّه وقع على الوجه الذي أراده، وإنْ كان قبيحًا؛ كما يقال في الرامي إنّه أصاب الهدف. وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إنَّ الحسن إنّما وصف بأنّه صواب، لأنّه خرج بقصد فاعله عن حدِّ الخطأ. قال: ولذلك لا يُقَال في فعل الساهي أنّه صوابٌ. ولا يبعد أنْ يُقَال إنَّ الحسن إنّما وُصِفَ بأنّه صوابٌ لأنَّ فَاعِلَهُ فَعَلَهُ وهو عَالِمٌ بأنَّ له فِعْلَهُ، فَشُبِّه بما أصاب مقصوده. (مغ٦/١، ٣٣، ٦)
- القول في الحَسَن، وفي أنّه ينقسم إلى قسمين، كالقول في القبيح؛ لأنَّ فيه ما يَحْسُن لأمر يخصُّه نحو الإحسان، والإنتفاع الذي لا يؤدّي إلى ضرر، وفيه ما يَحْسُن لكونه لطفًا كذبح البهائم، إلى ما شاكله. (مغ٦/١، ٥٨، ١٣)
- إعلم أنَّ الحَسَن يفارق القبيح فيما له يحسن، لأنَّ القبيح يقبح لوجوهٍ معقولة، متى ثبتت اقتضت قبحه، والحسنَ يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه، وحصل له حال زائدة على مجرّد الوجود يخرج بها من أن يكون في حكم المعدوم. ولذلك لا يصحّ عندنا أنْ نعلم الحَسَن حسنًا إلّا مع العلم بانتفاء وجوه القبح عنه. ومتى ثبت كونه حَسَنًا، فإنّما يَحصل ندبًا لحال زائدة، وواجبًا لحال زائدة. ولا يصحّ أن يكون ما له قَبُح القبيح جنسه ولا وجوده أو حدوثه، ولا وجود معنى نحو الإرادة وغيرها ولا انتفاء معنى. (مغ٦/١، ٥٩، ١)
- إعلم أنَّ أكثَرَ كلام الشيخين رحمهما الله في كتبهما يدلّ على أنَّ الحَسنَ يَحْسُن لوجوه يحصل عليها، كما أنَّ القبيح يَقْبُح لذلك. وربما قالا: إنَّ وجه الحُسْن والقُبْح إذا اجتمعا في الفعل فالقُبْح أوْلى به. (مغ٦/١، ٧٠، ٥)
- ذكر شيخُنا أبو هاشم رحمه الله في بعض المواضع ما يدلّ على أنَّ الحَسَن يَحْسُن لوقوعه على وجه، ولانتفاء وجوه القبح عنه، ولم يبسط القول فيه. (مغ٦/١، ٧١، ١٢)
- إنّ الفعل لا يَحسُن ولا يَقْبُح لجنسه أو وجوده أو حدوثه أو انتفاء معنى غيره. إعلم أنَّ الظلم لو قَبُح لجنسه، لوجب أنْ يقبح كل ضرر وألم، وفي علمنا بأنَّ فيه ما يحسن دلالةٌ على فساد هذا القول. (مغ٦/

١، ٧٧، ٢)

- أمّا الحَسَن فإنّه يستحقّ به المدح إذا كان على صفة نحو أن يكون إحسانًا إلى الغير، أو مؤدّيًا إلى نفعه، أو تمكينًا له من الوصول إلى نفع مخصوص، أو أن يكون مما فيه صلاح فيما كلّفه مسهّلًا له؛ وهذا نحو النوافل التي يقيدنا بها. وقد يستحقّ المدح على ما يجب إيصاله إلى الغير من النفع، كالثواب واللطف وغيره، وعلى ما يلزمنا فعله من الواجبات على اختلافها في وجوه وجوبها. فكل ذلك مما يستحقّ بفعله المدح، وإن كان لا يستحقّ به ذلك دون أن يفعله الفاعل على وجه مخصوص. ومتى فعله لشهوة أو لغرض، سوى ما له وجب أو حَسُن في العقل، لم يستحقّ به مدحًا. (مغ٨، ١٧٥، ٩)

- في بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأيّام وما يتّصل بذلك: اعلم أنّ ذلك إنّما يحسن منه تعالى على وجوه ثلاثة: أحدها لينفعه، والآخر لينفع به، والثالث لأنّه أراده لخلق ما ذكرناه، مع تعرّي الكلّ من وجوه القبح. وقد دخل فيما ذكرناه ما يخلقه تعالى لينفعه ولينفع به جميعًا؛ لأنّ الشيء إذا حَسُنَ لكل واحد من الوجهين فبأن يحسن متى حصلا فيه أولى. ولم يُذكر في ذلك خلق من يخلقه ليفعل به المستحقّ، لأنّ ذلك لا يحسن أولًا، وإنّما يحسن أن يخلقه لهذه البغية ثانيًا. فإذا حسن أن يخلق تعالى الخلق لينفعه تفضّلًا، ويعرّضه للثواب والمدح، وينفعه بالتعويض على الآلام حَسُن منه أن يخلق غير المكلّف للتفضّل والتعويض جميعًا. وقد بيّنا أنّ المنافع على ضربين: مستحَقّ وغير مستحَقّ، وأنّ المستحقّ منه قد يكون مستحقًّا على وجه التعظيم والإكرام فيكون ثوابًا، وقد يكون مستحقًّا على وجه العوض والبدل، وبيّنا لكل واحد منهما مثالًا في الشاهد، وبيّنا أنّ ما ليس بمستحقّ يكون إحسانًا وتفضّلًا، وبيّنا أنّ ما أدّى إلى المنافع يكون في حكمه، وإن كان شاقًّا على فاعله، وإنّما يحسن متى أدّى إلى نفع يُوفِي عليه، ومتى لم يُشقّ على فاعله البتّة فإنّه يَحسُن إذا أدّى إلى أيّ منفعة كان متى عَرِي من وجوه القبح. فإذا صحّت هذه الجملة حَسُن من القديم تعالى أن يخلق الخلق لينفعه على بعض الوجوه التي قدّمناها أو كلّها. (مغ١١، ١٠١، ١٠)

- إنّ العلم حَسَن وكذلك النظر، وردّ الوديعة، والقصد لا يؤثّر فيها، لأنّ ذلك إذا ثبت وجب مثله في إيصال النفع المحض إلى غيره، وإن لم يكن له قَصَد. وإذا كان الظلم يَقْبُح وإنْ لم يَقْصُد إليه فكذلك النفع الخالص لا يمتنع أن يختصّ وإن لم يُرَد. (مغ١١، ٢٣٤، ٩)

- بيّنا بوجوه كثيرة أنّ القبيح والحَسَن والواجب لا يجوز أن يختصّ بذلك من جهة السمع، وأنّ من لا يعرف السمع ولم يستدلّ على صحّته، ويعرف أحكام هذه الأفعال ولو لم يتقدّم له العلم بها، لم يكن ليصحّ أن يعرف السمعيّات أصلًا، بل كان لا يصحّ أن يعرف النبوّات. (مغ١٢،

٣٥٠، ١١)
- إنّا لا ننكر أن يَحسُن الشيء لوجهين؛ وكما قد يحسن لدفع الضرر وللنفع والاستحقاق - وإن كانت هذه الوجوه مختلفة، لأنّ الإستحقاق لا يقوم مقام النفع في مقابلة الضرر - فكذلك لا يمتنع في الظنّ عندنا أنْ يحسن لأجل تحمّل المضار على بعض الوجوه. (مغ١٣، ٢٩٤، ١٢)
- قد بيّنا من قبل أنّ الحَسَن ليس بحَسَن لوجه يقتضي حُسْنه، كما أنّ القبيح يَقْبُح لثبوت وجه يقتضي قبحه، ودللنا على ذلك بأنّه لا وجه يشار إليه يَحْسُن لأجله إلّا وقد ثبت. ولا يكون حَسنًا لحصول وجه من وجوه القبح فيه. وبيّنا أنّ فائدة كونه حسنًا تتضمّن النفي، وفائدة كونه قبيحًا تتضمّن الإثبات. فيجب فيما يتضمّن الإثبات طلب وجه يثبت لأجله دون ما يتضمّن النفي. ألا ترى أنّ كونه قبيحًا يقتضي صحّة استحقاق الذمّ بفعله، وكونه حَسنًا يقتضي أن لا يستحقّ ذلك، فيجب أن يعتبر في حُسْنِه انتفاء وجوه القُبْح عنه إذا وقع على وجه يكون لوجوده من الحكم ما ليس لعدمه. وإذا ثبت ذلك صحّ ما قلناه من أنّ الضرر عند بعض هذه الوجوه يحسن من حيث يتضمّن ذلك زوال وجوه القبح، لا لأنّه وجه لحُسْنه؛ كما أنّ الصدق إذا حصل فيه نفع يحسن لا لأنّه وجه لحسنه، لكن لأنّه يتضمّن زوال وجوه القبح عنه. (مغ١٣، ٣١٦، ١٠)
- إنّ الحَسَن لا يَحْسُن في الحقيقة لوجه يشار إليه حتى يصير فيه كالقبيح فيما له يقبح. ولا شيء نقول لأجله إنّ الفعل يَحسُن إلّا وقد يحصل. ولا يكون حسنًا لثبوت وجه من وجوه القبح فيه. وإذا صحّ ذلك فالذي معه تنتفي وجوه القبح عن المضرّة هو العلم بالنفع الذي فيه وما يقوم مقامه دون نفس النفع لأنّ النفع متى حصل فيه ولم يعلمه ولا ظنّه لم يؤمن كونه ظلمًا. (مغ١٣، ٣١٩، ٨)
- إنّ الشيء لا يجب أن يعتبر في قبْحه بحُسْن ضدّه، ولا في حُسْنه بقُبْح ضدِّه، بل يجب أن يعتبر في نفسه، على ما قدّمنا القول فيه، ويفارق ذلك ما نقوله من أن ترك الواجب المعيّن يقبح لأنّه تَركَه. وذلك لأنّا لا نحكم بقبحه لأنّ ضدّه حَسَن، لأنّه كان يجب قبْح ترك الفعل والمباح أيضًا، وإنّما يَحكُم بقُبْحه، لما فيه من المنع من وجود الواجب والإمتناع منه، على ما شرحناه من قبل. (مغ١٧، ٣١، ٨)
- أمّا الحَسَن فقد يوصف بأنّه مباح إذا عرف فاعله بأنّه لا تبعة عليه فيه، وأنه لا يستحقّ به الذمّ ولا المدح. (مغ١٧، ٩٧، ١٤)
- قد يوصف (الحَسَن) بأنّه حلال إذا كان التعريف بالقول، لأنّه لا يكاد يوصف بالمباح العقليّ ذلك، وإنّما يوصف به الشرعيّ، وإذا وصف بأنّه مطلق فالمراد ما قلناه، لأنّه يفيد أنّه قد أطلق لفاعله أن يفعله ولا يفعله، ولم يتعلّق به حظر، وكذلك مطلق. وقد يوصف بأنّه جائز فعله، من حيث لا تتعلّق به تبعة؛ فأما إذا

كان الحسن يختصّ بصفة زائدة، يستحقّ لكونه عليها المدح فقط، فلا بدّ من أن يوصف بأنّه مرغَّب فيه، وكان يجب في الأصل أن يستعمل ذلك في الشرعيّات، لأنّ فيها يظهر الترغيب من المرغّب فيها، لكنّا استعملناه في العقليّات، وأنزلنا الأدلّة العقليّة منزلة السمعيّات، في هذه القضية. (مغ١٧، ٩٧، ١٧)

- قد يوصف (الحَسَن) بأنّه نفل، والأقرب أن يستعمل ذلك في الشرعيّات، دون العقليّات، وكذلك إذا قيل فيه: إنّه ندب. (مغ١٧، ٩٨، ٥)

- الحَسَن: ما يوجد مختصًّا لغرض، وتنتفي وجوه القبح عنه؛ ومن حقّه إذا علمه القادر عليه أن يقع، كذلك أن يكون له فِعْلُه، ولا يستحقّ الذمّ إذا فعله. (مغ١٧، ٢٤٧، ٦)

حُسْن

- إنّ الأفعال ما من شيء منها إلّا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح، وأمّا أن نحكم على فعل من الأفعال بالقُبْح والحُسْن بمجرّده، فلا. (شرح، ٥٦٤، ٢٠)

- ما نقوله من أنّ حُسْن الشيء يتبع العلم بوجه حسنه، لا يقدح فيما قلناه. لأنّا قد أوجبنا أن لا نعلم حسن الذمّ والمدح، إلّا وقد نعلم تعلّق الفعل به على وجه يكون حاله معه بخلاف حاله مع غيره. ولا يمتنع أن نعلم في الجملة أنّ من حق فاعل القبيح أن يستحقّ الذمّ، إذا كان على صفة؛ ومن حق فاعل الواجب أن يستحقّ المدح، إذا كان على صفة. كما نعلم أنّ من حق الظلم أن يكون قبيحًا، ويحتاج إلى الإستدلال عند التعيين في أنّ الضرر ظلم، وفي أنّ زيدًا فاعل للقبيح، فيكون ما قدّمناه غير كافٍ في أنّ زيدًا بعينه قد استحقّ الذمّ على هذا الفعل دون أن ينضاف إليه الإستدلال على حال فاعله مفصَّلًا، وتعلّقه به على جهة التفصيل. (مغ٨، ٣٠، ١٠)

- إنّا لا نقول أولًا إنّ الواجب إنّما يكون واجبًا بإيجاب موجب على الإطلاق، لأنّه يقتضي أن يحصل واجبًا لعلّة يفعلها المكلَّف، فيكون واجبًا لذلك الواجب لأجلها؛ وليس الأمر كذلك، لأن الواجب لا يكون واجبًا لعلّة، ولا الحُسن يَحْسُن لعلّة. (مغ١٢، ٢٧٢، ١٦)

حُسْن إرادة

- أمّا حسن إرادته فيقف على حال المراد، فإذا كان المرادُ حسنًا وتعرّت هذه الإرادة عن وجوه القبح، وحصل فيها غرض فهي حَسَنة، إذ ليس كل مراد حَسَن تَحْسُن إرادته على ما نعلمه من حال القديم تعالى لو قدّم إرادته لأفعاله. وكذلك لو أراد الإيمان ممن لا يطبقه، ولو أراد أحدنا العقاب النازل به لقبحت هذه الإرادات أجمع مع حسن مُراداتها، فليس في حُسْن الإرادة إلّا ما يكون مُرادُه حسنًا ويتعرّى عن وجوه القبح، أو أن يقع بها الفعل حكمة وحسنًا. (مجم١، ٣٠٤، ١)

حُسْن الأمر

- ليس من شرط حسن الأمر أن يكون المأمور قادرًا في حال الأمر، وأنّه وإن كان عاجزًا أو معدومًا فإنّ الأمر يحسن إذا كان الآمر قد تضمَّن أن يزيح عِلله في حال الفعل ويمكّنه من أدائه، فليس لأحد التعلّق بذلك في هذا الموضع. (مغ١١، ٣٠٥، ١٠)

حُسْن الإيجاب

- قد بيّنا أنّه لا يمتنع أن يكون الإيجاب قبيحًا، وإن كان الواجب يجب عنده. ألا ترى أنّ المهدّد غيره بالقتل إن لم يعطه ماله، يلزمه عند ذلك دفع المال إذا خاف القتل وإن كان ماله وجب من التهدّد قبيح؟ فإذا صحّ ذلك، وجب أن نبيِّن الوجه في حُسن الإيجاب، وإن كنّا قد بيّنا من قبل الوجه في وجوب النظر والمعرفة. والمعتمد في حسن إيجابهما، إذا ثبت حاجة المُكلَّف إليهما وأنّهما لا يحصلان على وجه الاضطرار والإلجاء، أنّه قد ثبت أنّ ما عنده يكون المُكلَّف أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية. فلا بدّ من أن يفعله تعالى إن كان من فعله، أو يوجبه على المُكلَّف إذا كان من فعل المُكلَّف. وقد ثبت أنّ العلم بأنّ في الفعل نفعًا يدعوه إلى فعله، وإن علم أنّه مسموم أو ظنّ ذلك عند أمارة، دعاه إلى تركه. (مغ١٢، ٤٩٢، ١١)

حُسْن البعثة

- إنّ ما أوجب حُسْنَ البعثة يوجب لزوم النظر في العلم الذي يظهر على المبعوث، فينبغي أن يُعتبر حسنُها بما يُعتبر به وجوبُ النظر في العَلَم. فإذا صحّ وجوبه لأمرٍ، حسُنت البعثة لذلك الأمر؛ وإذا لم يحسُن إيجابُ ذلك، لبعض الأمور، لم تحسُن البعثة مثله. (مغ١٥، ٧٤، ٢٠)

حُسْن تَقدُّم الأمر حال الفعل

- في حُسن تقدّم الأمر حال الفعل بأوقات كثيرة. إعلم أنّ في الناس من يقول بقولنا في أنّ الأمر لا بدّ من أن يتقدَّم وقت الفعل، لكنّه امتنع من تقدّمه الأوقات الكثيرة، وظنّ أنّه يلزمه على ذلك أن يكون مأمورًا بما لا سبيل له إلى فعله، وأن يكون مأمورًا في حال هو فيها عاجز أو معدوم أو غير قادر، أو أنّه يلزم عليه أن يكون عَبَثًا إذا تقدّم الأوقاتَ الكثيرة. والأصل في ذلك عندنا أنّه لا بدّ من أن يتقدّم القَدْر الذي يحصل به الغرض من صحّة الاستدلال به على حال الفعل، أو صحّة كونه لُطْفًا وداعيًا. ولسنا نجد في ذلك حالًا؛ لأنّ ضبط ذلك يتعذّر على المكلّف؛ لأنّه لا يتمكّن من معرفة الأوقات جزءًا جزءًا على التفصيل، وإنّما نطلق القول فنقول: يجب تقدّمه بوقت واحد، نريد به الإبانة عن وجوب تقدّمه من غير قصد منّا إلى كلّ الأوقات في ذلك. وأمّا تقدُّمه الأوقات الكثيرة فإنّما يحسن إذا حصل فيه معنى زائد؛ على ما ذكرناه، ونعلم أنّ ذلك المعنى كان لا يحصل لولا تقدّمه، فيحسن لأجل ذلك.

وهذا نحو أن يعلم - تعالى - أن تقدُّم الأمر مصلحة لقوم يتحمّلونه ويؤدّونه إلى المخاطب في المستقبل، فيحسن لأجل ذلك تقدُّمه. (مغ١١، ٣٠٤، ٢)

حُسْن التكليف

- يقال: إذا كان قد علم (الله) أنّهم يكفرون فلماذا حسن أن يُكلّفهم مع علمه بأنّهم لا يختارون إلّا ما يؤدّيهم إلى النار. وجوابنا أنّه إنما علم أنّهم لا يختارون الإيمان مع تمكّنهم من اختياره وتسهيله سبيلهم إلى اختياره بكل وجه، فإنّهم إنّما يؤتون من قبل أنفسهم، وأنّهم لو اختاروا الوصول إلى ثواب عظيم لصحّ ذلك منهم، ويفارق حالهم حال من مُنِع من الإيمان، وإنّما يقبح ذلك على مذهب من يقول إنه تعالى يخلق فيهم هذه الأفعال من المجبرة. (تن، ١٣، ٢٢)

- أنه - تعالى - إذا ثبت كونه حكيمًا، فلو لم يكن له بالتكليف غرض لَقَبُحَ، وإذا لم يجز أن يكون غرضه المنافع العائدة عليه لاستحالتها عليها ثبت أنّه يجب أن يكون غرضه منفعة المكلَّف. ولا يجوز أن يريد بالتكليف المنفعة التي لا تُستحقّ به ولا تحصل. فيجب أن يكون الغرض وصوله بفعل ما كُلّف إلى ما يستحقّ به من الثواب. وقد ثبت أنّ الثواب لا يحسن إلّا مستحَقًّا. فيجب أن يحسن منه - تعالى - أن يكلِّف الشاقّ لأجله. وهذه الجملة توجب أنّه - تعالى - يجب أن يكون عالِمًا بأنّه سيحصل للمكلَّف ما معه يتمكّن من فعل ما كُلِّف، وأنّه يعلم أنّه سيحصل له إذا هو أدّى ما كُلّف ما هو الغرض من الثواب. فلذلك جعلنا ذلك شرطًا في حُسْنِ التكليف. (مغ١١، ٤١٠، ٧)

- أمّا الأمر الذي يتعلّق وجوده بوجود سببه، فإنّما يجب أن يعلم المكلَّف سببه ويفصل بينه وبين غيره، فعند ذلك يمكنه إيجاد المُسَبّب على الوجه الذي وجب، كما لو علم المُسَبّب وصحّ ذلك فيه لأمكنه إيجاده على هذا الحدّ. فما هذا حاله، إنّما يجب أن يعلم المُسَبّب ويميّزه من غيره ليصل بإيجاده إلى إيجاد المُسَبّب على الوجه الذي وجب. ووجود علمه بالمُسَبّب كعدمه في أنّه على كلا الحالين يمكنه أن يؤدّيه على حدٍّ واحد، وإذا كان الحال فيه ما ذكرنا، فسواء علمه أو لم يعلمه في أنّ ذلك لا يؤثّر في صِحّة وجود المُسَبّب عليه، وحَسُنَ تكليفه تعالى إيّاه. فإنّما يقدح في ذلك أن لا يعرف السبب أو لا يتمكّن من معرفته، فأمّا إذا علمه بعينه وميّزه من غيره فإنّه يمكنه التوصّل بفعله إلى إيجاد المُسَبّب فلا وجه لاشتراط المعرفة بالمُسَبّب وهذا حاله. (مغ١٢، ٢٣٧، ١)

- قد بيّنا أنّ العلم بسبب المعرفة يغني في حسن تكليف الله، تعالى، له وللمعرفة، عن العلم بنفس المعرفة؛ من حيث بيّنا أنّه لا فرق بين أن يعلم نفس الفعل فيقصد إليه، وبين أن يعلم ما بوجوده يوجد الفعل لا محالة في أنّ في الحالتين يتمكّن من أداء ما لزمه على الحدّ الذي لزمه. وإن

كان الأمر كذلك، وكان ما قلناه لا يقدح في صحّة هذا الوجه، فتجب سلامة ما ذكرناه. وليس كذلك سائر الأفعال، لأنّ المُكلّف لو لم يعرفها من قبل على جملة أو تفصيل لقدح ذلك في ثبوت شرائط التكليف فيه، ولصار بحيث لا يتمكّن من أداء ما لزمه على الحدّ الذي لزمه. فلذلك قلنا فيها: إنّ الواجب عليه أن يعرفه قبل الوقت الذي كُلِّف الفعل عليه، وفصلنا بينها وبين النظر والمعرفة. (مغ١٢، ٢٤٠، ٢٠)

حُسْن تكليف المؤمن الذي يكفر

- في الدلالة على أنّه يحسن منه تعالى تكليف المؤمن وتبقيته في المستقبل وإن عَلم أنّه يكفر. إعلم أنّ شيوخنا رحمهم الله متّفقون على حسن ذلك. وما بيّناه؛ من حسن تكليف من يعلم أنّه يكفر ابتداءً يدلّ على أنّه يحسن تبقية التكليف على من يعلم أنه يكفر بعد إيمان؛ لأنّه قد عُرِّض لمنفعة لا ينالها إلّا به. فيجب حسن تكليفه، وإن أساء اختيار نفسه في ترك الإيمان. (مغ١١، ٢٤٩، ١٥)

حُسْن تكليف من يعلم أنه يكفر

- قال شيوخنا رحمهم الله: لو كلّف تعالى مَن المعلومُ أنّه يؤمِن، لقَبُح ذلك إذا علم أنّ غيره من المكلّفين يفسد عنده، ولا يخرج القديم تعالى لو كلّفه من أن يكون معرِّضًا له للثواب وأن يستحقّ هو الثواب بفعل الطاعة. ولذلك يشترط في التعريض أنّه إنّما يَحْسُن متى كان تعريضًا لمنافع يحسن من المعرَّض أن يتوصّل إليها؛ لأنّ تعريض الشيء في حكمه متى انتفى وجوه القبح عنه. ويجري التعريض مجرى الإرادة التي متى تعلّقت بالحَسَن كانت حسنة، متى خَلَت من وجوه القبح. وإن كنّا قد بيّنا في باب الإرادة أنّها متى أثّرت في المراد، وصار بها على وجه يحسن لوقوعه عليه، فيجب ألا يحسن لا محالة. فلا يمتنع أن يقال في الإرادة التي هي تعريض المُكلَّف للوصول إلى الثواب إنّها بهذه الصفة، وإنّها إنّما تقبح متى عرض في الفعل المراد ما يقتضي قبحه: من كونه مَفسَدة وما شاكل ذلك. وهذه الجملة، تقتضي أنّه تعالى إنّما يكون مكلِّفًا بالإرادة، والأمر دون إكمال العقل وما شاكله. ولذلك يصحّ منه تعالى أن يُكرِه منه فعل الطاعة، وإن أكمل عقله. ولا يجوز أن يكون مكلِّفًا له الفعل، مع كراهته له، وزجره عنه؛ كما لا يكون الواحد منّا مكلِّفًا غيره إلّا بأن يريد ذلك منه، ويأمره به، أو يفعل ما يجري هذا المجرى. ولم نتقصَّ هذا الكلام لأنّ ما نريد بيانه من حسن تكليف من يعلم أنّه يكفر لا يتمّ إلّا به. (مغ١١، ١٧٨، ١٩)

- في بيان حُسنُ تكليف من يعلم الله تعالى أنّه يكفر أو يفسق، وأنّ علمه بذلك من حاله لا يوجب قبحه: إعلم أنّ التعريض للشيء في حكمه، فمتى حسُن من الواحد التوصّل إلى أمر حسُن من غيره أن يعرّضه له وقد علمنا (أنّه) يَحسُن منه التوصّل إلى

استحقاق الثواب بفعل الواجب وغيره، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يجعله بحيث يُمكِنه التوصّل إلى ذلك، ويريد منه ذلك. ولذلك لمّا قبح من أحدنا أن يتوصّل إلى مضارّه، قبح من غيره أن يعرِّضه له، وهذا بيّن في الشاهد؛ لأنّ للمنافع طرقًا وللمضارّ كمِثْلٍ. وقد علمنا أنّ التعريض لكل واحد منهما بمنزلته في الحسن والقبح فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف من يعلم من حاله أنّه يكفر؛ لأنّ علمه بذلك لا يخرجه من كونه معرِّضًا له للمنازل السَنِيَّة التي لا ينالها إلّا بفعل ما كلّفه. وقد دللنا على أنّ منزلة الثواب لا تُنال تفضّلًا؛ فإنّ ذلك يقبح منه تعالى لو فعله في القَدْر والصفة جميعًا، وبيّنا أنّ التكليف لا بدّ من أن يؤدّي إلى الثواب، وإلّا قبح منه تعالى إلزام الأمور الشاقّة، فحصل من هذه الجملة أنّ تكليف من يعلم أنّه يكفر تعريض له لمنزلة عظيمة، لا ينالها إلّا به؛ فيجب القضاء بحسنه إذا انتفت وجوه القبح عنه. (مغ١١، ١٨٣، ٢)

حُسْن السبب

- إنّ القدرة على السبب، هي القدرة على المُسَبّب؛ وأنّ وجوده يجب بوجود سببه ولا يتعلّق باختياره. لأنّه، بعد إيجاد السبب، لو أجاز أن لا يفعل المُسَبّب لم يؤثّر في وقوعه. وإذا صحّ ذلك، صار وقوع المُسَبّب واجبًا، إذا أوجد السبب؛ فيصير محلّه محلّ نفس السبب في أنّه لا يجوز أن يقبح منه مع حُسن السبب، خصوصًا في النظر. فإنّه إنّما تُطلب به المعرفة، ولا يفعل لنفسه، لأنّه ليس فيه غرض يخصّه ويخالف حاله حال سائر الأسباب في هذا الوجه، لأنّه قد يفعلها لغرض يخصّها، كالاعتمادات وغيرها. (مغ١٢، ٢٩٦، ٦)

حُسْن الفعل

- إعلم أنّ حسن الفعل لا يُعلم إلّا عند العلم بالوجه الذي له حَسُن؛ إمّا على جملةٍ أو تفصيل. وقد شرحنا ذلك، في غير موضع، وبيّنا أنّ الوجوب والحُسن في كل أحكام الأفعال تجري على هذا الحدّ، وبيّنا أنّا، إذا ذكرنا وجه حُسن الفعل، فالمراد به إنتفاء وجوه القبح عنه، وبيان حصول غرض فيه. فإذا صحّ، في بعثته تعالى الرسل، غرض صحيح، ووجوه القبح عنها منتفية، فالواجب القضاء بحسن ذلك. (مغ١٥، ١٩، ٣)

حُسْن ووجوب البعثة

- كما أنّه تعالى، إذا كلّف، فلا بُدّ من أن يجب التمكين، وإزاحةُ العلل بالألطاف، وما شاكل ذلك. فإن كانت البعثة لا تحسن إلّا لهذا الوجه الذي ذكرناه، فلا بُدّ من أن يقترن الوجوب والحسن، في كل حال. وإن كانت قد تحسن لوجهٍ، فالواجب أن ننظر في ذلك؛ فربما وجبت مع حسنها، وربما لم تجب بحسب قيام الدلالة. (مغ١٥، ٦٣، ١٧)

حشر

- قيل أيضًا ما معنى ﴿لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ﴾ (الحشر: ٢) فسمّى خروجهم حشرًا؟ وجوابنا أنّه تعالى لمّا فعل سبب إخراجهم أُضيف ذلك إليه، ولمّا أمر بإخراجهم أُضيف إليه أيضًا، ولذلك قال تعالى ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ﴾ (الحشر: ٢)، وذلك لا يصحّ إلّا والخروج من قبلهم، وإنّما سمّاه حشرًا من حيث وقع خروجهم على وجه الجمع والسوق. (تن، ٤٢٠، ٨)

حشوية

- أمّا الحشوية فلا سلف لهم، وإنّما تمسّكوا بظواهر الأخبار ولا يرجعون إلى تحقيق ولا نظر كما قدّمنا. (فرق، ١٧، ١)

حظر

- إنّ الحظر يتضمّن الكراهة. (مغ١٦، ٥٨، ١٣)

حفظ

- إعلم أنّ الذي يبطل القول بأنّ في المكتوب كلامًا وفي المحفوظ كلامًا، أن تبيِّن حقيقة الكتابة وحقيقة الحفظ. والأصل إنّ للكتابة إمارة ودلالة على هذه الحروف التي نطق بها. يبيّن هذا أنّ من عرف المواضعة فيها أمكنه أن يستدلّ بها على هذه الحروف، ومن لم يعرف المواضعة فيها لا يمكنه ذلك، ولو كان هناك كلام لم يقف على العلم بمواضعة ثانية، بل كانت المواضعة الأولى على الحروف كافية. ومعلوم أنّ عند العلم بما ذكرناه من المواضعة على أشكال الحروف تمكن القراءة سواء قدرنا أنّ هناك كلامًا أو لم يكن، فلا وجه لإثبات الكلام في المكتوب مع أنّ الحال ما ذكرناه. وليس من الواجب من حيث أمكنت معرفة مراد المُتكلِّم بالكتابة أن تثبت في كتابته كلامًا. فإنّ ذلك يوجب أن يكون مع الإشارة ومع عقد الأصابع على ما يتعاطاه الطريقيون كلام من حيث تفهم البعض عن البعض بذلك غرضه ومراده. وربّما وقعت هذه المواضعة على المشي والخطى ولم يوجب ثبوت كلام معهما. فلا وجه لما ذهب إليه "أبو علي"، وبمثل هذه الجملة يُعرف أنّه لا كلام مع الحفظ، لأنّ معناه العلم بكيفية إيراد الكلام على ضرب من النظام مع سلامة الآلة. فإذا حصل كذلك أمكنه أن يقرأ سواء تصوّرنا هناك كلامًا أو لم يكن. (مجم١، ٣٤٣، ٤)

حق

- قد دلّ الدليل على أنّ الجهل لا يكون إلّا باطلًا؛ فكذلك الكذب؛ فإن الذي هو حق لا يكون إلّا كالعلم، ومتى قيل فيما تناوله المذهب: "إنّه حق" فالمراد بذلك أنّه مطابق؛ لأنّ هذه الصفة لا تليق إلّا بالعلم. والاعتقاد من حيث لا يتغيّر الحال فيه دون تغيير المعتقد؛ ولهذه الجملة قلنا: إنّ ما طريقه الإعتقاد، والتديّن، دون العمل لا يجوز أن يكون الحق إلّا في واحد منه، للعلّة التي قدّمناها. (مغ١٧،

٣٥٥، ١٤)

حكاية

- إنّ في الجملة التي نوردها في أحكام الكلام ليس المقصد بها إلّا بيان ما يتّصل بالقرآن، فإنّه الدلالة على الأحكام. واختلِفَ في هذا المسموع هل هو نفس ما أحدثه الله تعالى، فتكون الحكاية هي المحكي، أو هو على مثل الصورة التي فعلها الله تعالى، إبتداء، فتكون الحكاية غير ما هو محكي. والذي يقوله "أبو هاشم" وأصحابه و"الجعفران" من قبل ومذهب "أبي القاسم" و"الأخشيديّة" أنّ الحكاية غير المحكي، لمّا كان الكلام عندهم من قبيل الأصوات وهي لا تبقى. فلم يكن بدّ من القول بذلك. ومع ذلك فقد ثبتوا على ما دلّ عليه الإجماع من قول المسلمين إن هذا هو كلام الله تعالى على الحقيقة، لأنّ العرف قد جرى بمثل ذلك في إضافة الكلام والشعر والخطبة وغيرها إلى من بدأ بها أولًا. (مجم١، ٣٤١، ٧)

- أمّا "أبو الهذيل" و"أبو علي" فقالا إنّ الحكاية عين المحكي لقولهما بأن الكلام باقٍ وأنّه معنى غير الصوت. وأدّى "أبا علي" قوله إنّه لو لم يكن الأمر كذلك لقدر أحدنا على الإتيان بمثله إلى أن يقال: إنَّ مع الحفظ كلامًا ومع المكتوب كلام. فأجاز وجود الكلام وهو شيء واحد بمعانٍ في محال، فأجراه مجرى الجوهر من وجه وخالف بينه وبين الجوهر، من حيث أنّ الجوهر لا يصحّ أن يكون في الوقت الواحد في جهات، وصحّ عنده أن يكون الكلام في وقت واحد في محال لمّا كانت الأمور التي بها تصير كذلك لا يتضادّ، وما به يصير الجوهر في الجهات يتضادّ ولم يجوز عدم الكلام إلّا بعد عدم كل الأصوات وكل الكتابات وكل الحفظ. وأجزى هو من ذهب مذهبه كل الكلام على هذا الحدّ إلا "الأسكافي" فإنه رأى أنّ الذي دعا إلى ذلك هو متابعة المسلمين على قولهم إنّ هذا كلام الله، وظنّ أنّه لا يتمّ إلّا بأن يبقى. فقال فيه بمثل ما حكيناه من أنّ الحكاية هي المحكي. (مجم١، ٣٤١، ١٢)

حكم الإعتقاد

- إنّ الظنّ له حكم يختصّ به في الوجه الذي يَحْسُن عليه ويَقْبُح، مخالف للوجه الذي له تحسن وتقبح الاعتقادات. ولذلك قد يحسن الظنّ عند الأمارة وإن كان مظنونه لا على ما ظنّه، كما قد يحسن إذا كان على ما ظنَّه؛ وليس كذلك الاعتقاد، لأنّ معتقده إذا لم يكن على ما اعتقده فهو جهل قبيح لا محالة؛ فلذلك فرّقنا بين الأمرين. ولذلك قد يقبح في الشاهد من أحدنا أن يعتقد في التجارات والعلاجات الشيء لا على طريق الظنّ، وإن حَسُن منه أن يظنّ على ما تقتضيه الأمارات. (مغ١٢، ٥٢٨، ١٨)

حكم الأمر والنهي

- إنَّ نهيه (الله) يدلّ على أنَّ المنهيَّ عنه

فسادٌ، وأمره يدلّ على أنَّ ما أمر به صلاحٌ، فهما دلالتان على حال الفعلين، لا أنّهما يوجبان قبح أحدهما وحسن الآخر. وليس كذلك حكم الأمر والنهي منّا، لأنَّ دلالتهما على قبح الفعل وحسنه لا تصحّ، إلّا أنْ يقعا من نبي، فيجريان مجرى ما يقع من القديم تعالى في باب الدلالة، وليس كذلك ما ذكروه من أنّ النهي يوجب قبحه على سبيل الدلالة؛ لأنَّ ذلك يوجب أنّ نهي غيره كنهيه في هذا الباب. (مغ٦/١، ١٠٣، ١٦)

حكم التعلّق

- حكم التعلّق إنّما يظهر بما يصحّ أن يحدث. فإذا امتنع حدوثه واستحال بكل حال فكيف تبقى متعلّقة؟ وليست القدرة مما يتجدّد تعلّقها فيقال إنّها كانت في الأوّل متعلّقة بشيء، فلمّا تقضّى وقته تجدّد لها التعلّق بشيء آخر، بل إنّما تتعلّق في أوّل حال وجودها بكل ما يصحُّ حدوثه بها. فما حصل فيه هذا الشرط استمرّ التعلّق وما لم يحصل كذلك زال فيه التعلّق. (مجم٢، ١٠١، ٩)

حكم الحَسَن

- إنّ حكم الحسن إنّما هو نفي استحقاق الذمّ به، وهذا لا يحتاج فيه إلى وجه لرجوعه إلى النفي. وإنّما الذي يحتاج فيه إلى وجه فما له مدخل في استحقاق الذمّ أو المدح فيكون إثباتًا يحتاج إلى وجه، وليس كذلك الحال في الحسن. (مجم١، ٢٤٠، ٧)

- حكمه (الحسن) في أنّه ينقسم: ففيه ما يحصل كذلك بالفاعل؛ وفيه ما لا يحصل كذلك به؛ كالقول فيما قدّمناه، وكذلك في أكثرِ ما سبق القول فيه. ويستحقّ الواحد منّا الثواب على ذلك من حيث فعله على وجه يشقّ عليه فعله، أو يشقّ عليه فعل سببه، أو لأنّه عدل به عمّا هو أشهى إليه منه، فيصير أنّه لحقته مشقّة. ولذلك لا يستحقّ تعالى الثواب على فعل الواجبات، لو صحّ إثبات موجب يوجب عليه الأفعال؛ ويستحقّ بالإنعام والإحسان الشكرَ، وهو أمر زائد على المدح والثواب، وقد يستحقّ به إسقاط العقاب والذمّ إذا كان ما يستحقّ به من المدح والثواب أكثر منه؛ وقد بيّنا كيفية القول في ذلك. وقد يستحقّ بالنعمة، إذا كانت مخصوصة، العبادة. وهذا مما يختصّ به تعالى، لاختصاص نِعَمِهِ بأنّها تستقلّ بنفسها، وأنّها أصول النعم، ولا تتمّ نعمةُ غيره نعمةً إلّا بها، فصارت كأنّها النعمة فقط، فصحّ أن يُستحقّ بها العبادة. والإلجاء يزيل هذه الأحكام، ويغيّر حالَها في الوجوب. لأنّ كون الفعل واجبًا، وفاعلُه ملجأً إلى فعله، يتناقض. (مغ٨، ١٧٥، ١٨)

حكم السبب والمسبب

- قد استدلّ بما قاله أبو علي رحمه الله من أنّ القدرة لو كانت لا تنفكّ من الفعل لوجب أن يكون لها تأثير المُوجبات، من

حيث أحالوا وجودها إلّا والفعل موجود وهذا أبلغ ما يقال في أحكام الموجبات. فيجب أن يكون الفعل الواقع من فعل فاعلها وأن ترجع أحكامه إليه دوننا، لأنّه قد فعل ما يوجب هذا الفعل على أبلغ ما يمكن. فصار حكمه حكم السبب والمسبّب، فكما أنّا نُضيف المسبّب إلى فاعل السبب فكذلك يجب في القدرة ومقدورها. وهذا يُخرج فعلنا من أن يكون له تعلّق بنا. وإذا لم يتعلّق بنا لم يرجع حكمه إلينا كما لا يرجع حكم القدرة إلينا، لأنّا أحدنا لا يوصف بالمدح والذمّ وما يتبعهما لِمَا أوجده الله فيه من القدرة، فكان ينبغي أن يحلّ الفعل محلّها. وقد عرفنا باضطرار خلاف ذلك فيما فعله من قبيح وحسن. ومتى أخرجوا أحدنا عن كونه فاعلًا ولم يثبتوا تعلّقًا لفعله به، فالقدرة لا يصحّ إثباتها فضلًا عن غير ذلك. (مجم٢، ١١٦، ٧)

حكم الضدين

- إنّ التضادّ إذا منع من الاجتماع منع من تجويز الاجتماع، لمّا قد عرفنا أن حكم الضدّين أن لا يجتمعا وأن لا يصحّ وصفهما بجواز الاجتماع. (مجم٢، ٧٥، ١١)

حكم الظن

- إنّ الظنّ له حكم يختصّ به في الوجه الذي يَحْسُن عليه ويَقْبُح، مخالف للوجه الذي له تحسن وتقبح الاعتقادات. ولذلك قد يحسن الظنّ عند الأمارة وإن كان مظنونه لا على ما ظنّه، كما قد يحسن إذا كان على ما ظنَّه؛ وليس كذلك الاعتقاد، لأنّ معتقده إذا لم يكن على ما اعتقده فهو جهل قبيح لا محالة؛ فلذلك فرّقنا بين الأمرين. ولذلك قد يقبح في الشاهد من أحدنا أن يعتقد في التجارات والعلاجات الشيء لا على طريق الظنّ، وإن حَسُن منه أن يظنّ على ما تقتضيه الأمارات. (مغ١٢، ٥٢٨، ١٥)

حكم الفاعل

- إنّ من حكم الفاعل أن يصحّ أن يفعل وأن يصحّ أن لا يفعل، ولكن في كلى الجانبين لا بدّ من أن تعتبر طريقة مخصوصة. فيقال: قد يصحّ أن يفعل بلا واسطة وبواسطة. وكذلك في أن لا يفعل يصحّ أن لا يفعل بلا واسطة، ويصحّ أن لا يفعل بواسطة. فإن كان مبتدأ صحّ منه فعله وأن لا يفعله لا بأن تكون هناك واسطة توجد أو لا توجد، وإن كان متولِّدًا يصحُّ منه فعله بأن يفعل له واسطة، وأن لا يفعله بأن لا يفعل الواسطة التي هي السبب. وبهذا يتميّز الفاعل من غيره. فلا يجب أن يجري الجميع مجرًى واحدًا، وحلّ ذلك محلّ الآلات في الأفعال لأن هذه الأفعال فيها ما يصحّ منّا فعله بلا آلة، وفيها ما لا يصحّ أن نفعله إلّا بآلة. ثم كانا سواء في إضافتهما إلينا وتعلّقهما بنا. وكذلك الحال في الأفعال على اختلاف أحوالها، ولسنا نقول إنّ من حقّه أن يصحّ أن نفعله وأن

نفعل ضدّه بدلًا منه، لأنّه قد يكون في مقدورات العباد ما لا ضدّ له ولا نقول: كان يصحّ أن نتركه بدلًا من أن نفعله، لأنّ التّرْك هو الضدّ وأمر زائد عليه. فما لا ضدّ له فلا تَرْك له. (مجم١، ٤٠٢، ٢٤)

حكم القبيح

- (حكم) القبيح على ضربين: أحدهما يكون قبيحًا بفاعله، والمراد بذلك أنّ ما له قبح يتعلّق بأحواله، ويصحّ أن لا يفعله عليه. ثم ينقسم: فمنه ما وجه القبح نفسه يتعلّق به، ومنه ما يتعلّق به أمر آخر يتبعه وجه القبح. فالأول كالعبث الذي يمكنه أن يوجده على وجه لا يكون عبثًا، وكأمر الغير بما لا يتمكّن منه إذا أمكنه أن يمكّنه منه، فيخرج من أن يكون قبيحًا. والثاني مثل الكذب، فإنّه يكون خبرًا بالفاعل، وكونه كذبًا يتبع كونه خبرًا، إلّا أنّه إذا كان خبرًا به جاز أن يقال: إنّه إنّما صار كذبًا به، وإن لم يكن كونه كذبًا مما يتعلّق باختياره مع تقدّم كونه خبرًا، لأنّ القصد واحد. وليس هناك قصدًا أن يصير بأحدهما خبرًا وبالآخر كذبًا. إلّا أنّه متى أمكنه أن يقصد به الإخبار عن زيد دون غيره، وقصد به إلى واحد ليس هو على ما أخبر عنه، صار كونه كذبًا كأنّه به من هذا الوجه. فيجب أن يكون كلا القسمين قبيحًا بفاعله، وإن افترقا في الوجه الذي ذكرناه. ولا يمتنع أن يكون الذمّ الذي يستحقّه على فعله، وحاله ما ذكرناه، أكثر من الذمّ الذي يستحقّه على القبيح الذي لا يكون قبيحًا، وهو موقوف في ذلك على الدلالة. والضرب الثاني، ما يكون قبيحًا ولا يتعلّق قبحه بالفاعل، كالجهل وغيره. وهذا القسم في أنّه يستحقّ عليه الذمّ، كالأوّل. لأنّه وإن لم يكن قبيحًا وباختياره، فإنّه يمكنه أن لا يُحدِثه، فلا يحصل على الوجه الذي يقبح عليه. فمتى أحدثه وحصل من حيث أحدثه على الوجه الذي يستحقّ الذمّ به، صار وجه القبح كأنّه معلّق به من حيث كان تابعًا للحدوث المتعلّق به. ولولا كونه تابعًا لما يتعلّق به، لم يستحقّ الذمّ به، كما لا يصحّ أن يستحقّ الذمّ بما لا تعلّق له به البتّة. كفعل غيره وكفعله في صفات نفسه. ومتى حصل فاعل القبيح ملجأ إليه ومحمولًا عليه ببعض وجوه الإلجاء، خرج من أن يستحقّ به سائر ما ذكرناه من الأحكام، وصار ذلك الفعل كأنّه فعل المُلجأ من حيث فعل ما أوجب وجوده لأجله ولم يصحّ العدول عنه. (مغ٨، ١٧١، ١١)

حكم الكافر

- حكم الكافر أن يعاقب دائمًا، فقد دلّ السمع على أنّه تعالى لا يغفر له، ويعرف ذلك من دين محمد، عليه السلام، ضرورة. (مخت، ٢٤٤، ١٠)

حكم الكراهة

- ثم الكلام في حكم الكراهة كالكلام في حكم الإرادة فيما قلنا من أنّها لا تتعلّق إلّا بالحدوث، ولا تكون كراهة لشيء أراده

على وجه من الوجوه فلا وجه لإعادته. (مجم١، ٣٠٠، ٢١)

حكم لعلة

- إنَّ كل شيء حصل له حكم لوقوعه على وجه، وجب له ذلك متى وقع على ذلك الوجه. ألا ترى أنَّ العلم لمّا كان علمًا لوقوعه على وجه، وجب كونه كذلك متى حصل الوجه الذي له كان علمًا؟ وكذلك القول فيما له يصير الخبر خبرًا. ولذلك قلنا إنَّ ما أوجب حكمًا لوقوعه على وجه، فهو بمنزلة ما استحقّ الحكم لعلّة في أنَّ حال حصول الحكم حال حصول الوجه الذي له حصل، كذلك إذا صحَّ عليه ذلك الحكم. وقد بيّنا من قبل أنَّ كون القول كذبًا يقتضي قُبحه، وإنْ كان راجعًا إلى جملة الحروف، وأنَّ ذلك لا يمتنع فيه، وإنْ كان القبح يتعلّق بكل جزء من أجزائه. (مغ٦/ ١، ١٢٣، ١٠)

حكم لوقوع على وجه

- إنَّ كل شيء حصل له حكم لوقوعه على وجه، وجب له ذلك متى وقع على ذلك الوجه. ألا ترى أنَّ العلم لمّا كان علمًا لوقوعه على وجه، وجب كونه كذلك متى حصل الوجه الذي له كان علمًا؟ وكذلك القول فيما له يصير الخبر خبرًا. ولذلك قلنا إنَّ ما أوجب حكمًا لوقوعه على وجه، فهو بمنزلة ما استحقّ الحكم لعلّة في أنَّ حال حصول الحكم حال حصول الوجه الذي له حصل، كذلك إذا صحَّ عليه ذلك الحكم. وقد بيّنا من قبل أنَّ كون القول كذبًا يقتضي قُبحه، وإنْ كان راجعًا إلى جملة الحروف، وأنَّ ذلك لا يمتنع فيه، وإنْ كان القبح يتعلّق بكل جزء من أجزائه. (مغ٦/ ١، ١٢٣، ٦)

حكم مريد وكاره

- أمّا حكم كونه مريدًا وكارهًا فظاهر لأنّ لأجل كونه مريدًا يصُحُّ اختصاص أفعاله بوقوعها على وجوه دون وجوه غيرها، وقد ثبت ذلك في الخطاب وقد ثبت في غير الخطاب من نحو الآلام والتعويض والإثابة والعقاب وغير ذلك، لأنّ كل هذا تتغيّر أحواله بالقصود. وأمّا في كونه كارهًا فلا حكم له يرجع إلى فعله إلّا ما يتعلّق بالنهي والتهديد، فلولا كونه كارهًا ما صحّ أن يكون ناهيًا ولا مهدِّدًا. (مجم١، ١٦٢، ٣)

حكم موجود

- أمّا حكم كونه موجودًا فهو ظهور أحكام الذوات لأنّه موقوف على الوجود، فما لم يكن موجودًا لا يثبت الصفات المقتضاة ولا يثبت الأحكام الراجعة إليها، فكأنّ الذات تكون معلومة قبل العلم بوجودها. وإنّما نعلم هذه الأحكام له عند الوجود، ولا يصُحُّ لولا الوجود، ولا فرق في هذا بين سائر الموجودات على ما سلف القول فيه. (مجم١، ١٥٩، ٢٧)

حكمة في التكليف

- قد ثبت أنّ العلم بأن في الفعل نفعًا يدعو إلى فعله، والعلم بأنّ فيه ضررًا يصرف عن فعله. ومتى لم يثبت هذا صارفًا وذاك داعيًا، لم يصحّ إثبات شيء من الدواعي والصوارف، لأنّ هذا الباب هو من آكدها. حتى أن العاقل إذا علم أو اعتقد المنفعة العظيمة صار مُلجأً إلى الفعل، ومتى عظمت المضرّة صار ملجأً إلى التَرْك، فيخرج عند ذلك من أن يكون مكلَّفًا لقوة هذه الدواعي. وإذا صحّ ما ذكرناه، وكان النفع اليسير يدعو إلى الفعل، وكذلك المنقطع المتنغِّص، فالنفع الدائم الذي لا يشوبه تنغيص أولى أن يكون داعيًا إلى الفعل، وكذلك حال المضرّة التي هي عقاب، أن العلم بها يدعو إلى الانصراف عمّا يستحقّ بها. فإذا صحّ ذلك، وجب في الحكمة إذا أراد تعالى تكليف العبد أن يفعل فيه هذه الدواعي أو يمكنه من فعلها. لأنّ ما يكون عنده أبعد من فعل القبيح أقرب إلى فعل الحسن الواجب، يجري مجرى نفس الواجب، والامتناع من القبيح في أنّه تعالى يجب أن يلزم المُكلَّف كما تلزم الواجبات في عقله. وهذا باب منفرد بنفسه، لا يجب أن يحمل على سائر الألطاف. فسواء ثبت في المعرفة أنّ المُكلَّف يختار عندها الواجب لا محالة أو الامتناع من القبيح، أو لم يثبت ذلك، فالحال لا تختلف. لأنّه لا يمتنع أن تثبت للعبد الأمورُ التي يكون معها أبعد من فعل القبيح ويفعله مع ذلك، والأمور التي يكون معها أقرب إلى فعل الواجب ولا يفعله مع ذلك. (مغ١٢، ٤٢٦، ١)

حكيم

- الذي نريده بقولنا في الله تعالى إنّه حكيم أحد شيئين. فإمّا أن يرجع إلى ذاته فيكون الغرض كونه عالمًا، على ما نفصّله في آخر الكتاب عند الكلام في الأسماء والصفات إن شاء الله. وإمّا أن يرجع إلى فعله فيكون الغرض أنّه تعالى لا يختار القبيح ولا بدّ من أن يفعل الواجب الذي التزمه بالتكليف. (معجم٢، ١٧٣، ٣)

حلال

- إنّ الحلال لَمّا كان رزقًا له لم يعتبر فيه أن يكون حاصلًا في يده على وجه يتمكّن من الانتفاع به، أو يكون غائبًا عنه على وجه يُمكِنه تحصيله والانتفاع به، بل المعلوم من حاله أنّه لو تعذّر عليه الانتفاع به أيضًا لغيبة عبده عنه، أو لأنّ في الناس من استولى عليه، لكان لا يمنعه ذلك من أن يكون رزقًا له. فإذا صحَّ ذلك، فلو كان الحرام كالحلال في هذا الباب لوجب أن يكون ما في أيدي الناس رزقًا لنا، كما لو تناولناه وتمكّنا من الانتفاع به يكون رزقًا لنا. وذلك يُبطل اختصاص الرزق ببعض دون بعض، وفساد ذلك ظاهر. (مغ١١، ٣٨، ٧)
- قد يوصف (الحسن) بأنّه حلال إذا كان التعريف بالقول، لأنّه لا يكاد يوصف

بالمباح العقليّ ذلك، وإنّما يوصف به الشرعيّ، وإذا وصف بأنّه مطلق فالمراد ما قلناه، لأنّه يفيد أنّه قد أطلق لفاعله أن يفعله ولا يفعله، ولم يتعلّق به حظر، وكذلك مطلق. وقد يوصف بأنّه جائز فعله، من حيث لا تتعلّق به تبعة؛ فأما إذا كان الحسن يختصّ بصفة زائدة، يستحقّ لكونه عليها المدح فقط، فلا بدّ من أن يوصف بأنّه مرغب فيه، وكان يجب في الأصل أن يستعمل ذلك في الشرعيّات، لأنّ فيها يظهر الترغيب من المرغب فيها، لكنّا استعملناه في العقليّات، وأنزلنا الأدلّة العقليّة منزلة السمعيّات، في هذه القضية. (مغ١٧، ٩٧، ١٧)

حلول

- إنّ حلول الشيء يتبع حدوثه بدلالة أنّ الشيء في حال بقائه لا يجوز أن يصير حالًا، وفي حال حدوثه يصحّ ذلك عليه. فلو كان تعالى حالًا لكان مُحدَثًا وهذا يكون بنا على أنّه لا يصُحُّ كونه حالًا أبدًا، وإلّا لزم قدم المحال. فإذا حلّ بعد أن لم يكن حالًا فذلك إنّما يصُحُّ في الحادث. (مجم١، ٢٠٣، ١٠)
- إنّ المجاورة من صفات الأجسام وإنّ الحلول من أحكام الأعراض، وأمّا الاتّفاق في المشيئة فعلى أي وجه قالوه اقتضى أن يكون المتّحد مريدًا، فيجب أن يكون هو الحيّ، ويرجع الاتّحاد إليه لا إلى غيره من الأقانيم. (مجم١، ٢٢٤، ١٢)

حمد لله

- معنى الحمد لله الشكر لله وكيف نشكره فعلمنا تعالى ذلك. قالوا الحمد لله خبر فإن كان حمد نفسه فلا فائدة لنا فيه وأن أمرنا بذلك فكان يجب أن يقول قولوا الحمد لله. وجوابنا عن ذلك أن المراد به الأمر بالشكر والتعليم لكي نشكره لكنه وإن حذف الأمر فقد دلّ عليه بقوله ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥)، لأنّه لا يليق بالله تعالى وإنّما يليق بالعباد. (تن، ٩، ٢)

حمل

- إنّ الإلجاء والحَمْل يُسْقط وجوب الواجب، ويُخرج فاعله من أن يستحقّ به المدح، على ما قدّمناه في باب الإلجاء، وإن كان قد يجوز أن يستغني عن هذه الشريطة، من حيث يسقط وجوبه أصلًا مع الإلجاء. (مغ١٤، ١٧٨، ١٤)

حمل الغائب على الشاهد

- إنَّ العالِم بقبح القبيح، المحتاج إليه، يجوز أنْ يفعله وأن لا يفعله، فلا يوجب كونه فاعلًا لكل ما هذه حاله. فقد صحَّ بهذه الجملة صحّة حمل الغائب على الشاهد، في أنّه تعالى لا يجوز أنْ يختار شيئًا من القبائح، على وجه من الوجوه ولا يجب أنْ يكون كونه عالمًا غنيًّا، من حيث لم يجب وجود القبيح من جهته، أنْ لا يدلّ على أنّه لا يختاره؛ لأنَّ الأدلّة قد تختلف: ففيها ما يدلّ على سبيل

الإيجاب، وفيها ما يدلّ على جهة الاختيار، وكل واحد منهما أصلٌ بنفسه، فلا وجه لحمله على غيره. (مغ٦/١، ٢٠٦، ١٤)

حي

- ثم يُنظر في صحة الفعل منه (الله) على وجه الإحكام والاتساق، فيحصل له العلم بكونه عالمًا، ثم ينظر في كونه قادرًا أو عالمًا، فيحصل له العلم بكونه حيًّا. (شرح، ٦٥، ١١)
- إنّا نرى في الشاهد ذاتين: إحدهما صحّ أن يقدر ويعلم كالواحد منّا، والآخر، لا يصحّ أن يقدر ويعلم كالجماد، فمن صحّ من ذلك فارق من لا يصحّ من الأمور، وليس ذلك الأمر إلّا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حيًّا، فإذا ثبت هذا في الشاهد، ثبت في الغائب، لأنّ طرق الدلالة لا تختلف شاهدًا وغائبًا. (شرح، ١٦١، ١١)
- إعلم أنّ هذه الصفة (حيّ) معلومة على طريق الجملة ضرورة في الشاهد، والدلالة يتناول تفصيلها بأن تكون صفته زائدة على كونه قادرًا. وتحديد هذه الصفة هو بما معه يصُحّ عند الاختصاص به كونه عالمًا وقادرًا. وإذا أثبتناه جلّ وعزّ حيًّا فذلك هو إثبات له على مثل هذه الصفة. وصارت هذه الصفة هي الأصل في صحّة هذه الصفات المتعاقبة المتضادّة على الجملة. كما أنّ لأجل التحيّز. يصُحّ كونه ساكنًا ومتحرّكًا ومجتمعًا ومفترقًا. وقد ذكر "أبو هاشم" أنّ الاستدلال على هذه الصفة هو بكونه قادرًا وعالمًا، وسوّى بين الشاهد والغائب في أن لا تمكن معرفة هذه الصفة إلّا بهاتين الصفتين. (مجم١، ١٢١، ٤)
- الذي اختاره الشيخ "أبو عبد الله" إنّ الاستدلال على أنّ أحدنا حيّ يمكن بكل صفة لا يصُحُّ لولا كونه حيًّا، وإن كانت الحال فيها مختلفة فبعضها أظهر من بعض وأقوى في وجه الدلالة، ولكن لا بدّ في ذلك من شرط. وهو أن لا يكون العلم بكونه حيًّا سابقًا للعلم بتلك الصفة. فإن أمكن أن يكون من صفة أحدنا ما هذا سبيله وإلّا استمرّت هذه القضية في القديم تعالى، فعلى هذه الجملة يصُحّ الاستدلال على أنّ أحدنا حيّ بكونه قادرًا وعالمًا ومريدًا وكارهًا ومدركًا وناظرًا ومشتهيًا ونافرًا، لأنّ العلم بكل ذلك قد يحصل وإن لم يعلم كونه حيًّا على التفصيل. وأمّا في القديم جلّ وعزّ فبعض هذه الصفات لا يتأتّى فيه، وما يتأتّى فيه ينقسم قسمين. أحدهما يصُحُّ العلم به قبل العلم بأنّه حيّ، فالاستدلال على كونه حيًّا به ممكن. وذلك نحو كونه قادرًا وعالمًا. والثاني لا يصُحُّ العلم به قبل العلم بأنّه حيٌّ نحو كونه مُدرِكًا، فإنّا إنّما نعلمه مدركًا إذا علمناه حيًّا. وإنّما نعلمه مريدًا بعد العلم بكونه حيًّا. (مجم١، ١٢١، ١٥)
- أمّا ما حكينا من أنّ "البغداديين" يعرفونه حيًّا من دون علمهم بكونه مدركًا فبعيدٌ أن نجعل ذلك دلالة على أنّ الاستدلال على كونه حيًّا بكونه مدركًا غير ممكن، لأنّ من

يقول بذلك لا يقصر العلم بكونه حيًّا على العلم بكونه مدركًا بل نقول: يصُحّ العلم به بغير ذلك من الصفات فلا نقدح في ذلك صحّة علمهم بكونه حيًّا من دون العلم بكونه مدركًا، بل يجب أن يكون الصحيح في المنع من ذلك ما بيّناه من الوجه المانع. (مجم١، ١٢٢، ٢٤)

- هو (الله) حي، لأنّ أحدنا متى خرج من أن يكون حيًّا استحال أن يعلم ويقدر، ومتى صار حيًّا صحّ ذلك فيه، وأحواله كلها على السلامة. فإذا كان الله تعالى عالمًا قادرًا فيجب أن يكون حيًّا لم يزل ولا يزال. (مخت، ١٨٠، ٢٠)

- إنّ وصف الحيّ بأنّه حيّ يفيد أنّه مختصٌّ بحال معها يصحّ أن يقدر ويعلم ويدرك؛ وبيّنا أنّ وصفه بذلك لا يفيد أنّ له حياة، وأنّ حَدَّ الحيّ بأنّه ممن يصحّ أن يعجز ويجهل لا يصحّ. وبيّنا القول في ذلك مشروحًا، فلا طائل في إعادته. فيجب أن يوصف تعالى بأنّه حيّ، من حيث حصل بالصفة التي لأجلها وُصف الواحدُ منّا بذلك. (مغ٥، ٢٢٩، ٣)

- إنّا إنما نعلم الحيّ منّا بالإدراك أو صحّة الفعل منه إذا علمنا دلالته على كونه قادرًا، وأنّ مَن ليس بحيّ لا يجوز أن يَقْدِر. وقد علمنا أنّ كونه مُدرِكًا يرجع إلى جملته. وكذلك صحَّة الفعل، فيجب أن تكون الجملة هي المختصّة بكونها حيّة قادرة دون شيء فيها؛ لأنّه لو جاز - والحال ما قلناه - أن يَثْبت الحيُّ شيئًا فيها لجاز في ذلك الشيء إذا عُلم صحَّة الفعل منه وكونه مدرِكًا وأَلِمًا أن يكون الحيّ القادر شيئًا فيه دونه. وكذلك القول في ذلك الشيء، وهذا يؤدّي إلى إثبات ما لا نهاية له. (مغ١١، ٣١٣، ٦)

- إنّا قد دللنا على أنّ كل محلّ ندرك به الحرارة والبرودة والألم يجب أن يكون فيه حياة، ودللنا على أنّ كل جزء فيه حياته، فيجب كونه من جملة الحيّ، وبيّنا أنّ الحيّ هو القادر المُدرِك، وأنّه - وإن كان أجزاء كثيرة - في حكم الشيء الواحد من حيث كان حيًّا واحدًا وقادرًا واحدًا. فذلك يبطل قوله: إنّ الجَسَد مَوَات؛ لأنّ هذه تفيد انتفاء الحسّ والإدراك، وإذا دللنا على ثبوتهما في أجزاء الجسد فقد بطل ما قاله. وإذا ثبت أنّ الروح من قَبيل النَفَس والريح، وأن ما اختصّ بهذه الصفة لا تحلّه الحياة وإن كان الحيّ بحياة يحتاج إلى كونه في البدن فقد بطل ما قاله: من أنّ الحيّ هو الروح. (مغ١١، ٣٣٤، ١٠)

- إنّ الحيّ هو الجسم والروح جميعًا: قد حكينا عن بشر بن المعتمر هذا القول. وعن هشام بن عمرو أنّه كان يجعل كل عَرَض لا يكون الإنسان إنسانًا إلّا بها من أحد قسمي الإنسان، وقد حكي عن بعضهم أنّ الروح هي الحياة. وعن بعضهم خلاف ذلك. وحكي عن أبي الهُذَيل - رحمه الله - في الحياة أنّها يجوز أن تكون عَرَضًا، ويجوز أن تكون جسمًا. (مغ١١، ٣٣٥، ٨)

- إعلم أنّ الذي يدخل في جملة الحيّ هو ما حَلَّه الحياة دون غيره. ولذلك قلنا: إنّ

الشَعَر والعظم والدم ليست من جملة الحيّ، من حيث عُلِم من حالها أنّ الحياة لا تحلُّها؛ وإنّما تعلم التفرقة بين ما تحلُّه الحياة وبين ما لا تحلُّه بالإدراك؛ لأنّ الحياة؛ إذا كان لا بدّ من أن تختصّ لجنسها بحكم تبيَّن به من غيرها من الأعراض، وكان لا حكم بفعل لها تُبيِّن به إلّا صحَة الإدراك بها، فيجب أن نحكم في كل محل صحّ أن ندرك به الحرارة والبرودة والألم أن فيه حياة، ونقضي على كل محلّ لا يتأتّى ذلك به أنّه لا حياة فيه، وإنّما جعلنا علامة وجود الحياة في المحلّ هذا دون سائر الإدراكات لأنّها تحتاج إلى بِنْية مخصوصة كالرؤية والسمع وإدراك الرائحة والطعم، فلا يمتنع في ذلك الإدراك إذا انتفى أن يقال: إنّما انتفى لانتفاء البنية لا لانتفاء الحياة، وليس كذلك إدراك الحرارة والألم؛ لأنّه لا يُحتاج فيهما إلّا إلى محلّ الحياة؛ فوجب لذلك أن يُحكم بثبوت الحياة عند صحَّتهما وبانتفائه عند انتفائهما. وإذا صحّ ذلك وعلمنا أنّ الروح هو النَفَس المتردّد وأنّه لا يُدرَك به كما لا يُدرَك بالشَعَر فيجب أن يحكم بأنّه لا حياة فيها على وجه من الوجوه، وإذا لم يكن فيه حياة لم يصحّ أن يعدّ من جملة الحيّ؛ كما لا يصحّ أن يعدّ من جملة الحيّ ما يلتزق بجسمه من الأجسام. (مغ١١، ٣٣٥، ١٣)

- إن كون القادر قادرًا، لمّا لم يقتضِ إلّا صحة الفعل، لم يكن الدالّ عليه، عقلًا، إلّا ذلك؛ ولمّا كان كونه حيًّا يصحّح كونه قادرًا وعالمًا ومُدرِكًا، إلى غير ذلك، لم يمتنع، في كل واحد من هذه الأحوال، أن يدلّ على كونه حيًّا. (مغ١٥، ١٥٦، ١)

حي قادر

- الذي يقوله شيوخنا في هذا الباب أنّ الحيّ القادر هو هذا الشخص المبنيّ هذه البِنْية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان، وهو الذي يتوجّه إليه الأمر والنهي والذمّ والمدح، وإن كان لا يكون حيًّا قادرًا إلّا لمعاني فيه، لكن ذلك لا يدخل تحت الحَدّ ولا يحصل من جملة الحيّ إلّا ما حلَّه الحياةُ دون غيره. وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - حاكيًا عن الشيخ أبي عليّ - رحمه الله - : إنّ العَظْم والشَعَر ليسا من جُمْلة الحَيّ؛ لأنّه لا يألم بقطعهما. وجوّز أبو هاشم - رحمه الله - أن يكون في بعض العَظْم حياة ويكون من جملة الإنسان ولذلك يجد الإنسان الخَدَر والضَرَس في سِنّه، ويزول عنه الوجه عند قلع الضِرْس، كذلك يجد الإنسان الوَهْى في العَظْم، ويقال: إنّ النِقرِس هو تصدُّع العَظْم. وأمّا الدم والروح فلا حياة فيهما عندهما جميعًا، وكذلك الشَعَر. وقال في البغداديّات: إن المتكلّمين يسمّون القادر الحيّ: الإنسان، ويلقّبون الكلام في ذلك بأنّه كلام في الإنسان، وإن كان الحيّ من البهائم ليس بإنسان، ومرادهم هو الحيّ، إنسانًا كان أو بهيمة. والمتفلسفون يسمّونه نَفْسًا، ويضعون الكلام في ذلك في

النفس، والعبارة تختلف دون المقصد. قال: والذي نقوله إنّ الحيّ هو هذا الشخص. وقال في غير موضع: إنّ الإنسان هو الأجزاء المبنيَّة، دون البِنْية والصورة. ولا يجري هذا الإسم عليه إلّا على ما كان من لحم ودم وإن لم يكن حَيًّا. وقد قال أبو عليّ - رحمه الله - : قد يقال: إنسان من طين. قال: ويبعد أن يوصف الصَنَم وإن كان على صورة الإنسان أنّه إنسان لمّا لم يكن لحمًا ودمًا. فلا بدّ مع كونه مبْنيًّا، من لحم ودم. (مغ١١، ٣١١، ١٢)

- وبعد، فإنّ الحيّ القادر هو الفعّال، وقد عرفنا أنّ الفعل لا يصحّ منّا إلّا باستعمال محلّ الفعل واستعمال الآلات؛ وذلك لا يصحّ إلّا والقادر جسم. ويبيّن ذلك أنّا نعلم من أنفسنا ما نختصّ به من كوننا مريدين ومعتقدين ضرورة، ولا نعلم الحياة ضرورة أصلًا، وما لا يُعلم باضطرار بألّا تعلم صفته باضطرار أولى. فلو كان الحيّ هو العَرَض لم يصحّ أن يعلم القاصد النيّة باضطرار البتّة. (مغ١١، ٣٣٧، ٢١)

حي لذاته

- إن قال (أحدهم): أتقولون إنّه عزّ وجلّ عالِم بعلم وقادِر بقدرة، على ما يحكى عن الكلّابية وهشام بن الحكم في العلم المُحْدَث؟ قيل له: لا، بل نقول هو عالم، قادر، حي، سميع، بصير، قديم لذاته، لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته يصحّ لأجله أن يستحقّ لهذه الصفات، ولو كان لا يعلم إلّا بعلم لكان محتاجًا في كونه عالمًا إلى ذلك كالواحد منّا، ولو لم يوجد إلّا بموجد لكان محتاجًا إلى فاعل، كالواحد منّا، وقد ثبت أنّه غني من جميع الوجوه ولا تجوز عليه الحاجة، ولهذا نقول: لم يزل عالمًا ولا يزال كذلك، ويعلم كل معلوم، ولو كان يعلم بعلم لكان قدر علومه كالواحد منّا، ولو كان يجوز عليه العلم لجاز عليه الجهل كالواحد منّا، كما لو جاز عليه الحدوث لجاز عليه العدم كالواحد منّا. وكل ذلك باطل. (مخت، ١٨٢، ٤)

حياة

- إذ قد عرفت أنّ الحياة من النعم، فالذي يدلّ على أنّها أوّل نعمة أنعم الله تعالى بها علينا، هو أنّ سائر المنافع يترتّب على الحياة، إمّا في وجودها، أو في صحة الانتفاع بها، فيجب أن تكول أوّل نعمة. (شرح، ٨٤، ١٤)
- إنّما نحيل وجود الحياة إلّا مع بنية مخصوصة لأمر يرجع إلى المجاورات التي تُوجد البنية معها، لا لأنّ التأليف يجب أن يقع على وجه مخصوص ليصحّ وجود الحياة معه، ولا لأنّ التأليف لا يصحّ وجوده إلّا مع مجاورات مخصوصة، بل يصحّ وجوده مع جميعها. وإن كان من حق الحياة ألّا توجد فيه إلّا وقد تجاورت الجواهر، ضربًا مخصوصًا من التجاور، وبُنيتْ بنية مخصوصة. (مغ٧، ٣٣، ١٦)
- إنّ الحيّ هو الجسم والروح جميعًا: قد

حكينا عن بشر بن المعتمر هذا القول. وعن هشام بن عمرو أنّه كان يجعل كل عَرَض لا يكون الإنسان إنسانًا إلّا بها من أحد قسمي الإنسان، وقد حكي عن بعضهم أنّ الروح هي الحياة، وعن بعضهم خلاف ذلك. وحكي عن أبي الهُذَيل - رحمه الله - في الحياة أنّها يجوز أن تكون عَرَضًا، ويجوز أن تكون جسمًا. (مغ١١، ٣٣٥، ١٢)

- إعلم أنّ الذي يدخل في جملة الحيّ هو ما حَلَّه الحياة دون غيره. ولذلك قلنا: إنّ الشَعَر والعظم والدم ليست من جملة الحيّ، من حيث عُلِم من حالها أنّ الحياة لا تحلُّها؛ وإنّما تعلم التفرقة بين ما تحلُّه الحياة وبين ما لا تحلُّه بالإدراك؛ لأنّ الحياة؛ إذا كان لا بدّ من أن تختصّ لجنسها بحكم تبيَّن به من غيرها من الأعراض، وكان لا حكم بفعل لها تُبيِّن به إلّا صحّة الإدراك بها، فيجب أن نحكم في كل محل صحّ أن ندرك به الحرارة والبرودة والألم أن فيه حياة، ونقضي على كل محلّ لا يتأتّى ذلك به أنّه لا حياة فيه، وإنّما جعلنا علامة وجود الحياة في المحلّ هذا دون سائر الإدراكات لأنّها تحتاج إلى بِنْية مخصوصة كالرؤية والسمع وإدراك الرائحة والطعم، فلا يمتنع في ذلك الإدراك إذا انتفى أن يقال: إنّما انتفى لانتفاء البنية لا لانتفاء الحياة، وليس كذلك إدراك الحرارة والألم؛ لأنّه لا يُحتاج فيهما إلّا إلى محلّ الحياة؛ فوجب لذلك أن يُحكم بثبوت الحياة عند صحّتهما وبانتفائه عند انتفائهما. وإذا صحّ ذلك وعلمنا أنّ الروح هو النَفَس المتردّد وأنّه لا يُدرَك به كما لا يُدرَك بالشَعَر فيجب أن يحكم بأنّه لا حياة فيها على وجه من الوجوه، وإذا لم يكن فيه حياة لم يصحّ أن يعدّ من جملة الحيّ؛ كما لا يصحّ أن يعدّ من جملة الحيّ ما يلتزق بجسمه من الأجسام. (مغ١١، ٣٣٥، ١٨)

- أمّا قول الشيخ أبي الهذيل - رحمه الله - في الحياة: إنّها يجوز أن تكون عَرَضًا، ويجوز أن تكون جسمًا، فالمراد عندنا أنّه ذهب إلى أن الحيّ لا يكون حيًّا إلّا بعَرَض يحلّه وبروح تحصل فيه، وسمّاهما جميعًا حياةً. ولهذا قال: إنّ الحياة يجوز أن تكون عَرَضًا، ويجوز أن تكون جسمًا، وهذا خلاف في عبارة؛ لأنّ الروح عبارة عن النَفَس المتردّد في مخارق الإنسان، ولذلك وصفها الله - تعالى - بالنفث والنفخ، وذلك من صفات الأجسام الدقيقة، وقد ثبت فيما هذا حاله أنّه لا يجوز أن يوجب لغيره حالًا؛ لأنّ المُجاور لا يختصّ بما جاوره اختصاص العِلَّة بالمعلول، ولأنّه لو أوجب كونه حيًّا لأوجبه لجنسه فكان غير الروح من الأجسام بمنزلة الروح في إيجابه كونه حيًّا؛ لأنّ الجواهر متماثلة، وبطلان ذلك يبيّن فساد من قال بهذا القول. فأمّا إذا جعل المُوجِب لكونه حيًّا العَرَض الحالّ وعبّر عن الروح بأنّها حياة من حيث لا يكون حيًّا إلّا معها فإنّما خالف في عبارة؛ لأنّ المعنى الذي قصده ممّا نقول به.

وإنّما وجب ما ذكرناه من جهة العبارة؛ لأنّ الحياة عبارة عن المعنى الذي به صار حيًّا، ولم يَصرْ حيًّا بالرُوح كما لم يصر حيًّا بالدم والبنية، وإن احتيج إليهما جميعًا. (مغ١١، ٣٣٨، ٥)

حيلولة

- أمّا الممنوع، فهو القادر إذا عَرَض ما لا يتأتّى منه الفعل، فلا يصحّ كونه ممنوعًا إلّا وهو قادر على نفس ما منع منه. وكذلك القول في الحيلولة والضدّ. (مغ٨، ١٦٨، ٣)

خ

خاص

- إعلم.. أنّ لفظة الخاص إذا أطلقت لم يتناول اللفظ الموضوع للعموم، وكذلك العام إذا أطلق لم يتناول ما وضع للخصوص، وقد بيّنا من قبل أنّهما تجريان في حقيقتهما مجرى المتنافيين، فلا يصحّ في الحقيقة أن يكون العام خاصًّا، ولا الخاص عامًّا، ولكن ذلك وإن كان لا يصحّ فقد ثبت أنّ المتكلِّم بلفظة العموم قد يريد بعض ما يتناوله دون بعض، على جهة الاتّساع، فيحلّ ذلك محل الخاص، فيقال: إنّه خاص في المعنى. وخاص في المراد، والفائدة من جهة الاصطلاح قد تطلق هذه الكلمة فيه؛ فيقال إنّ العموم خاص أو مخصوص، ويكون المعنى ما قدّمناه، فمن أراد به هذا الوجه فقد أصاب، ومن ظنّ أنّه في الحقيقة يصير خاصًّا فقد أبعد، لما قدّمناه، وكذلك القول في الخاص أنّه لا يمتنع في المتكلّم أن يريد به ما تناوله وغيره، فيحلّ محل اللفظ الموضوع للجميع؛ فيقال: هو عام يراد به المراد والفائدة، دون حقيقة اللفظ، على ما قدّمناه. (مغ١٧، ٢٥، ٤)
- إعلم.. أنّ العام إنّما يصير خاصًّا في المعنى بالقصد، فمتى قصد المُتكلِّم بذلك إلى أن يريد به بعض ما تناوله كان خاصًّا، كما إذا قصد به إلى كل ما تناوله كان عامًّا وقد بيّنا أن كونه خاصًّا وعامًّا في أنّهما وجهان يقع عليهما بمنزلة وجوه الأفعال، فإذا لم يصحّ في الفعل الواقع على وجهين أن يقع على أحدهما إلّا بقصد، على ما تقدّم القول فيه، فكذلك القول في كون اللفظ واقعًا على هذين الوجهين، فكذلك يكون المتكلِّم باللفظة مخصِّصًا لهما ومعمِّمًا، فلا بدّ فيما به يصير خاصًّا أن يكون من جهته، كما أنّ نفس اللفظة تكون من جهته، ولذلك توصف بالخصوص والعموم، في حال وقوعها، ولا توصف بذلك من قبل، والقول في لفظ الخاص إذا أراد به العموم في أنّ بهذه الإرادة يصير عمومًا كالقول فيما تقدّم، فإن كان المتكلِّم بالعموم قصد به الخصوص كان لم يدلّ على قصده، فالقول خاص، وهو في حكم المعمى إذا كان قوله خطابًا لغيره، وفقد الدلالة على مراده لا يخرج قوله من أن يكون عامًّا، على ما قدّمناه؛ وإن دلّ على مراده بضرب من الدلالة كان مظهرًا لمراده حكيمًا في قوله، وخطابه تعالى لا يقع على هذا الحدّ، لأنّه لا بدّ من أن يبيِّن مراده بضرب من الدلالة إذا أراد باللفظ العام الخصوص. (مغ١٧، ٢٧، ١١)

خاطر

- قد يدخل في اللطف النوافل، لا لأنّ عندها يختار الواجب لا محالة، لكن لأنّه يكون أقرب إلى ذلك، فتكون مقوّية

لدواعيه، ومسهِّلة سبيل الإقدام عليه، فلا يمتنع أن يقال فيما يرد من الخاطر: إنّه لطف، ويقال في هذا الوجه أيضًا إنّه لطف، لأنّهما ينبعثان من حيث ذكرنا اللطف الذي بيّناه أولًا. فلا تخرج الألطاف عن هذه الوجوه الثابتة فيه. وليس الغرض العبارات. فإذا ثبت من جهة المعنى أن حالها سواء، فقد ثبت ما أردناه. (متش٢، ٧٢٢، ١١)

- إنّ الداعي أو الخاطر ينبّهان المُكلّف على طريقة النظر، فتتعيّن عنده الأدلّة وتتفصل عنده من الشبه، فينظر فيها وإن لم يعلم الدليل دليلًا إلّا بعد وقوع العلم منه متولّدًا عن النظر. (مغ١٢، ١٦٤، ١٩)

- القول في الخاطر. فإذا فكّر العاقل ابتداء، فذلك الأمر المضامّ قد صاحب فكره، ووجده من نفسه بأكبر مما يجده بخبر غيره، فيجب أن يقوم مقامه. يبيِّن ذلك، أنّه إنّما يقوي الخوف عنده إذا ورد الداعي متى فكّر في هذه الأمور واشتدّ فكره فيها. فيجب إذا حصل منه ذلك، عند تفكّره في أحوال نفسه، أن يكون خائفًا. لأنّ الأمارة المعتمدة في هذا الباب في الحالتين قائمة. (مغ١٢، ٣٨٨، ١٠)

- إنّ الخاطر هو كلام يفهمه من يَرِد عليه، وسنبيّن ذلك من حاله. ولو كان ظنًّا واعتقادًا كما قاله شيخنا أبو علي، رحمه الله، لكان لا يمتنع أيضًا أن يقوم مقام دعاء الداعي. لأنّه يقتضي الخوف للأمارات المضامَّة له، لا بنفسه. فكيف لا يكون بمنزلة الخبر الواقع من الداعي؟ وقد قال شيخنا أبو هشام، رحمه الله: إنّ الخاطر مع ما ينضاف إليه من الأَمارات، أقوى من الخبر بانفراده. فإذا كان الخبر يقتضي التخويف، فبأن يقتضي الخاطر ذلك أولى. لكنّ دعاء الداعي مع ما ينبِّه عليه من جهات الخوف، التي يتبيّنها العاقل، أقوى لا محالة من الخاطر مع ما يقترن به. لكن كل ذلك لا يقدح في تساويهما في باب التخويف الواقع، ولا يمتنع أن تتفاوت أحوال الأمارات والأخبار وغيرهما فيما يحصل من الظنّ عندهما. لكنها أجمع لا تخرج من أن تكون أمارات تقتضي الظنّ وتتعلّق بها الأحكام. (مغ١٢، ٣٩٥، ١٢)

- الذي قاله شيخنا أبو علي، رحمه الله، في نقض المعرفة: إنّه ليس بكلام وإنّه اعتقاد. وذكر في مسألة له مفردة في الخاطر، أنّه ليس بكلام وأنّه ظنٌّ أو اعتقاد، لأنّه لو كان كلامًا لكان الله، سبحانه، مكلِّمًا لكل مُكلَّف؛ وقد ثبت أنّه خصّ بعض أنبيائه بأن كلّمه دون غيره. ويمكنه أن يقول: لو كان كلامًا، لوجب أن يدركه من ورد عليه على الحدّ الذي يُدرِك الكلام. ولو كان كذلك، لتبيّنه من نفسه وعرفه، ولحلّ ذلك في بابه محل خطاب الغير. وأوجب، ذلك أن يكون مُكلِّمًا بما يتضمّنه الخاطر، وإن لم يكن المكلِّم له العباد. وهذا في حكم المعجز، لخروجه عن العادة. ويمكنه أن يقول: إنّ الكلام متى لم يدرك، لم يصحّ التطرّق به إلى مقصد المتكلِّم، فلا يفهم به المراد، ويكون وجوده كعدمه؛ فكيف

يصحّ ورود الخاطر على وجه لا يدرك ولا يميّز من غيره؟ ويمكنه أن يقول: إنّ الغرض بالخاطر، لو كان كلامًا، حصول الظنّ لمن ورد عليه، فبأن يجعل نفس الخاطر هو الظنّ أولى، لأنّه الغرض والبغية، والقادر على الكلام قادر عليه. ويمكنه أن يقول: إنّ الواحد منّا في أكثر حالاته قد تخطر الأمور بباله إذا هو نظر وفكّر، وإن لم يكن هناك كلام، وذلك يبيّن أنه من أفعال القلوب. (مغ١٢، ٤٠١، ٤)

- إنّ الخاطر يستوي فيه كل عاقل بلغ حدّ التكليف، والكلام يحتاج إلى مواضعة متقدِّمة ومعرفة لها، وذلك يختصّ به بعض العقلاء، فيجب أن يكون من أفعال القادر، لأنّ كل عاقل يشعر بما يحدث في قلبه من اعتقاد أو ظنّ أو تصوّر للأمور التي يخافها أو يحذرها أو يرغب فيها. (مغ١٢، ٤٠٢، ٤)

- إعلم أنّ شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، قال في سائر كتبه: إنّه (الخاطر) كلام، إما أن يفعله الله تعالى أو يأمر بعض الملائكة بفعله، ولا يجوز أن يكون سواه؛ ولذلك أغنى دعاء الداعي وخطابه عنه؛ ولو كان غير كلام، لم ينب مَنَابُه. قال: ولأنّه يجري في بابه مجرى تخويف المخوف من سلوك طريق بأنّه لا ماء فيه، فيجب أن يكون كلامًا. وجعل هذين الوجهين كالدلالة على أنّ الواجب من قول أبي علي، رحمه الله: إنّه كلام، لأنّه قد استشهد بذلك في كتبه. وقال رحمه الله: ولا يجب إذا أثبتناه كلامًا أن يكون تعالى مُكلِّمًا لكل الخلق على الحدِّ الذي كلّم موسى، كما لا يجب إذا جعلنا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ (النساء: ١)، كلامًا وخطابًا لجميع المكلّفين، أن يكون مكلِّمًا لهم أجمع على حدّ ما كلّم موسى. وإنّما اختصّ موسى، صلى الله عليه؛ بذلك لأنّه تعالى كلّمه على وجه مخصوص لم يكلّم عليه غيره، ولأنّ في العقلاء من لا يرد عليه الخاطر أو يغني عنه دعاء الداعي أو يفكّره من ذي قبل. فلا يجب أن يكون تعالى مكلِّمًا للكل، سيّما وقد يجوز في الخاطر أن يكون من فعل بعض الملائكة، فلا يجب أن يكون تعالى مكلِّمًا له، على أنّ هذا الكلام لخفائه لا يقال في فاعله: إنّه مكلِّم لمن أورده عليه، كما لا يقال في وسوسة الشيطان: إنّه كلام لنا، وإنّه قد خاطبنا. (مغ١٢، ٤٠٢، ٢١)

- قال رحمه الله (أبو هاشم): لو كان (الخاطر) اعتقادًا، لكان المخطر بباله مضطرًّا إليه، والمتعالم من حاله خلاف ذلك؛ ولو كان ظنًّا، لحلّ محلّ الظنّ المتبدأ، لأنّه تعالى لا يجب أن يفعله فيه بأمارة؛ فكان ذلك ينبئ عن نقصه، وكان يجب أن لا يكون سببًا لوجوب النظر. وفي بطلان ذلك دلالة على أنّه من جنس الكلام، لكنه لالتباسه بالفكر من حيث ورد خفيًّا، وحصل بحيث يقارب محل الفكر اليقين، وصار كالتباس حديث الغشّ في بعض الأحوال بالنظر والفكر. فلذلك لا

يحسن أن نعلمه ضرورة، وإن كان لا بدّ من وروده عليه. (مغ١٢، ٤٠٣، ١٧)

- إعلم، أنّ المعتمد في ذلك أنّه لا بدّ من إثبات الخاطر معنى، لأنّه أمر حادث يختصّ من ورد عليه، ولا بدّ إذا كان معنى، من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح، لأنّ إثباته سوى هذين لا يصحّ. ولا يمكن أن يثبت من أفعال القلوب إلّا ظنًّا أو اعتقادًا، لأنّ ما عداهما لا لبس فيه من حيث صحّ أنّ من ورد عليه الخاطر خائف ظانّ لما يخاف منه، غير قاطع عليه، فلا يصحّ كونه علمًا. ولا مدخل للإرادة وغيرها من أفعال القلوب في هذا الباب. فأمّا النظر، فهو مما يجب عند الخاطر، فلا يلتبس بنفس الخاطر. وأفعال الجوارح تنقسم: فمنها ما لا يفيد من حيث تقع المواضعة عليه، ولا ما يجري مجراه. فلا مدخل في هذا الباب، لأنّ ما يوجب إثبات الخاطر يوجب كونه مفيدًا لأمور تَنَبّه عليها. ومنها ما يفيد لمواضعة أو غيرها، كالكلام والكتابة والإشارة. وقد علمنا أنّ الإشارة لا مدخل لها في هذا الباب لأنّها لا تفيد، بالاضطرار إلى قصد المشير، ويختلف حالها بحسب فاعلها ومن قصد بها؛ وذلك لا يتأتّى إلّا مع المشاهدة لها على الوجوه التي تقع عليها. فأمّا الكتابة، فإنّما تفيد بأن تشاهد صورتها، فتُعرف بها حال الكلام التي هي أمارة له. ومتى حدثت، لا يصحّ ذلك فيها ولم يعتدّ بها، وكان وجودها كعدمها. وإن كان ما يوجب صحّة كون الخاطر إشارة وكتابة، يوجب صحّة كونه كاملًا، لأنّه في باب الفائدة أبلغ منهما، ولأنّ الكتابة هي فرع عليه، فلا يفيد إلّا بتقدّمه وتقدّم المواضعة عليه. وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون الخاطر اعتقادًا، لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون من فعله تعالى أو من فعل نفس العبد؛ لأنّ الدلالة قد دلّت على أنّ القادر بقدرة لا يصحّ أن يفعل الاعتقاد في قلب غيره. ولا يمكن أن يكون من فعله تعالى، لأنّه إن لم يكن معتقده على ما هو به فيجب كونه قبيحًا؛ وقد ثبت أنّه تعالى لا يفعل القبيح، وإن كان معتقَده على ما هو به. فيجب كونه عِلمًا، لأنّه قد صحّ أنّ الاعتقاد إذا وقع من فعل العالِم بالمعتقد يجب كونه علمًا؛ ولو كان علمًا، لوجب أن يعلم به ما يقتضيه وقد علمنا أنّ المخطَر بباله ليس حاله فيما يرد عليه حال القاطع العالم، فبطل كونه اعتقادًا من فعله تعالى. ولا يجوز أن يكون اعتقادًا من فعل نفس العاقل، لأنّ ما يبتدئه العاقل من الاعتقاد أن يجري مجرى التبخيت. فلا يحصل لها حكم يلزم عنده النظر ويقع به الخوف، على حدّ ما ذكرنا في الخاطر. (مغ١٢، ٤٠٤، ٥)

- وبعد، فإنّ الخاطر من فعله تعالى؛ فكيف يصحّ أن نُثبت اعتقادًا من فعل المكلَّف، فهذا في نهاية البعد. ولا يجوز في الخاطر أن يكون ظنًّا، لأنّ الظنّ إذا ورد مبتدأً على القلب بلا أمارة لم يعتدّ به. فلا يخلو ما يفعله سبحانه من الظنّ على هذا القول

من أن يفعله عن أمارة أو يفعله مُفردًا عنها. فإن كان مُفردًا عن الأمارة، لم يكن له حكم، وصار كمن يظنّ الأمور على جهة الابتداء في أنّ ذلك ينبئ عن نقصه ولا يتعلّق بظنّه الأحكام التي من حقّها أن تتعلّق بالمظنون. وإن كان يفعل الظنّ عن أمارة، فمن حق الأمارة أن تؤثّر في الظنّ إذا كان الفاعل له من الأمارة أمارةً له. فأمّا من تستحيل عليه الأمارات، فغير جائز أن يفعل ظنًّا وللأمارة فيه تأثير، كما أنّ النظر يؤثّر في الاعتقاد إذا كان الناظر هو العالِم، والأمارة تؤثّر في المراد إذا كان الفاعل له هو المريد. ولذلك لو وُجِدت الأمارة، وفعلنا الظنّ من غير أن نعملها على الوجه الذي هي أمارة عليه، لم يؤثّر في الظنّ. فكيف يصحّ أن يقال: إنّه من فعله تعالى، وتؤثّر هذه الأمارات فيه. (مغ١٢، ٤٠٦، ٤)

- إعلم، أنّ من حق الخاطر أن لا يَحسُن وروده إلّا أن يتضمّن شروطًا، منها أن يفيد الوجه الذي له يحسن إيجاب النظر والمعارف، ومنها أن يتضمّن ذكر وجوب المعرفة التي لأجل وجوبها وجبت سائر المعارف، ومنها أن يتضمّن الوجه الذي له يخاف من ذلك بأن يذكر الأمارات التي تقتضي الخوف، ومنها أن يتضمّن ترتيب النظر على الوجه الذي يلزم المُكلَّف. فهذه الوجوه لا بدّ منها عندنا ليَحْسُن ورود الخاطر من قبل الحكيم، وما عدا ذلك من الشرائط لا مُعتبر به. (مغ١٢، ٤١٤، ٣)

- إنّ العقليّات قد نُصِب في العقل الدلالة على وجه وجوبها وكذلك الشرعيّات، ومكّن المكلّف من معرفة ذلك، فقد عرف بهذه الوجوه. وليس كذلك حال من يرد الخاطر عليه، لأنّه قبل معرفة الله لا يصحّ أن يستدلّ فيعرف ما له يجب النظر والمعرفة، وإنّما يتنبَّه على ذلك بأن يلقى ذلك إليه. (مغ١٢، ٤٢٩، ١٠)

- إنّ الشيخ أبا علي، رحمه الله، قد ذكر في الخاطر أنّه يرد عليه بأن يقول: قد عرفت بتغيّر الأحوال عليك أنّك في حكم المُحتاج إلى مدبّر وصانع، فانظر في معرفته فإنّك لا تأمن من أن لم تعرفه أن تزيل ما بك من نعمة. (مغ١٢، ٤٢٩، ٢٠)

- إنّ الخاطر لا بدّ من أن يبيّن وجوب النظر على الترتيب الذي يجب عليه. فكما لا يجوز أن يبيّن وجوب ذلك ولا يذكر ما عنده يجب وما له يجب أو يحسن إيجابه، فكذلك لا بدّ من أن يبيّن جملة النظر الذي يلزمه حالًا بعد حال، لأنّه يقبح إيجاب أوائله ولمّا تجب أواخره، ولأنّه لا يعرّف المُكلَّف في ماذا ينظر حالًا بعد حال، وما المتقدّم في ذلك وما المتأخّر. فإذا لم يبيّن ذلك كان موجبًا له من وجه لا يجب لأجله فيقبح إيجابه عليه، على ما تقدّم القول فيه. (مغ١٢، ٤٣٣، ١٦)

- قد بيّنا أنّ الأكثر في قول شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، أنّه لا يجب أن ترتّب الأدلّة التي ينظر فيها، لأنّ من كمال عقله أن يعلم أنّ معرفة الصانع إنّما تكون بأن ينظر في الأفعال فيعرف كيفية تعلّقها

بالفاعل، ويعلم أنّ هذه الأجسام أو الأعراض إذا كانت مُحدَثة فلها فاعل، فينظر في هذا الطريق ويعلم أنّه لا يجب أن ينظر في الحساب لكي يعرف أنّ له صانعًا. فهذا إذا كان معلومًا له بالتجربة، على ما بيّناه، فورود الخاطر به لا يحتاج إليه. وربمّا مرّ في كلامه أنّه يحتاج إلى ذكر ذلك ليقف على ما ينظر فيه حالًا بعد حال. وهذا هو الأكثر في كلام شيخنا أبي علي، رحمه الله، وإن كان قد قال في بعض كلامه مثل ما حكيناه أولًا عن أبي هاشم، رحمه الله. والصحيح أنّ الخاطر ينبّهه على الأدلّة التي ينظر فيها حالًا بعد حال إن لم تكن المعرفة بذلك تقدّمت. ويبعد أن تكون متقدّمة فيمن كمل عقله أولًا، لأنّ ذلك إنّما يَعرف بمجالسته العلماء فيسمع ذلك منهم، ويورد الخاطر منبّهًا على ذلك أو بإيراد الداعي والمخوّف. وإن كان لا يمتنع أن تطول بالعاقل الفكرة في أحوال نفسه، فتنتهي معرفته إلى أن يعرف كيفية النظر حالًا بعد حال، ويقوى في ظنّه أنّ ذلك هو الواجب عليه في النظر، ويتقرّر في نفسه هذا الترتيب فيستغني إذ ذاك عن الداعي والخاطر، فأمّا إذا لم تحصل هذه الصفة للمُكلَّف، فما ذكرناه من ورود الخاطر والداعي لا بدّ منه لأنّه يؤدّي إلى أن يكون قادرًا بوجوب أشياء لا يعرف المُكلّف كيف يؤدّيها. فلا بدّ من أن تُرتّب له الأدلّة التي ينظر فيها حالًا بعد حال، على ما بيّنا. (مغ١٢، ٤٣٤، ١٠)

- لا بدّ في أول ورود الخاطر من أن ينبّهه على ترتيب النظر في الأدلّة المرتّبة، إمّا على جملة أو تفصيل، فإن كان المعلوم أنّه لا يرد عليه بيان تفصيل ذلك فيما بعد، فورود التفصيل واجب، وإن كان المعلوم أن ذلك يرد عليه؛ فورود الجملة كافٍ في هذا الباب. والتفصيل من بعد قد يرد عليه بخواطر تحدث من فعل الله، تعالى، وقد يرد عليه بتعريف سائر الناس، وكل واحد من الأمرين يقوم مقام الآخر، على ما بيّناه. (مغ١٢، ٤٣٥، ٣)
- إنّ ما عليه المُكلّف من شهوة القبح ومحبة اتّباع ما يهواه، يخرجه من أن يكون ملجأ إلى ما نبّهه الخاطر عليه. وهذا بيّن من حالنا، إذا ورد علينا دعاء الداعي في المعارف وغيرها، لأنّ الخاطر لا يكون آكد حالًا من الداعي، والداعي إلى المعرفة المخوِّف من ترك النظر لا يكون أعظم حالًا من الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر مع الوعظ الشديد والتخويف العظيم. ومع ذلك فالمقدم على المنكر لا يبلغ حاله حال الملجأ، لما بيّناه من غلبة الشهوة ومحبة إيثار الهوى. فكذلك القول فيما بيّناه من الخاطر أنّ انفراده لا يوجب الإلجاء؛ فكيف يجعل من شرط صحّته، مقابلة خاطر آخر يرد بالضدّ مما ورد. (مغ١٢، ٤٣٥، ١٥)
- إنّ الخاطر إنّما اقتضى وجوب النظر بأن نبّه على أمارات الخوف من القبيح، وإنّ معرفته بأنّ عليه في القبيح مضرّة تدعو إلى مجانبته. (مغ١٢، ٤٣٩، ١٥)

خاطر أول

- إنّ الخاطر إنّما يُعتدُّ به إذا انضاف إليه من الأمارات ما يوجب خوفًا صحيحًا؛ وذلك متعذِّر في الخاطر الثاني، ومتأتٍّ في الخاطر الأوّل، فيجب أن لا يكون معارضًا له. وهذه الطريقة تسقط كل ما يسألون عنه في ترجيح الخاطر الثاني من نحو قولهم: إنّه يدعو إلى الرفاهة والدعة، وإلى الكفّ عن تحمّل المشقّة، وإلى ترك النظر الذي ربما جلب إلزام الواجبات التي لولا نظره لم تكن لتلزم. لأن ذلك أجمع إلى ما شاكله لا يخرج الخاطر الأول من أن يكون مشتملًا على الأمارات المقتضية للخوف، فلا مدخل للخاطر الثاني في أن تكون له أمارة؛ بل الحال فيهما على ما بيّناه، فيجب الاعتداد بالأول واطّراح الثاني. (مغ١٢، ٤٤١، ٥)
- أمّا شيخنا أبو علي، رحمه الله، فإنّ طريقته في دفع ذلك هو أنّ الخاطر الأوّل يدعو إلى النظر الذي يتطرّق به إلى المعارف وإلى زوال الشبه وانكشاف الأمور، والخاطر الثاني يدعو إلى التقليد والاستلام، والواجب أن لا يقبل منه. ويضرب رحمه الله لذلك أمثالًا واضحة نحو أن يُخوّف الرجلُ المدفوع إلى سلوك الطريق من سلوكه، بأن يُخبَر بأنّ فيه سبعًا، فإنّ الواجب عليه أن لا يتقدّم إلّا بعد مسألة وبحث؛ ثم يحثّه آخر فيقول: إفعل ما بدا لك من غير فحص؛ فالواجب المسألة والبحث واطّراح قول الثاني. وكذلك لو دُفع إلى تجارة فقال له قائل: إنّ الواجب أن تنظر فيما يُلتمس الربحُ، فبه من ضروب التجارات، وتسأل أهل البصر بذلك لتقدّم على بصيرة؛ وقال آخر: اتّجر فيما بدا لك من غير فكر ومسألة؛ أن الواجب عند العقلاء اطِّراح الثاني؛ فكذلك القول في الخاطرين. وربما مرّ في كلامه، رحمه الله، أن الخاطر الثاني إذا خوّفه من النظر، فليس يخرج هذا الرجل من أن يكون خائفًا من ترك النظر، وإن خاف من النظر أيضًا. فالواجب أن ينظر، فإنّ النظر قد عُرف أنّه طريق المعرفة دون تركه والكفّ عنه. (مغ١٢، ٤٤١، ١٤)

خاطر ثانٍ

- إنّ الخاطر إنّما يُعتدُّ به إذا انضاف إليه من الأمارات ما يوجب خوفًا صحيحًا؛ وذلك متعذِّر في الخاطر الثاني، ومتأتٍّ في الخاطر الأوّل، فيجب أن لا يكون معارضًا له. وهذه الطريقة تسقط كل ما يسألون عنه في ترجيح الخاطر الثاني من نحو قولهم: إنّه يدعو إلى الرفاهة والدعة، وإلى الكفّ عن تحمّل المشقّة، وإلى ترك النظر الذي ربما جلب إلزام الواجبات التي لولا نظره لم تكن لتلزم. لأن ذلك أجمع إلى ما شاكله لا يخرج الخاطر الأوّل من أن يكون مشتملًا على الأمارات المقتضية للخوف، فلا مدخل للخاطر الثاني في أن تكون له أمارة؛ بل الحال فيهما على ما بيّناه، فيجب الاعتداد بالأول واطّراح الثاني. (مغ١٢، ٤٤١، ٦)
- أمّا شيخنا أبو علي، رحمه الله، فإنّ

طريقته في دفع ذلك هو أنّ الخاطر الأوّل يدعو إلى النظر الذي يتطرّق به إلى المعارف وإلى زوال الشبه وانكشاف الأمور، والخاطر الثاني يدعو إلى التقليد والاستلام، والواجب أن لا يقبل منه. ويضرب رحمه الله لذلك أمثالًا واضحة نحو أن يُخوّف الرجلُ المدفوع إلى سلوك الطريق من سلوكه، بأن يُخبَر بأنّ فيه سبعًا، فإنّ الواجب عليه أن لا يتقدّم إلّا بعد مسألة وبحث؛ ثم يحثّه آخر فيقول: إفعل ما بدا لك من غير فحص؛ فالواجب المسألة والبحث واطّراح قول الثاني. وكذلك لو دُفع إلى تجارة فقال له قائل: إنّ الواجب أن تنظر فيما يُلتمس الربحُ فبه من ضروب التجارات، وتسأل أهل البصر بذلك لتقدّم على بصيرة؛ وقال آخر: اتّجر فيما بدا لك من غير فكرٍ ومسألة؛ أن الواجب عند العقلاء اطّراح الثاني؛ فكذلك القول في الخاطرين. وربما مرّ في كلامه، رحمه الله، أن الخاطر الثاني إذا خوّفه من النظر، فليس يخرج هذا الرجل من أن يكون خائفًا من ترك النظر، وإن خاف من النظر أيضًا. فالواجب أن ينظر، فإنّ النظر قد عُرف أنّه طريق المعرفة دون تركه والكفّ عنه. (مغ١٢، ٤٤١، ١٦)

خالق

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ﴾ (آل عمران: ٤٩) لا يجوز أن يكون عيسى خالقًا. وجوابنا أنّه من حيث اللغة كل من قدّر فعله ضربًا من التقدير يوصف بذلك وإن كان من حيث الشرع لا يطلق فيه بل يُقيّد، كما لا يقال إنّ فلانًا رب دون أن يُقيّد بذكر داره وعبده، فإن قيل أفكان يحيي الموتى كما أضافه الله تعالى إليه قيل له ليس كذلك لأنّه تعالى أضاف إليه خلق الطير من الطين ولم يضف إليه الأحياء، بل قال وأحيي الموتى بإذن الله، فأضافه إلى الله لما كان هو المحيي عند ادعائه النبوّة، وإنّما أضيف إليه من حيث كان هو السبب في ذلك. وجعل من معجزاته أيضًا أنّه ينبئهم بما يأكلون وما يدخرون في بيوتهم لأنّ مثل ذلك لا يعرفه الغائب إلّا من جهة الله تعالى. (تن، ٦٦، ١٨)
- إنّ قوله تعالى ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦) لا يدلُّ إلّا على أنّ المُقدَّر من هذه الأجسام والنعم من قبله، فلا وجه لا يراد ذلك. (تن، ٢٠١، ٢٠)
- متى قيل ما معنى قوله ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، كيف يصحّ ذلك ولا خالق سواه؟ وجوابنا أنّ ذلك من حيث اللغة، فوصف كل من تدبّر فعله وأتى به على وجه الصواب أنّه خالق وذلك مشهور في اللغة، فعلى هذا الوجه يصحّ ما ذكره تعالى، وإنّما منع أن يجري هذا الوصف إلّا على الله تعالى مطلقًا من حيث كل أفعال لا تكون إلّا مقدّرة على وجه الصواب، كما لا يقال مطلقًا في أحد سواه أنّه ربّ، وإن كان قد يقال في زيد أنّه ربّ داره وعبده، فمن حيث التعارف لا يوصف بذلك سواه. (تن، ٢٧٨، ٩)

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ (فاطر: ٣) أليس ذلك يدلّ على أن كل مُحْدَث مخلوق فالله خالقه لا خالق سواه، وذلك بخلاف قولكم لأنكم تقولون إنّه من فعل الشيء مقدَّرًا فهو خالقه وتستدلّون بقوله ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤). وجوابنا أنّه تعالى إنّما نفى خالقًا سواه ورازقًا لنا لأنّه قال هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض، ولا خالق بهذه الصفة إلّا هو، وقد بيّنّا من قبل أن إطلاق هذه اللفظة لا يصحّ إلّا في الله تعالى فلا وجه لإعادته. (تن، ٣٤٣، ١٢)

- قال الله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، وقال: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)، وقال ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ (فاطر: ٣)، وقال: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ﴾ (الرعد: ١٦)، فكيف يصحّ مع هذا أن تضيفوا أفعال العباد إليهم وتقولوا إنّها من جهتهم واقعة؟ قيل لهم: صدق الله جلّ وعزّ وأخطأتم في التأويل، لأنّه تعالى ثَبّت في العقول ما ذكرناه من الأدلّة وأوضح أنّ فاعل الظلم والكذب العالم بحالهما يستحقّ الذمّ والنقص فلا يجوز أن يتمدّح بما نصب منصب الذمّ لتناقض ذلك، وكيف يصحّ أن يتمدّح بقوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الأنعام: ١٠٢) ويريد بذلك أنّه خلق القبائح، وإنّما أراد تعالى بذلك أنّه الخالِق للإنسان وسائر النعم ليبعث الخلق بذلك على الشكر والطاعة، ويحتمل أن يريد بذلك أنّه المقدِّر للأشياء إمّا لأحوالها المعرّف فصل ما بين حسنها وقبيحها، فهو إذًا خالقها بمعنى التقدير وإن ارتكبها العباد مع النهي والزجر، وهذا ظاهر لأنّ القائل إذا قال: أكلت كل شيء، فالمراد المأكول دون غيره، فكذا قوله ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، المراد به المخلوقات دون غيرها، فلا مخلوق يوصف بذلك إلّا والله فاعله، لأن أفعال العباد لا توصف بذلك إلّا مع تقييد. (مخت، ٢١٤، ٧)

- نحن نذكر من أقوالهم (النصارى) ما يجب ذكره والذي اتّفقت الفرق الثلاثة عليه: إنّ الخالق الإله جوهر واحد ثلاثة أقانيم، وإنّ أحد هذه الأقانيم أب، والآخر إبن، والثالث روح القدس، وإنّ الإبن هو الكلمة، والروح هي الحياة، والأب هو القديم الحي المتكلّم. وإنّ هذه الأقانيم الثلاثة متّفقة في الجوهريّة مختلفة في الأقنوميّة. وأنّ ابن لم يزل مولودًا من الأب والأب والدًا للإبن ولم تزل الروح فائضة من الأب والإبن. وليس كون الإبن إبنًا للأب على جهة النسل، لكن كتولّد الكلمة من العقل وحرّ النار من النار وضياء الشمس من الشمس. واتّفقوا أن الابن اتّحد بالشخص الذي يسمّونه المسيح، وأن ذلك الشخص ظهر للناس وصُلِب وقُتِل. (مغ٥، ٨١، ٨)

- قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤) وقال ﴿وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ﴾

(العنكبوت: ١٧) ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ (المائدة: ١١٠) فلا بدّ من أن يكونوا قد أفادوا بذلكَ أمرًا معقولًا. ولا يخلو ذلك الأمر من وجوه: إما أن يفاد به أنّه مُختَرِع كقول المجبرة، أو يفاد به أنّه مختَرِع على صفة؛ كما قاله شيخنا أبو علي رحمه الله، وهو: أن يكون وقع من فاعله مقدّرًا، أو يراد به أنّه من فعل القديم تعالى، كما قاله بعض مشايخنا من البغداديين، أو يراد به أنّه إفكٌ وكذب، أو يفاد به أنّه معمول، أو يفاد به كونه مقدّرًا في الأديم فقط دون غيره، كما يفيد البَلَق اجتماع السواد والبياض في الفرس فقط. ولا يجوز أن يفيد كونه مُختَرَعًا؛ لأنّ الساهي ومن يفعل ما لا يخطر له على بال لا يكون مُختَرِعًا، ولا يُسمّى خالقًا، ولأنّ أهل اللغة وصفوا الإنسان بأنّه يخلق الأديم، وإن لم يصحّ منه اختراعه. وقال الشاعر: وَلأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْـ ضُ القَوْمِ يخلُقُ ثمَّ لا يَفْرِي. يريد يقدّر ثم لا يقطعَ. فإذا كان القطيع يتعلّق بالأديم، فيجب أن يكون الخلق متعلّقًا به أيضًا. ولا يجوز أن يراد به أنّه مُختَرَع من فعل الله، لأنّهم قد وصفوا الإنسان بأنّه يخلق الأديم وغير ذلك، ووصفوه بأنّه خالق، على ما قدّمناه؛ ولأنّ الإسم يوجد أولًا من الشاهد؛ إما فيما يعلمونه أو يعتقدونه، ثم يُجرى على الغائب. فلا يصحّ أن يقال: إنّ أفعاله سبحانه تخصّ بذلك على الحقيقة. واستعملوه في الشاهد مجازًا؛ لأنّهم قد علموا الأمور المقدّرة ووصفوا فاعلها بأنّه خالق، ووصفوها بأنّها مخلوقة، فيجب أن تكون أفعاله مبنيّة على ذلك، ولأنّه جلّ وعزّ قال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤) فلو كان هو الخالق فقط لما جاز أن يقول ذلك، كما لا يجوز أن يقول: فتبارك الله أحسن الآلهة. وهذا كما يقال: أرحم الراحمين، وأعدل العادلين، وأنعم المنعمين؛ من حيث كان غيره مستحقًّا لهذه التسمية. (مغ٧، ٢١٠، ٧)

- إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله جوّز أن يخلق الإنسان فعل غيره، ويوصف بأنّه خالق لفعل غيره، على ما ذكرناه في الأديم؛ لأنّه وإن كان من فعل الله سبحانه؛ فالمقدّر له يوصف بأنّه خالق له. وجوّز أن يوصف زيد وعمرو بأنّهما خلقا الأديم، إذا قدّراه، وقال: لا يوصف المعدوم بذلك وإن قدّره المقدّر، لأنّ التقدير إذا تعلّق بالموجود يسمّى خلقًا، وإذا تعلّق بالمعدوم لا يُسمّى بذلك. كما أنّ الإرادة متى تعلّقت بالمعدوم يصحّ أن يُسمّى عَدَمًا، ومتى تعلّقت بالموجود لم يسمّ بذلك. (مغ٧، ٢٢٠، ٤)

- قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنّما سُمّي الخالق خالقًا من حيث قَصَد بالفعل إلى بعض الأغراض. وقال: إنّ تسمية المخلوق توجد من معنى هو الخلق؛ والخلق والتقدير هما إرادتان، ولا يوصف الخلق بأنّه خلق إلّا والمخلوق موجودٌ، ومتى كان معدومًا لم يسمّ خلقًا، والتقدير لا يُسمّى خلقًا إلّا بشرط وجود المقدور،

ولا مخلوق إلّا مُحدَث، وقد يكون مُحدَثًا ليس بمخلوق، لأنّه يفيد صفة زائدة على حدوثه. (مغ٨، ١٦٢، ٨)

- بيّن شيخنا أبو علي رحمه الله أنّ قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠)، يجب أن يكون أعمّ من قوله ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢)، لأنّه يتناول المستقبل وهذا لا يتناوله، فيجب أن يكون أخصّ منه من حيث كان المعدوم غير مخلوق وإن كان مقدورًا، وكذلك فِعْل العباد غير مخلوق وإن كان مقدورًا، ويمكن أن يقال إنّ كونه خالقًا ينبئ عن تقدّم حال مع المقدور، وهو كونه قادرًا عليه، فما لم يثبت ذلك فيه يجب أن يكون داخلًا تحت العموم فيجب أن يدلّ أولًا على أنّ أفعال العباد مقدورة له تعالى حتى يتناوله العموم، ويمكن أن يُحمل ذلك على أنّ المراد به أنّه مقدِّر كل شيء ومدبِّره، ولا يمتنع عندنا كونه مقدِّرًا لأفعال العباد وإن لم تكن من فعله بأن يبيّن أحواله أو يقدر على إيجاده أو يعدمه. (مغ٨، ٣١١، ٣)

خبر

- إنّ الخبر لا يُعلَم بصيغته أنّه صدق أو كذب "حتى إذا علم حال المُخبِر صحّ أن نعلم ذلك" وعلمنا أنّ ما أخبر جلّ وعزّ عنه في القرآن لم يتقدّم لنا العلم بحال مُخبِره، فيجب أن لا يعلم أنّه صدق إلّا بعد العلم بحال المُخبِر وأنّه حكيم. والقول في الأمر والنهي كالقول في الخبر. (متش١، ١، ١٣)

- لا يصحّ أن يُعلَم أنّ الخَبَر صدق بنفسه، لأنّه إنّما يدلّ على حال غيره لا على حال نفسه. وإن علم أنّه صدق بخبر آخر لم يخل من أن يكون واردًا عن الله عزّ وجلّ أو عن غيره، ولا يجوز أن يرجع إلى خبر غيره. وخبرُه عزّ وجلّ إذا رُجع إليه ولَمّا عُلم حاله في الحكمة فكأنّه استدلّ على أنّه صادق في سائر أخباره، ومتى جُوِّز في سائر أخباره الكذب يجوز في هذا الخبر مثله، فلا يصحّ النقد به. ولذلك قلنا: إنّ المُجبِرة إذ جوّزت عليه عزّ وجلّ أن يفعل القبيح لا يمكنها المعرفة بصدقه عزّ وجلّ، لا من جهة العقل، ولا من جهة السمع. (متش١، ٢، ١٢)

- إعلم أنّ الخبر والدلالة والعلم بمنزلة سواء في أنها لا تؤثّر فيما تتعلّق به، وإنّما تتناوله على ما هو عليه. ولو أثّرت فيه لوجب إذا أخبرنا ودللنا وعلمنا عن القديم تعالى وأوصافه، أن نكون قد جعلناه على ما هو به بالخبر والدلالة والعلم! وكان يجب إذا كان فعلنا يقع لأجل علمه تعالى، ألا يكون لنا في ذلك صنع البتّة وأن يزول الذمّ والمدح. وكان لا يكون العلم بأن يوجب كون المعلوم بأولى من أن يكون المعلوم موجِبًا للعلم، لأنّه كما يجب أن يكون على ما يتناوله، فكذلك العلم بأن يكون علمًا لوقوع المعلوم على الحدّ الذي يتناوله. وهذا ظاهر الفساد. (متش١، ١٧١، ٢)

- إنّ الخبر يدلّ على أنّ المُخبِر عنه على ما

تعلّق به، لا أنّه بالخبر صار على ما هو به. (مغ٦/١، ١٠٥، ١٣)

- إنّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، ولا يصير على ما هو به لأجل العلم، لأنّ ذلك يؤدّي إلى أنّ المعلوم صار على ما هو به بالعلم، والعلم صار علمًا لكونه على ما هو به. وذلك يوجب تعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه على وجه يتناقض ويستحيل، فيجب أنْ يكون ما له صار خبرًا كونه مريدًا. وكذلك القول في الأمر، والخطاب، وغيرهما. (مغ٦/٢، ١٩، ١٠)

- إنّ شيخنا أبا علي رحمه الله كان يقول في الخبر، إنّه يصير خبرًا بإرادتين، وفي الأمر أنّه يصير كذلك سلب إرادات. وشيخنا أبو هاشم رحمه الله يقول: إنَّ الخبر يصير خبرًا بإرادة إحداثه خبرًا عما هو خَبر عنه. ويقول: إنَّ هذه الإرادة تُغني عن إرادة إحداثه. (مغ٦/٢، ٩٧، ١٢)

- إنّ الخبر له صورة ونظام، لأنّه جملة حروف يختلف نظامها وترتيبها، فالخبر عن المستقبل يستحيل كونه خبرًا عن الكائن وعن الماضي، ويفارق العلم الذي هو معنى واحد يتعلّق بالمعلوم على حدّ واحد. والعبارة تختلف عنه في الاستقبال والحال والماضي. وإن كانت حاله لا تختلف كما تختلف العبارة عن الوقت، وإن كان المعنى لا يختلف. (مغ٧، ٧٨، ١٣)

- أمّا الخبر، فقد قال، رحمه الله: لو اضطرّ تعالى العبد إليه، وقصد العبد إلى الإخْبار به، لم يكن مُخبِرًا، لأنّه لم يفعل الخبر. وقال، في موضع آخر: يكون مُخبِرًا. وكذلك قال في المُخاطِب غيره. (مغ٨، ٢٤١، ١٢)

- قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في الخبر: إنّه لا بدّ من أن يكون فاعله مُخبِرًا. فأمّا متى فعل مثل الخبر، فلا يجب أن يكون مُخبِرًا، نحو أن يقول زيد: إنّ عمرًا قال: إنّ خالدًا في البيت؛ فليس بمُخبِر عن خالد أنّه في البيت، وإنّما أخبر عن عمرو. وأنّه قال ذلك أنّه إنّما قصد إلى الحكاية دون نفس الخبر، وإن كان عمرو مُخبِرًا بذلك. وقد يجوز أن يكون عمرو كاذبًا بقوله: إنّ خالدًا في البيت؛ وزيد صادقًا بقوله: إنّ عمرًا قال: إنّ خالدًا في البيت. وقال رحمه الله: وإنّما يلزم المُجبِرة القول بأنّه مُخبِر بالخبَر، متى قصد به الإخبار. لأنّه إذا كان قادرًا على خلقه، على كل وجه يقع عليه، فيجب كونه قادرًا على إيجاده خبرًا. فعلى هذا الوجه، ألزمناهم أن يكون مُخبِرًا بخبرهم، صادقًا بصدقهم، كاذبًا بكذبهم، لا من حيث فعل ذلك فقط. (مغ٨، ٢٤١، ٢٠)

- إعلم، أنّا قد بيّنا من قبل، في الاعتقاد الواقع عن النظر، أنّ حكمه يخالف حكم الاعتقاد الذي نبتدئه من حيث يوجد بوجود النظر. فحكمه في حسن الإقدام عليه، حُكم سَببه. فإذا حَسُنَ منه النظر، فالواجب أن يَحسُن ما يقع منه ويتولّد عنه. وقد بيّنا أن الخبر لو صحّ أن يتولّد عن سبب، حاله فيه حال النظر، لوجب فيه

مثل ما قلناه في المعرفة، لأنّه كان يصير بمنزلة سَببه في الحُسن، وكان يفارق حاله حال الخبر الذي نبتدئه. لكن الأمر في الخبر بخلاف هذه الطريقة، فلم يجب أن يختلف حاله في قبح الإقدام عليه، إذا كان لا يعرفه صدقًا. وقد بيّنا أنّ ما يفعله المنتبه من نومه من الاعتقاد، لما تعلّق وجوده بتذكّر النظر، حلّ محل الاعتقاد الواقع عن النظر في أنّه يحسن الإقدام عليه. وبيّنا أنّ المُكلَّف يعلم، في الجملة، أنّ النظر إن أوجب اعتقادًا، فمن حقّه أن لا يكون جهلًا؛ لعلمه بأنّ ما أوجب الجهل يجب أن يقبح. فإذا عُلِم حُسْنُ النظر، بطل عنده أن يولِّد الجهل. (مغ١٢، ٢٩٤، ١٣)

- إنّ الخبر إذا كان صدقًا، يتعلّق بالشيء على ما هو به، لا أنّه يصير على ما هو به بالخبر. (مغ١٤، ١٩٠، ٨)

- إنّ الخبر الواقع من قِبَله تعالى، لو علمناه، ولا معجزَ، لدلّ كدلالة المُعجِز. لكنّه لا سبيل لنا إلى أن نعلمه إلّا إذا كان نفس الخبر مُعجزًا، أو يقترن به المعجز، فتعود الحال، في ذلك، إلى أنّه لا يجوز أن يدلّ، من قبله تعالَى على النبوّات، إلّا المُعجِزات. وإنّما كان كذلك، لأنّ الخبر، إذا وقع من أحدنا اضطررنا إلى مقاصده؛ فصحّ أن نعلمه، واقعًا من قِبَله ودالًّا على ما يدلُّ عليه، وإن لم يقترن به مُعجِز، كما يُعلم من تصرُّفه الواقع بحسب أحواله، أنّه فعله، وإن لم يقترن به معجز. وليس الخبر، إذا وقع من القديم تعالى، كذلك؛ لأنّا لا نعلم أنّه من قبله، كما (لا) نعلم في حركات الأجسام ذلك. فلا بدّ من أمر يقترن به نعلم به أنّه من قِبَله. وذلك الأمر لا بدّ من أن يكون مما لا يصحّ إلّا من جهته؛ لأنّه إن صحّ من غيره من الفاعلين، فالحال فيه كالحال في الكلام والحركات. ولا بدّ من أن يكون واقعًا لا بالعادة؛ لأنّ ما هذه حاله لا يُعلم أنّه فُعِل لأجل ما قارنه. ولا يكون كذلك إلّا وهو معجز على ما نقوله. فقد ثبت أن الخبر من قِبَله تعالى، إذا انفرَد، لا يدلُّ؛ حتى إذا قارنه المُعجِز دلّ. (مغ١٥، ١٥٠، ٨)

- إعلم أنّ الخبر هو كلام مخصوص. ومتى أجرى على غيره فعلى طريق المجاز؛ لأنّهم ربما أطلقوا، فيما أفاد فائدة الكلام، أنّه خبر. وعلى هذا الوجه قال الشاعر: تخبّرني العينانِ ما القلبُ كاتمٌ ولا جَنّ بالبغضاء والنظرِ الشزر، وقد يكثر ذلك في المخاطبة عند الإشارة والدلالة. وكل ذلك مجاز. وعلى هذا الوجه، قال العلماء باللغة في الخبر: إنّه الكلام الذي يصحّ فيه الصدق والكذب؛ لأنّ في أقسام الكلام، إذا خاطب به المخاطب لا يصحّ من المخاطب أن يقول فيه: صدقت أو كذبت، (كالأمر والنهي إلى غيرهما. ومتى أفرد الخبر صحّ من المخاطب أن يقول فيه: صدقت أو كذبت) فكل كلام كان هذا حاله انطلق اسم الخبر عليه. وقد بيّنوا أن موضع الفائدة هو الخبر، لا في مقدّمته، التي الخبر متعلِّق بها ومضاف إليها. وذلك

مما لا بدَّ منه؛ لأنّ الشخص والعين لا يصحّ معنى الخبر فيهما، وإنّما يصحّ في أحوالهما، وأحكامهما، وأفعالهما، وسائر ما يتّصل بهما. فإذا قال القائل: زيد ضاربٌ، فالخبر، وإن كان قد يطلق في جملته، فهو في الاسم الثاني، دون الإسم الأوّل الذي ذكره الذاكر تعريفًا ووصلة إلى إفادة المراد. (مغ١٥، ٣١٩، ٣)

- في بيان مالَهُ يكون الخبر خبرًا: إعلم أنّه لا يكفي في كونه خبرًا صيغةُ القول ونظامُه، ولا المواضعة المتقدِّمة؛ بل لا بدّ فيه من أن يكون المتكلِّم مريدًا للإخبار به عمّا هو خبر عنه؛ لأنّ جميع ما قدّمناه قد يحصل، ولا يكون خبرًا، إذا لم يكن مريدًا لما قلناه. ومتى حصل مريدًا صار خبرًا. فيجب أن يكون لأجله (يكون) خبرًا، وإن كان لا بدَّ مِن تقدّم المواضعة، أو ما يجري مجراها، كما لا بدّ من ظهور القول. وكما لا بدّ من وقوعه من قِبَل المريد؛ وكل ذلك شروط مصحّحةٌ لكونه خبرًا. (مغ١٥، ٣٢٣، ٢)

- إعلم أنّ الخبر هو الأصل في الكلام المفيد؛ لأنّ الفوائد الواقعة بالكلام أجمع لا بدّ من أن تكون راجعة إلى الخبر أو إلى معناه. لكنّه ربما تتأول الفائدة بصريح لفظه، فيكون خبرًا؛ وربما أفاد من جهة المعنى فلا يُسمّى خبرًا؛ والفائدة لا تختلف. (مغ١٥، ٣٢٥، ٦)

- قد علمنا أنّ بكونه خبرًا قد تعلّق بما هو خبر عنه. فلا يخلو من أن يكون على ما تناوله، أو ليس على ما تناوله. ومن حق الأوّل أن يكون صدقًا؛ ومن حق الثاني أن يكون كذبًا. فإذا استحال واسطة بين النفي والإثبات في مَخْبَره استحال خروجه من أن يكون صدقًا أو كذبًا. (مغ١٥، ٣٢٧، ٤)

- كلُّ خبر لا نأمن فاعله أن يكون فيه كاذبًا فهو قبيح منه، كما يقبح منه نفس الكذب؛ وأن يكون فيه نفع أو دفع ضرر عاجل أو آجل؛ لأنّه متى خلا من ذلك كان بعثًا. ومن حق العبث أن يكون قبيحًا، وألّا تكون فيه مضرّة، أو يؤدّي إلى مضرّة عظيمة؛ لأنه متى كان كذلك كان في حكم الظلم. فمتى خرج الصدق عن هذه الوجوه، فعلِمه فاعله صدقًا، وحصل له فيه بعض الأغراض، وزال عنه ما ذكرناه من المضرّة، فهو حسن؛ لأنّه يتضمّن انتفاء وجوه القبح عنه. ولا تختلف الحال بين أن يكون النفع، الذي فيه لفاعله أو لغيره؛ لأنّه قد يحسن، في العقل، الفعلُ إذا كان إحسانًا إلى الغير. ولا يختلف في ذلك قولٌ من فعلٍ. وعلى هذا الوجه، جعلنا إرشاد الضالّ أصلًا في هذا الباب، وهو من باب الخبر، والدعاء إلى الله تعالى، والتعليم إلى غير ذلك أصلًا، في مسائل، وهو في باب الخبر. (مغ١٥، ٣٢٩، ٨)

- إعلم أنّ الخبر، إذا كان الغرض به الإفادة فقد يحسن، وإن كانت الإفادة لا تحصل به بانفراده، حتى ينضاف غيره من الأخبار إليه؛ لأنّ ذلك لو لم يحسن لوجب ألّا يحسن التعاون على حمل الثقيل. فلمّا حسن ذلك، لأنّ الغرض لا يتمّ بأحدهما،

حسنت المعاونة ليتمّ الغرض. وكذلك القول في باب الأخبار. (مغ١٥، ٣٢٩، ٢٠)

- من حق الخبر، الذي هو طريق للعلم الضروريّ، أن يختصّ بصفتين: إحداهما: أن يكونوا مخبرين عمّا علموه باضطرار، فيحصل لهم مع المُخبَر عنه هذه الحال المخصوصة. والثانية: أن يبلغ عددهم أكثرَ من أربعة. فمتى اختصّ المخبرون بهذين الشرطين كان خبرهم طريقًا للمعرفة ويستمرّ. فلا يجوز أن يكون طريقًا لبعض السامعين، دون بعض من العقلاء. ولا يجوز أيضًا أن يكون خبر بعضهم طريقًا، دون خبر بعض، والعدد والصفة متّفقان. فهذا القَدْر هو الذي دلّ الدليل عليه من حال هذا الخبر. وما عدا ذلك، إذا لم يكن عليه دليل، فلا بدّ من التوقّف والتجويز، إلّا أنْ نعلم بالعادة، ما يمنع فيه التجويز. (مغ١٥، ٣٣٣، ٤)

- أمّا الخبر، الذي يُنظر فيه، ويُستدَلُّ عليه، فتُعرَف صحّة مُخْبِره؛ فليس يخرج من أقسام ثلاثة: أحدها: أن يكون واقعًا ممن نعلم أنّ الكذب لا يجوز عليه، ولا يختاره، نحو خبر الكتاب والسنّة. والثاني: أن يقترن به تصديق من نعلم أنّه لا يجوز الكذب عليه. فلاستناده إلى خبر من لا يجوز أن يكذب نعلم أنّه صدق، ونحو خبر الأمة لو خبّر من أخبر، صلّى الله عليه، أنّه لا يكذب. ولا فرقَ بين أن يقع منه التصديق بالقول أو يحصل منه ما يجري مجرى التصديق. . . . والقسم الثالث: أن تقترن بالخبر حالٌ لو كان كذبًا لم تقترن به، ولوقع على خلاف ذلك الوجه. فيجب أن نَعْلم أنّه صدق (لأنّه، إذا كان مقصودًا إليه - وعلمنا أنّه لو كان كذبًا لما كانت الحال هذه - فلا بدّ من أن نعلم أنّه صدق). (مغ١٥، ٣٣٨، ٢)

- إذا ثبت أنّا لا نجعل الخبر حجّةً ولا دلالةً، لكنّا نقول إنّ العلم الضروريّ يقع عنده بالعادة، فغير ممتنعٍ أن يقع، وإن لم تُعلم من قبل، (حالُ الخبر) وحال المخبرين. ولذلك لا يمتنع وقوع ذلك عنده، وإن جوّزنا ألّا يقع عند خبر مثلهم في العدد. (مغ١٥، ٣٤٥، ٣)

- إنّما قوى (الخبر) العلمَ لأنّه قد صار، بالعادة، طريقًا له، وتكرّر ذلك فيه، وصار مبنيًّا على الإدراك، فقويَ العلمُ لأجله، كما يقوّى العلم بالمدرَك بعد تقضّي الإدراك، لكونه مبنيًّا على الإدراك، وقد يقوى العلم بالنظر إذا تكرّر منه في أدلّة الشيء، لمّا كان لكل واحد منه مدخل في إيجاب العلم. فكذلك، لمّا كان كل واحد من الخبر، لو تأخّر لاقتضى العلم، لم يمتنع أن يقوّى به العلم. وكل ذلك لا يوجب أنّه طريق للعلم، كما قلناه في الإدراك. (مغ١٥، ٣٧٦، ٣)

- إنّ الخبر هو الذي يتعلّق بالمُخبَر على وجه يجوز أن يكون طريقًا له. (مغ١٥، ٤٠٢، ١١)

- إنّ الخبر يحصل له عند وجوده وجوه في تعلّقه بما يتعلّق به، فكما لو كان خبرًا عن الشيء الواحد لم يحتج إلى قصد واحد،

فكذلك إذا كان خبرًا عن أشياء كثيرة، لأنّه في الحالتين القصد يتناول نفس الخبر، ويقع به على بعض الوجوه، ولذلك يصحّ من المُخبِر أن يُخبِر عمّا لا نهاية له، كما (لا) يصحّ أن يخبر عن المتناهي. (مغ١٧، ١٨، ١٩)

- إنّ الخبر عن شيخنا "أبي علي" رحمه الله، يفتقر إلى إرادتين لا بدّ منهما، والأمر إلى ثلاث إرادات: إحداهما في الخبر إرادة إحداثه؛ والأخرى إرادة الإخبار به عمّا هو خبر عنه. وإحداها في الأمر إرادة إحداثه؛ والثانية إرادة إحداثه أمرًا لمن هو أمر له، والثالثة إرادة المأمور به. وعند شيخنا "أبي هاشم" رحمه الله، إرادة إحداثه خبرًا عمّا هو خبر عنه تغني عن إرادة إحداثه، فالذي لا بدّ منه في كونه خبرًا هو هذه الإرادة، وكذلك يقول في الأمر إنّ إرادة إحداثه أمرًا لمن هو أمر له تغني عن إرادة إحداثه فيكفي في كونه أمرًا هذه الإرادة، وإرادة المأمور به فقط. (مغ١٧، ٢٢، ٥)
- الخبر الذي لا يتضمّن طريقة التكليف لا بدّ من أن يعود على التكليف بضرب من ضروب المصلحة، نحو إخباره عن إهلاك من أهلك من عاد وثمود وغيرهما، وإخباره عمّا لحق الأنبياء عليهم السلام، وغير ذلك، لأنّه لا بدّ في ذلك من أن يكون صلاحًا في تكليف من تعبّده بقراءة القرآن وتأمّله. (مغ١٧، ٢٣، ١٣)
- أمّا الخبر الذي يجري مجرى التكليف فهو الخبر عن وجوب العبادات، لأنّه يحل محل الأمر ويزيد أو ينبئ عن قبح الأفعال فيحل محلّ النهي أو يزيد، فهذا لا بدّ فيه مما ذكرناه من الأمر والنهي. (مغ١٧، ٢٣، ١٨)
- إنّ الخبر إذا تعلّق بالتكليف فهو كالأمر في أنّ النسخ يجوز فيه على ما فُصّل في أصول الفقه. (مغ١٧، ٤٦، ١٩)
- ما يدلّ على وجوب الأفعال الشرعيّة من ضروب الأدلّة: قد يدلّ على ذلك ما يجري مجرى الخبر، وذلك نحو قوله جلّ وعزّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ (آل عمران: ٩٧). ونحو الإخبار بأنّه واجب، أو فرض، أو لازم، إلى سائر العبادات. (مغ١٧، ١٠٤، ٣)

خبر أربعة

- إعلم أنّا، إذا دللنا على أنّ بخبر أربعة لا يقع العلم، فقد تضمّن ذلك أنّه لا يقع بخبر الواحد والاثنين والثلاثة؛ لأنّه لا يجوز أن يقع بخبر واحد إذا كان بصفة، ولا يقع بخبر آحادهم بهذه الصفة، لما نستدلّ عليه من بعد، ولأنّ الآحاد قد دخل تحتهم الواحد. فلا بدّ، إن وقع العلم بخبر الواحد، إذا كان على صفة بالعادة، أن يقع بخبر ما زاد عليه، والصفة واحدة. (مغ١٥، ٣٦١، ٣)

خبر متولّد عن سبب

- إنّ الخبر لو تولّد عن سبب، ينفصل فيه ما يولّد الحَسَن من القبيح، والصدق من الكذب، لحلّ محلّ الاعتقاد في أنّه كان

يحسن من العبد أن يختاره باختيار سببه؛ وكان يحسن منه أيضًا، إذا وقف على طريقة صدق مخصوص، أن يفعله ابتداء. لكنّه في هذا الوجه مخالف للاعتقاد، لأنّه سببه إذا كان صدقًا، هو بعينه إذا كان كذبًا، ومتى كان غيره، فأحدهما لا ينفصل من الآخر بوجه يبيّن به. وليس كذلك الاعتقاد، لأنّا قد بيّنا أنّ ما يولّد العلم هو سبب مخصوص ينفصل من سائر النظر الذي لا يولّده، ومن النظر الذي يولّد خلافه، لو كان في النظر ما يولّد الجهل. فإذا صحّ ذلك، لم يجب في الخبر ما حكمنا به في الاعتقاد. (مغ١٢، ٢٥٢، ٩)

خبر الواحد

- خبر الواحد مما لا يقتضي العلم. (شرح، ٢٦٩، ١٤)

- كان شيوخُنا قد ذكروا (على) أنّ الخبر الواحد لا يقع به العلم، كما دلّوا على ذلك في الأربعة؛ لأنّ إبراهيم النظام، ومن تبعه، يقول بجواز وقوع العلم بخبر الواحد، ويعتلّ فيه بأمور وأفردوا القول في ذلك لهذه العلّة، ودلّوا عليه بمثل ما نذكره في الأربعة، وبأن خبر الواحد، لو أوجب العلم، لكان يجب أن يقع العلم بخبر كل واحد، على ما سنذكره، ولو كان كذلك لوجب أن يعلم من سمع خبر النبي صلى الله عليه وسلم، أنّه أسرى به إلى بيت المقدس وإلى السماء، وأنّه شاهد ما شاهده، باضطرار حتى لا يمكنه دفع ذلك؛ وقد علمنا أنّ من لم ينظر، فيعرف صدقه، قد يكون شاكًّا في خبره غير عالِم به، وهذا يبطل ما قالوه. (مغ١٥، ٣٦١، ٩)

- قد قال شيخنا "أبو علي"، رحمه الله: إنّ السامع، عند خبر الواحد يتصوّر ما يُخبر به، ويظنّه ظنًّا ضعيفًا، ثم لا يزال يقوى، حتى إذا كثر المخبِرون عُرِف. فالعادة بذلك جارية، كما أنّها جارية في باب العقل أنّه يتكامل، على حسب النشوء، ولا يحدث كرة واحدة. وكذلك القول في الحفظ لما يدرس، ومعرفة الصنائع. (مغ١٥، ٣٦٦، ٢٠)

- قد حُكي عن "النظّام" أنّه كان يجوّز وقوع العلم الضروري بخبر الواحد، إذا قارنه سبب؛ ويقول، في الجماعة إذا خبّرت، إن العلم قد لا يقع بخبرها، إذا لم يقترن بخبرها السبب. وربما جعل السبب كالشرط في وقوع العلم، وربما جعله مقتضيًا لأن يقع العلم. ومثّل ذلك بالمخبر الواحد عن موت من تقدّم لنا العلم بشدّة مرضه، وشاهدنا، عند خبره، الأمارات والآلات التي لا تصلح إلا للموتى. ويقول: كما أنّ هذه الأسباب تقوّي حال هذا الخبر الواحد، فقد يرد التواتر بأمرٍ، وهناك سبب يقوّي خلافه، فيمنع من وقوع العلم. (مغ١٥، ٣٩٢، ٤)

خبر واقع عن الجماعة

- إعلم أن هذا الخبر (الواقع عن الجماعة) الذي صحّ أن يستدلّ به يجب أن يكون جامعًا لشرائط ترجع كلها إلى شرط

واحد، وصفة واحدة، فأحد الشرائط أن تبلغ الجماعة في الكثرة مبلغًا لا يتّفق الكذب منها، فيما لا شبهة فيه ولا لبس؛ وأن يعلم أنّه ليس هناك ما يجمعها على الكذب، من تواطؤ أو ما يقوم مقامه؛ وأن يكون ما خبرت عنه لا يلتبس ولا يشتبه، فلا بدّ من اعتبار حالها، وحال المخبر، حتى يخرج الخبر مما يحصل فيه اللبس والشبهة، وتخرج الجماعة من أن تختصّ بأمر يجمعها يحل محل التواطؤ؛ وتبلغ في الكثرة المبلغ الذي لا يتّفق منها الكذب في الخبر الواحد. فعند ذلك يمكن أن يستدلّ بخبرها على صدقه وصحّته. وكل ذلك يعود إلى شرط واحد، وهو: أن يعلم من حالها أنّها مخبرة، ولا داعي لها إلى الكذب. وإذا علمناها مخبرة مع زوال الدواعي علمناها صادقة، لأنّ ذلك لا يعلم إلّا بالوجوه التي ذكرناها. (مغ١٦، ١٠، ٨)

خبر يقع العلم عنده

- إنّ العادة في الخبر الذي يقع العلم عنده، يجب أن تتّفق ولا تختلف إذا اشترك المخبرون في القَدْر والصفة. يدلّ على ذلك أنّه لو لم يجب أن تتّفق العادة في ذلك - وجاز أن يقع العلم بخبر عدد واحد دون آخر، (أن) يُخبِر عدد دون عدد منهم، مع اشتراكهم في أنّهم مضطرّون إلى ما خبّروا عنه - لوجب أن يجوز، فيمن سمع من الأخبار ما سمعنا وخالط كمخالطتنا، ألّا يكون عالمًا لصحّة الأخبار التي علمنا، نحن، صحّتها. ولو جوّزنا نحن ذلك لجوّزنا فيمن خبرنا مع المخالطة، أنّه لا يعرف أنّ في الدنيا مكّة، وخراسان، والصين، أن يكون صادقًا. وقد علمنا أنّا لا نجوّز ذلك، وأنّا نعلم فيمن خبرنا بذلك عن نفسه - وحاله ما ذكرناه - أنّه كاذب. وهذا يبيّن أنّ العادة فيه متّفقة؛ لأنّه ليس إلّا هذا القول، أو القول بأنّها مختلفة، واختلافها يؤدّي إلى ما ذكرناه. (مغ١٥، ٣٦٨، ٢)

خَتْم

- قالوا: فقد قال تعالى ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ﴾ (البقرة: ٧)، وهذا يدلّ على أنّه قد منعهم من الإيمان ومذهبكم بخلافه وكيف تأويل الآية. وجوابنا أنّ للعلماء في ذلك جوابين، أحدهما أنه تعالى شبّه حالهم بحال الممنوع الذي على بصره غشاوة من حيث أزاح كل عللهم فلم يقبلوا كما قد تعيّن للواحد الحق فتوضحه، فإذا لم يقبل صحّ أن تقول إنه حمار قد طبع الله على قلبه، وربما تقول إنّه ميت، وقد قال تعالى للرسول ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ (النمل: ٨٠) وكانوا أحياء فلما لم يقبلوا شبههم بالموتى وهو كقول الشاعر:

لقد أسمعت لو ناديت حيًا
ولكن لا حياة لمن تنادي

ويبيّن ذلك أنّه تعالى ذمّهم، ولو كان هو المانع لهم لما ذمّهم، وأنّه ذكر في جملة

ذلك الغشاوة على سمعهم وبصرهم، وذلك لو كان ثابتًا لم يؤثّر في كونهم عقلاء مكلّفين. والجواب الثاني أنّ الختم علامة يفعلها تعالى في قلبهم لتعرف الملائكة كفرهم، وأنّهم لا يؤمنون فتجتمع على ذمّهم ويكون ذلك لطفًا لهم ولطفًا لمن يعرف ذلك من الكفّار أو يظنّه فيكون أقرب إلى أن يقلع عن الكفر. (تن، ١٤، ١٤)

- ربّما قيل في قوله تعالى ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: ١٥٥)، إنّ ظاهره يدلّ على أنّه منعهم من الإيمان. وجوابنا أنّ المراد بالطبع والختم قد فسّرناه وأنّه علامة، وليس بمنع، ولذلك قال تعالى ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: ١٥٥)، ولو كان منعًا فمنع القليل كما يمنع الكثير. (تن، ١٠٨، ٦)
- إنّ الختم في اللغة لا يعقل منه القدرة على الكفر، ولا الكفر، وإنّما يستعمل في العلامة الحاصلة بنقش الخاتَم وما شاكلها، وإن كان قد يراد به انتهاء الشيء، وقد يراد به الحكم عليه بأنّه لا ينتفع بما سمعه، كما يقال فيمن نظر كثيرًا وبيّن له طويلًا: ختمت عليك أنّك لا تفهم.. إلى ما يشاكله، وحقيقته ما ذكرناه أولًا ... ويجب أن يحمل على أنّ المراد به أنّه علَّم على قلوبهم بعلامةٍ تَعرِف بها الملائكة أنّهم من أهل "الذمّ"، كما كتب في قلوب المؤمنين الإيمان؛ لكي تعلم الملائكة أنّهم من أهل المدح وعرَّفنا أنّ ذلك لطف، لأنّ أحدنا إذا علم مع عظم حال الملائكة عنده، أنّه إن أقدم على المعاصي ذمّوه فيما بينهم وفضحوه بكثرة اللوم، كان إلى أن ينصرف عن المعصية أقرب. (متش١، ٥١، ١٤)
- على أنّ المراد: ما يقوله بعض شيوخنا رحمهم الله، من أنّ المراد به (الختم) العقوبة؛ لأنّه خصّهم بضرب من العقوبة، من حيث كفروا ودانوا بالكفر فبيّن أنّه تعالى يعاقبهم على ذلك في الدنيا بالذمّ والتوبيخ وإظهار ذلك، وسمّاه ختمًا، ثم لهم في الآخرة عذاب عظيم. (متش١، ٥٤، ٥)
- لو احتمل الختم أن يكون مُفيدًا "للمنع"، ولما ذكرنا، لوجب صرفه إلى ما قلناه من حيث ثبت بالعقل أنّه تعالى لا يجوز أن يأمر بالإيمان ويرغب فيه ويَعِد عليه ويزجر عن خلافه، ويمنع مع ذلك منه، ولا يجوز ذلك عليه وهو يقول: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الإنشقاق: ٢٠) ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا﴾ (الإسراء: ٩٤). وكل ذلك يوجب صحّة ما قلناه. (متش١، ٥٤، ٦)

خذلان

- أمّا الخذلان: فهو كل فعل حرمه الظفر بما يتبعه وينفعه مما يؤثّر في قلب عدوّه. فقد يكون الكافر مخذولًا بالحجّة؛ لأنه لا حجّة له. وقد تكون معاصيه خذلانًا، من حيث يستحقّ بها الاستخفاف والنكار. وما يُغلب عنده يوصف بذلك أيضًا: من إلقاء الرعب في قلبه، وإخطار الخوف بباله، إلى ما شاكل ذلك. (متش٢، ٧٢٦، ١٨)
- الأظهر في الخذلان: أنّه أجمع عقوبة.

(متش٢، ٧٢٧، ٣)

- أمّا الخذلان فالأقرب في جميعه أن يجري مجرى العقاب، لأنّه لا يكون إلّا مضار واقعة بمن فسق وعصى - من ذمّ واستخفاف، أو أمر بذلك - أو ترك للمعونة فيما يكون في باب الدين، أو ظفر عليه في باب الجهاد، إلى غير ذلك. (مغ١٣، ١١٢، ١٠)

خصوص

- المعبّر بلفظة العموم لا يكون قوله عامًّا إلّا بأن يُقصد ما وُضِع له، فبالقصد الذي ذكرناه ما يتعلّق بجميع ما وضع له، لا لصيغته فقط؛ يُبيِّن ذلك أنّه لو تكلّم به وهو لا يعرف المواضعة ولا قصد الطريقة التي وضعوا اللفظة لها لم يكن مفيدًا ولا عامًّا، ويحل ذلك محل أن يتكلّم المتكلّم بذلك قبل وقوع المواضعة عليه. وقد علمنا أنّ الكلام لا يفيد، ولمّا وقعت المواضعة فكذلك لا يفيد ممن لا يقصد طريقة المواضعة. يبيّن ذلك أنّ الموضوع للعموم قد علمنا أنّه يصحّ أن يفيد به الخصوص، كما يصحّ أن يفيد به العموم، والصفة واحدة، فلو كان لصورته مع تقدّم المواضعة يكون عبارة عن جميع ما تناوله لوجب ذلك فيه وإن قصد بها الخصوص، وبطلان ذلك يبيِّن أنّه يصير عامًّا فيما وُضِع له بالقصد دون الصيغة. (مغ١٧، ١٤، ١١)

خطأ

- قد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض الفصوص: إنَّ الأصل في الخطأ هو أنّه لم يقع ما قُصِد إليه من الفعل على ما قُصِد إليه. كقولهم: أخطأ الهدف. (مغ٦/١، ٢٩، ١٨)

- يوصف القبيح بأنّه معصية؛ وقد كان في الأصل في هذه اللفظة لا يقتضي قبحه، وإنّما يوجب أنّ كارهًا كرهه، لكن في التعارف استعمل فيما هو معصية لله، وعلم أنّه لا يكره إلّا القبيح، فصار بالإطلاق متعارفًا فيه، ويوصف بأنّه خطأ، لا من جهة اللغة، لأنهم لا يستعملون ذلك في طريقة القصد الذي هو يقتضي العمد، لكن من جهة التعارف، تشبيهًا بمن أخطأ قصده فقيل في القبيح إنّه خطأ، على هذا الحدّ. (مغ١٧، ٩٦، ١٠)

خطاب

- إعلم أنّ الخطاب على ضربين: أحدهما يدلّ على ما لولا الخطاب لما صحّ أن يُعلم بالعقل، والآخر يدلّ على ما لولاه لأمكن أن يعرف بأدلّة العقول. ثم ينقسم ذلك، ففيه ما لولا الخطاب لأمكن أن يُعلم بأدلّة العقول، ويصحّ أن يعلم مع ذلك الخطابِ، فيكون كل واحد كصاحبه في أنّه يصحّ أن يُعلَم به الغرض. وفيه ما لولا الخطاب لأمكن أن يُعلَم بالعقل ولا يمكن أن يعلم إلا به. فالأول هو الأحكام الشرعيّة، فإنّها إنّما تُعلَم بالخطاب وما يتّصل به، ولولاه لما صحّ أن يُعلَم بالعقل الصلوات الواجبة ولا شروطها ولا أوقاتها، وكذلك سائر العبادات الشرعية.

والثاني هو القول في أنّه عزّ وجلّ لا يُرى، لأنه يصحّ أن يُعلَم سمعًا وعقلًا، وكذلك كثير من مسائل الوعيد. والثالث بمنزلة التوحيد والعدل؛ لأنّ قوله عزّ وجلّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١) ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٩) و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) لا يُعلَم به التوحيد ونفي التشبيه والقول بالعدل، لأنّه متى لم يتقدّم للإنسان المعرفة بهذه الأمور، لم يُعلَم أنّ خطابه تعالى حق، فكيف يمكنه أن يحتجّ فيما إن لم تتقدّم معرفته به لم يعلم صحّته؟!. (متش١، ٣٥، ١١)

- إنّ الأمر إنّما يكون خطابًا لقوم بأن يتناول الفعل من كل واحد منهم، فهو في كونه خطابًا تابع به للمأمور به.. يبيّن ذلك: أنه لا يجوز أن يريد المأمور من عشرة ولا يكون مخاطبًا لهم، وقد يكون مخاطبًا لهم بذلك على طريق الأداء، لا على جهة التكليف وإن لم يرد الفعل منهم، فصار كونه خطابًا تابعًا لإرادة الفعل منهم لا محالة، فمتى أراد ذلك فقد أغنى عن قصد زائد في كونه خطابًا لهم، ومتى لم يُرِد الفعل منهم احتاج إلى قصد زائد يصير به خطابًا لجماعتهم، ثم ينظر في الوجه الذي قصد إليه، وإن كان على طريقة الخبر كفى فيه قصد واحد، وإن كان على طريقة التكليف فالحكم ما قدّمناه، فصار كونه خطابًا للمكلّفين لا يكون إلّا تابعًا، على ما قدّمناه. (مغ١٧، ٢٠، ١٧)

خطاب الله

- اعلم أنّ الخطاب على ضربين: أحدهما يستقلّ بنفسه في الإنباء عن المراد، فهذا لا يحتاج إلى غيره في كونه حجّةً ودلالة. والثاني لا يستقلّ بنفسه فيما يقتضيه، بل يحتاج إلى غيره، ثم ينقسم ذلك إلى قسمين: أحدهما: يعرف المراد به وبذلك الغير بمجموعهما، والثاني يعرف المراد به بذلك الغير بانفراده، ويكون هذا الخطاب لطفًا وتأكيدًا. ولا يخرج خطاب الله أجمع عن هذه الأقسام الثلاثة. والقرائن قد تكون متّصلة سمعًا، وقد تكون منفصلة سمعًا وعقلًا، وقد بيّنا أنّ الدليل العقليّ وإن انفصل فهو كالمتّصل في أنّ الخطاب يترتّب عليه، لأنّ قوله جلّ وعزّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ (البقرة: ٢١) مع الدليل العقليّ الدالّ على أنّه لا يُكلِّف من لا عقل له، آكد في بابه من أن يقول: يا أيّها العقلاء إتّقوا ربّكم. (متش١، ٣٤، ٧)

- إنّ خطابه تعالى يتّفق في أنّه لا بدّ من أن يكون دليلًا. وإنّما يكون كذلك بوجهين: أحدهما: أن يريد به ما يقتضيه ظاهره فيكون مجرّده دلالة على المراد. أو يريد به غير ذلك، فلا بدّ من بيان مقترنٍ به كاقتران بعض الكلام ببعض، لأنّه إن كان ممّا يُعرف بالسمع فلا بدّ من أن يتّصل به أهل الشرط والاستثناء، وما يجري مجراهما؛ وإن كان من أدلّة العقول فاقترانه به أوكد من ذلك، ولا يجوز في خطابه تعالى أن يخلو من هذين الوجهين، ولا بدّ في البيان من أن يكون بيانًا في

الوقت لسائر من تعلّق ذلك الخطاب به، وحتى لا يجوز أن يكون بيانًا لبعضهم دون بعض، كما لا يجوز أن يتأخّر البيان. والأمر والنهي والخبر، الذي يتضمّن الوعد والوعيد، أو لا يتضمّنهما، يتّفق في ذلك. ولا نجيز في خطابه التخصيص بلا دلالة، ولا الاستثناء المُضمر، ولا الشرط الذي لا يظهر بنفسه، أو بدليله. (مغ١٧، ٣٧، ١٣)

خطيئة

- إنّ من المعاصي ما يكون خطأً ومنها ما يكون عمدًا، فالإثم لا يكون إلّا عمدًا، والخطيئة قد تقع وهو غير عالم بها وذلك نحو أن يأكل ويعلم أنّه صائم وأن يأكل ولا يعلم ذلك، وإن كان في الأمرين قد يكون عاصيًا. (تن، ١٠٥، ٥)

خُلْف

- أمّا الخلف فهو أن يخبر أنّه يفعل فعلًا في المستقبل ثم لا يفعله، ثم أنّ الخلف ربما يكون كذبًا بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله، وربما لا يكون كذبًا بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله. ولهذا فإنّه لمّا استحال العزم على الله تعالى، لم يكن الخلف في حقّه إلّا كذبًا تعالى الله عنه علوًّا كبيرًا. (شرح، ١٣٥، ١٥)

خَلْق

- إنّ الخلق عبارة عن خلق واقع مُقدَّر نوعًا من التقدير، وهو أن يكون مطابقًا للصلاح لا يزاد ولا ينقص عنه. (شرح، ٣٧١، ١٥)

- إنّ الخلق ليس بأكثر من التقدير، ولهذا يقال، خلقت الآديم هل لحي منه مطهّرة أم لا. وقال زهير: ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى. وقيل للحجّاج: إنّك إذا وعدت وفيت، وإذا خلقت فريت، أي إذا قدرت قطعت. وأظهر من هذا كله قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى﴾ (المائدة: ١١٠) وقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، فلولا أنّ هذا الاسم مما يجوز إجراؤه على غيره وإلّا لتنزل ذلك منزلة قوله: فتبارك الله أحسن الآلهة، ومعلوم خلافه. وأمّا في الاصطلاح فإنّما لم يجز أن نجري هذا اللفظ على الواحد منّا، لأنّه عبارة عمّن يكون فعله مطابقًا للمصلحة وليس كذلك أفعالنا، فإنّ فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها، فلهذا لم يجز إجراء هذه اللفظة على الواحد منّا لا شيء آخر. وأمّا قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ (فاطر: ٣) فليس فيه ما ظنّوه لأنّ فائدة الكلام معقودة بآخره، وقد قال تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم﴾ (فاطر: ٣)، ونحن لا نثبت خالقًا غير الله يرزق، وقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ﴾ (الرعد: ١٦) الآية. فإنّها مما لا يصحّ التعلّق بظاهرها لأنّها نفي التساوي، وما هذا سبيله من الآيات فهي مُجملة لا يصحّ التعلّق بظاهرها، إذ لا

شيئين إلّا وهما متساويان في بعض الوجوه. (شرح، ٣٨٠، ٢)

- إنّ خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى، فإنّ خَلْقه جلَّ وعزَّ يشتمل على الأجسام والأعراض، وليس كذلك خلقنا فإنّا لا نقدر إلّا على هذه التصرّفات التي هي القيام والقعود وما جرى مجراهما. (شرح، ٣٨١، ٨)

- وبعد، فإنّ الخلق في التعارف إنّما يجري على فعل وقع مطابقًا للمصلحة، ومعلوم أنّ أفعال العباد ليست كذلك فكيف تُجعل مخلوقة. (شرح، ٣٨٤، ٣)

- إنّ الخلق إنّما هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المُقدَّر بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، لهذا نراهم يقولون: خلقت الأديم هل لحي منه مطهّرة أم لا، وقال الحجاج: إنّي إذا وعدت وفيت، وإذا خلقت فريت، أي إذا قدرت قطعت، وكذلك فقد قال زهير: ولأنت تفري ما خَلَقْتَ وبعض القوم يخلق ثم لا يفري. وكذلك فقد قال غيره: ولا يئط بأيدي الخالقين ولا أيدي الخوالق إلا جيد الأدم. وهذه الجملة كلّها دلالة على أنّ الخلق إنّما هو التقدير على ما نقوله، وإذا كان هذا هكذا صحّ وصف القرآن بأنّه مخلوق على ما ذكرناه. (شرح، ٥٤٦، ١٢)

- ذهب شيخنا أبو علي إلى أنّ الخلق إنّما هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدّر بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه. (شرح، ٥٤٨، ٨)

- أمّا شيخنا أبو هاشم، وأبو عبد الله البصري، فقد ذهبا إلى أنّ المخلوق مخلوق يخلق، ثم اختلفا: فذهب أبو هاشم إلى أنّ الخلق إنّما هو الإرادة. وقال أبو عبد الله البصريّ: بل هو الفكر، وقال: لولا ورود السمع والأذن بإطلاق هذه اللفظة على الله تعالى، وإلّا ما كنّا نُجوِّز إطلاقها عليه تعالى عقلًا. وحجّته في هذا الباب قول زهير: ولأنت تفري ما خَلَقْتَ وبعض القوم يَخلُقَ ثم لا يَفْري. قالا: أثبت الخلق ونفى الفري، فدلّ على أنّ الخلق معنى على ما نقوله. (شرح، ٥٤٨، ١٣)

- وبعد، فإنّ الخلق في اللغة غير المخلوق، وإن كان في التعارف يوضع أحدهما موضع الآخر، ولذلك جاز في اللغة أن يقال: هو خالق وليس بفاعل لما قدَّر. قال الشاعر: ولأنت تفرى ما خَلَقْتَ وبعض القوم يَخْلُق ثم لا يَفرى فأثبت له الخلق ولم يقطع ما قدّره، فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يكون الأمر غير الخلق، ويكون مع ذلك مخلوقًا على ما قدّمناه. (متش١، ٢٨٣، ١٠)

- وقوله تعالى من بعد: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، يدلّ على أنّ غير الله يصحّ منه الفعل والخلق؛ ألا ترى إلى فساد القول بأنّه أحسن الآلهة، لمّا لم يصحّ إثبات إلهٍ سواه، وصحّة القول بأنّه أرحم الراحمين، لما صحّ إثبات راحم سواه. فإن قال: فيجب أن يقال في غيره

تعالى إنّه خالق بالإطلاق؟ قيل له: لا يجب؛ لأنّ التعارف أوجب أن لا يطلق هذا الإسم إلّا في الله تعالى، كما اقتضى أن لا يطلق اسم الربّ إلّا فيه، ثم لم يمتنع أن يكون العبد ربًا لدابته وداره، فإن صحّ هذا المعنى فيه، فكذلك يجب أن يصحّ فيه معنى الخلق والفعل، وإن منع فيه الإطلاق للإيهام. (متش٢، ٥١٥، ١٦)

- إنّ ظاهر الخلق هو التقدير، وإنّه لا يمتنع من حيث اللغة أن يكون الخالق خالقًا لما لم يفعله في الحقيقة، إذا دبّره وقدَّره والفاعل غيره، فكان يجب على هذا الوجه الذي ذكروه أن يقال إنّه تعالى أراد: والله دبّركم ودبّر أعمالكم، ولا يجب كون عملنا خلقًا له تعالى. وبعد، فإنّ ظاهر الكلام يقتضي أن يكون المراد بقوله: ﴿وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦) أمرًا مستأنفًا، لأنّ اللفظة تدلّ على الاستقبال وقد علمنا أنّ ما سيعملونه، مما لم يوجد بعد، محال أن يكون خلقًا له تعالى، لأنّ ذلك هو صفة الموجود على بعض الوجوه. ومتى قالوا: إنّ المراد بذلك ليس هو الاستقبال، بل المراد به عملهم الذي تقضّى، أو الكائن، فقد زالوا عن الظاهر ونازعونا في التأويل ويصير الكلام متناقضًا - لأنّه كأنّه قال: والله خلقكم وخلق المعدوم الذي لم يوجد - ويوجب أن لا يكون في القول فائدة، وأن لا يتعلّق ذلك بما وبّخهم عليه، وبكتهم به. (متش٢، ٥٨٥، ١٣)

- أمّا الطريقة التي عليها ما يكون الفعل كسبًا فقد يصحُّ من القديم تعالى إيجاد الفعل عليها، ولكن النفعُ أو دفعُ الضرر يرجع إلى غيره لا إليه لاستحالتهما عليه. يُبيِّن ذلك أنّه كما يصحّ من العبد أن يتقدّم إلى الطعام والشراب يصحّ من الله تعالى أن يقدّمهما إليه فيكون قد وجد ما هو بصورة الكسب، ولكنّ النفع عائدٌ إلى العبد لا إليه تعالى. ولهذا قال "أبو هاشم": لو كان للفعل صفة بكونه كسبًا لقدر تعالى عليه كقدرتنا. وأمّا كونه خلقًا فاللغة لا تمتنع من هذه التسمية، فمتى وجد المعنى صحّ أن يتبعه الاسم، ولكن الشرع قد منع من الإطلاق في العباد على ما تقدّم ذكره. (مجم١، ٣٧١، ٢٢)

- أمّا تسميتها (الإرادة) خَلْقًا عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله فلأنّها مجامعة للمراد، أو في حكم المجامعة له. وإنْ كان شيخنا أبو علي رحمه الله لا يسمّيها خَلْقًا، ويجعل الخَلْق عبارةً عن المخلوق، كما يقولانه في الفعل والمفعول. (مغ٦/٢، ٥٩، ٣)

- يقول (أبو هاشم) في الخلق: إنّه ليس مخلوقًا، لأنّه ليس بمراد؛ لأنّ الإرادة لا يجب أن تراد، فلا يؤدّي ذلك إلى ما لا نهاية له. وإنّما أجاب بذلك لأنّ عنده المخلوق مخلوق يخلق كما أنّه مُقدَّر بتقدير، والخلق عنده هو التقدير، فلذلك أجاب بما قدّمناه. (مغ٧، ٢٢٠، ٩)

- إن قيل: أليس الله جلّ وعزّ قد قال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾ (الفرقان: ٢) و﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ۝ مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ۝ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ﴾ (عبس: ١٧ - ١٨

- ١٩) ففرّق بين الخلق والتقدير، فدلّ على أنّ الخلق هو الإنشاء والإبداع، والتقدير، وهو الانتهاء إلى المقدار الكافي؟. قيل له: لا يمتنع أن يكون الخلق والتقدير واحدًا، وإن ذكرهما كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ (يس: ٦٩) فكما وجب حملهما على أنّ المراد بهما أمر واحد، فكذلك القول في الخلق والتقدير لما دللنا عليه. (مغ٧، ٢٢١، ٣)

- قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنّما سُمّي الخالق خالقًا من حيث قَصَد بالفعل إلى بعض الأغراض. وقال: إنّ تسمية المخلوق توجد من معنى هو الخلق؛ والخلق والتقدير هما إرادتان، ولا يوصف الخلق بأنّه خلق إلّا والمخلوق موجودٌ، ومتى كان معدومًا لم يسمّ خلقًا، والتقدير لا يُسمّى خلقًا إلّا بشرط وجود المقدور، ولا مخلوق إلّا مُحدَث، وقد يكون مُحدَثًا ليس بمخلوق، لأنّه يفيد صفة زائدة على حدوثه. (مغ٨، ١٦٢، ١٠)

- إنّ الفاعل هو المُحدِث للشيء، وإنّه متى استعمل على غير هذا الوجه كان مجازًا. وكذلك الخلق هو إحداث الشيء مقدّرًا. (مغ٨، ٢٥٧، ١١)

- قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: ١٧) يدلّ أيضًا على أنّ العبد يخلق أيضًا. (مغ٧، ٢١١، ١٧)

- قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ (المؤمنون: ١٢) يعني قدّرناه. وقال تعالى: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ (الحج: ٥) يعني قدّرناكم. (مغ٧، ٢١٢، ١٧)

- بيّنا أنّ المخلوق لا يفيد أنّه مُختَرع، ولا أنّه من فعل الله، تعالى، فلا طائل في إعادته. ودللنا على أنّ العبد في الحقيقة يوصف بأنّه يخلق بقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: ١٧)، وقوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ (المائدة: ١١٠). وبيّنا أنّ التعلّق بقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَـٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ (فاطر: ٣)، وقوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ (النحل: ١٧) لا يصحّ؛ فهذا كلام من جهة العبارة. فأمّا من جهة المعنى، فإنّما يجب أن نبيّن أنّ العبد يُحدِث الشيء، وأنّه يصحّ أن يُحدِثه مقدورًا، وأن قول من قال: لا مُحدِث إلّا الله، حقًّا. فهذا الموضع هو الذي يتناوله الدليل دون غيره. (مغ٨، ١٦٣، ٦)

خَلَقَ

- إنّه تعالى قال: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى﴾ (المائدة: ١١٠) فوصفه جلّ وعزّ بأنّه يخلق الطين من حيث كان يقدّره. (مغ٧، ٢١١، ٩)

خَلَقَ آدم من تراب

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩) كيف يجوز أن يخلقه ثم يقول ﴿كُن فَيَكُونُ﴾

(آل عمران: ٥٩) وقد تقدّم خلقه له وذلك يتناقض. وجوابنا أنّ المراد خلق آدم من تراب ثم قال له كن حيًّا وعلى سائر الصفات، فالذي كونه من حياته وغيرها هو الذي خلقه من قبل. وكذلك القول في عيسى أنّه خلق الصورة ثم قال له كنْ على هذا المثال متى حمل قوله كن على الحقيقة، فأمّا إذا أريد بذلك أنّه كوّنه حيًّا بعد أن خلق الشخص فلا تناقض في ذلك، وإنّما بيّن تعالى بأنه مثل آدم أنّه مخلوق لا من شيء متقدِّم يجري مجرى الأصل له كالنطفة والعلقة لتعرف قدرته على ابتدائه وليعلم أصحاب الطبائع بطلان قولهم فقد كان في ذلك الزمان فيهم كثرة. (تن، ٦٨، ٥)

خَلْق الأفعال

- في خلق الأفعال: والغرض به، الكلام في أنّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنّهم المُحدِثون لها. والخلاف في ذلك مع المجبرة: فإنّ منهم من ذهب إلى أنّ هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لا تعلّق لها بنا أصلًا، لا اكتسابًا ولا إحداثًا وإنّما نحن كالظروف لها، وهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان. ومنهم من ذهب إلى أنّ لها بنا تعلّقًا من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى. (شرح، ٣٢٣، ١٧)

خَلَقَ بقَدَر

- أمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) فلا يدلُّ على ما تقوله المجبرة، من أنّه تعالى يخلق أفعال العباد، وذلك أنّ الآية واردة في النار وعذابها، فقال تعالى: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ ٥ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٨، ٤٩) فبيّن ذلك أنّه لا يعذب أحدًا إلّا بقَدْر استحقاقه. ولو حمل على العموم، لصلح أن يقال: إنّ كل شيء خلقه بِقَدر؛ لأنّه ممن لا يجوز عليه السهو والغفلة في أفعاله تعالى، كالواحد منّا، فلا يقع الشيء إلّا مقدَّرًا. (متش٢، ٦٣٥، ١٧)

خَلْق الحي لنفْعِه

- أمّا خلق الحيّ فإنّما يحسن لينفعه وقد يجتمع فيه أن يخلقه لينفعه وينفع به جميعًا. وذلك صحيح في البهائم وغيرها، فقد يصحّ في المُكلَّف أيضًا ذلك على بعض الوجوه. (مغ١١، ٨٥، ١٤)

خَلَقَ الحيَّ لينفعه

- ليس لأحد أن يقول، يجب أن يفعل تعالى إرادة خَلْق ذلك الحيّ لينفعه، وإلّا لم يحسن منه خلقه. ويستشهد على ذلك بما نقوله: من أنّ أول النعمة هو خلقه تعالى العبد حيًّا لكي ينفعه. وذلك لأنّه تعالى إذا خلق الخَلْق مع الأمر الذي يتنعّم به في الحال، ومع الشهوة التي معها يلتذّ، فقد حصل مُنعِمًا بمجرّد ذلك، ولا يحتاج إلى القصد الذي سأل عنه، وإنّما يشرط ذلك في كون الحيّ يخلقه ويبقيه، فيصحّ أن

يضرّه في المستقبل كما يصحّ أن ينفعه. فأمّا إذا بنى القول على ما قدّمناه فلا وجه لهذا الشرط. ولذلك قلنا: إنّ من أوصل إلى غيره نفعًا مخصوصًا فهو مُحسِن، وإن لم يقصد ذلك، بل لو كان ساهيًا عن ذلك لم يخرج الفعل من أن يكون حَسَنًا؛ لأنّ وجه حُسْنه لا يتعلّق بالقصد ولا الإرادة تؤثّر فيه، فإذا صحّ ذلك وجب القضاء بأن خَلْقه تعالى الحيّ مع الشهوة يكون حَسنًا وإن لم يرد ما سأل عنه السائل. وثبت أن إرادته لإيجاد ذلك إنّما يجب وجودها من حيث (ما) ذكرناه، لا لأنّها لو عُدمت لم يكن الفعل حَسَنًا. (مغ١١، ٧٣، ١٩)

- إنّ الغرض بقولنا: إنّ يخلق الحيّ لينفعه، تفضّلًا أنّه يريد إحداثه، وإحداث ما معه ينتفع، مع تخليته بينه وبين الانتفاع، وكونه غير مانع منه؛ لأنّه قد كان يصحّ أن يمنعه منه؛ كما يصحّ أن يمكّنه منه، فصار هذان الوجهان يقتضيان فيه أن يكون من القبيل الذي يصحّ وقوعه على وجهين، وإنّما يحصل على أحدهما بالإرادة، وإن كانت إنّما تتناول إحداث المنتفع دون إحداث أفعاله المباحة. وليس كذلك حال إرادته لخلق المكلّف أو جعله بالصفة التي تقتضي تكليفه؛ لأنّ هذه الإرادة تتناول فعل الذي كلّفه إيّاها. (مغ١١، ١٣١، ١٠)

خَلَقَ الخلق لا لعلة موجبة

- إنّ الأسماء تختلف فوائدها بالقرائن والإضافة؛ ولذلك قال شيوخنا: إنّ قولنا: مؤمن مقيّدًا يستعمل على طريقة اللغة، وإن كان على جهة الإطلاق منقولًا عن بابه، فلا يجب في إطلاق العلّة، إذا أفاد بالاصطلاح ما أوجب حالًا لغيره أن يفيد ذلك إذا قُرن بالفاعل المختار، بل يجب (عند) إضافته إلى الفاعل أن يُستعمل على الوجه الذي وُضع في اللغة له، فلذلك فرّقنا بين اصطلاح المتكلّمين في العلّة واصطلاح الفقهاء، بل فرّقنا بين أن يذكر في المعاني الموجَبة، وبين أن يذكر في الإمامة إذا قيل؛ لأنّه علّة يختار المفضول دون الفاضل. وكل ذلك يبيّن أنّ هذه العبارة لا تجري على طريقة واحدة، وأنّ الحال فيها مختلِف. فإذا صحَّت هذه الجملة لم يمتنع أن يقول: إنّ الله سبحانه ابتدأ الخلق لِعلّة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حَسُن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنّه تعالى خلق الخلق لا لعلّة، لما فيه من إيهام أنّه خلقهم عبثًا، لا لوجه تقتضيه الحكمة، بما لا نهاية له. وفي تلك إبطال حدوث الفعل؛ لتعلّقه في الوجود بما لا نهاية له. وذلك ظاهر في الشاهد، لأنّ الواحد منّا إذا أراد (النيل) من غيره قال عنه: إنّه يفعل الأفعال لا لعلّة ولا لمعنى، فيقوم هذا القوم مقام أن يقول إنّه يعبث في أفعاله، وإذا به في المدح يقول: إنّ فلانًا يفعل أفعاله لعلّة صحيحة ولمعنى حسن. لكنّا نختار من حيث استُعملت هذه اللفظة على وجوه مختلفة أن نقول: إنّه تعالى خلق الخلق لعلّة ليست سوى خلقه لهم، ولا هي

موجبة لخلقهم. ونقول: إنّه خلق الخلق لا لعلّة موجبة، ليكون الكلام أكشف، وإن كان الاقتصار على ما قدّمناه يحسن. (مغ١١، ٩٣، ٦)

خَلَقَ الخلق لعلة

- إن قيل: هل خلق الله الخلق لعلّة أم لا؟ وغرضه إذا أُجيب إلى ذلك أن يقول: فيجب في تلك العلّة أن تكون مفعولة لِعلّة أخرى فيؤدّي إلى ما لا نهاية له. وليس وراء ذلك إلّا أنه لا نطلب لأفعاله وجوه تحسن عليها على ما تكلّمتم. قيل له: إن أردت بالعلّة ما وقع الاصطلاح من المتكلّمين عليه وهو الأمور التي توجب ولا يبقى للاختيار فيه مدخل، فلسنا نقول بأنّ الله خلق الخلق لعلّة لأنّا نُثبته تعالى مختارًا منعمًا ولن يكون كذلك وهناك ما يوجب على حدّ يزول فيه الاختيار. وإن أردت بالعلّة ما يُتعارف به من الدواعي والأغراض فقد يصحّ أن يُجاب إلى ذلك، لأنّ وجه الحكمة في الأفعال ربّما يُعبَّر عنها بالعلل فيقال: "لِأَيّة علّة فعلتَ كذا" أو "تأخّرت عنّا" إلى ما أشبه ذلك. وقد بيّنا أنّه لا يجوز أن يوجِد القديم تعالى العالَم إلّا لوجه يحسن عليه فيكون المطلوب المراد في خلق العالم ذلك الوجه. وهذا يصلح أن يُعبَّر عنه بالعلّة. (مجم٢، ١٧٩، ٧)
- أمّا ما حُكي عن بعض شيوخنا من امتناع إطلاق القول بأنّه تعالى خلق الخلق لعلّة، فيفارق ما تقوله الجبرية لأنّه إنّما أراد أنّه تعالى فعل هذه الأفعال لوجه الحكمة وهو ما يتّصل بالإحسان والإنعام، وعند حصول هذا الوجه لا يحتاج إلى تعليله بعلّة سوى ذلك. فلهذا لا يقال في المحسن: "لماذا أحسنتَ؟" لأنّ كون فعله إحسانًا كافٍ فيما لأجله يفعل. فكأنّ هذا الممتنع أراد أن يكون مع ثبات هذا الوجه لا معنى لإطلاق لفظ يُوهم الإيجاب، كما أنّ الأحكام المعلَّقة على علل موجبة لا يجوز بعد حصول موجِب واحد أن تتطلّب غيره من الموجِبات. فهذه جملة صحيحة غير معترضة على ما قلناه. (مجم٢، ١٨٠، ٧)

خَلَقَ الخلق لينفعه

- في بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأيّام وما يتّصل بذلك: اعلم أنّ ذلك إنّما يَحْسُن منه تعالى على وجوه ثلاثة: أحدها لينفعه، والآخر لينفع به، والثالث لأنّه أراده لخلق ما ذكرناه، مع تعرّي الكلّ من وجوه القُبْح. وقد دخل فيما ذكرناه ما يخلقه تعالى لينفعه ولينفع به جميعًا؛ لأنّ الشيء إذا حَسُنَ لكل واحد من الوجهين فبأن يَحْسُن متى حصلا فيه أولى. ولم يُذكر في ذلك خلق من يخلقه ليفعل به المستحقّ، لأنّ ذلك لا يحسن أولًا، وإنّما يحسن أن يخلقه لهذه البغية ثانيًا. فإذا حسن أن يخلق تعالى الخلق لينفعه تفضّلًا، ويعرّضه للثواب والمدح، وينفعه بالتعويض على الآلام حَسُن منه أن يخلق غير المكلَّف للتفضّل والتعويض جميعًا. وقد بيّنا أنّ المنافع على ضربين:

مستحَقّ وغير مستحَقّ، وأنّ المستحقّ منه قد يكون مستحقًّا على وجه التعظيم والإكرام فيكون ثوابًا، وقد يكون مستحقًّا على وجه العوض والبدل، وبيّنا لكل واحد منهما مثالًا في الشاهد، وبيّنا أنّ ما ليس بمستحقّ يكون إحسانًا وتفضّلًا، وبيّنا أنّ ما أدّى إلى المنافع يكون في حكمه، وإن كان شاقًّا على فاعله، وإنّما يحسن متى أدّى إلى نفع يُوفِي عليه، ومتى لم يُشقّ على فاعله البتّة فإنّه يَحسُن إذا أدّى إلى أيّ منفعة كان متى عَرِيَ من وجوه القبح. فإذا صحّت هذه الجملة حَسُن من القديم تعالى أن يخلق الخلق لينفعه على بعض الوجوه التي قدّمناها أو كلّها. (مغ١١، ١٠١، ١٢)

- على أنّه لا يخلو هذا المخالف من أن يقول: إنّه تعالى خلق الخلق لينفعهم، أو يقال: إنّه خلقهم ليضرّهم، أو لا لينفعهم ولا ليضرّهم، وكذلك القول في الجماد. فإن قال: خلقهم ليضرّهم، أو لا لنفع ولا ضرر، فذلك ظلم وعبث، فلا بدّ من القول بأنّه خَلَقهم لينفعهم، وخلق الجماد لينفع به، وهذا يوجب كون سائر أفعاله حَسَنًا، فلا وجه لمن قال: إنّه ليس بحَسَن ولا قبيح إذا اعترف بما ذكرناه؛ لأنّه يحصل مخالفًا في عبارة. فهو بمنزلة من قال في الأفعال كلّها: إنّها لا حَسَنة ولا قبيحة. وإذا وجب في أفعاله تعالى من حيث فعلها لنفع الحيّ أن يستحقّ بها المدح فيجب كونها حَسَنة ومختصّة بصفة زائدة على ذلك، فكيف يقال مع ذلك بأنّها لا حَسَنة ولا قبيحة. وإذا ثبت في كثير من أفعاله أنّها واجبة؛ كالثواب وغيره، فكيف يقال: إنّه تعالى يفعل على جهة الاتّفاق، وحاله في سائر ما يفعله لا يختلف من حيث يفعل الجميع مع العلم بحاله. (مغ١١، ٦٤، ١٣)

خَلَقَ كل شيء

- عن قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦ ، الزمر: ٦٢) وقالوا يدلّ ذلك على صحة قول المجبرة. وجوابنا عن ذلك أنّ المراد وخلق كل شيء مما يوصف بأنّه مخلوق، لأنّ كل ذلك من قبل الله تعالى، وهذا كقول القائل أكلت كل شيء يريد مما صحّ كونه مأكولًا، فلا يدلّ على ما قالوه، وقد أجيب عنه بأنّ المراد التكثير والمبالغة لا أنه عموم في الحقيقة. (تن، ١٣٤، ٢٣)

خَلْق وأمر

- ربما سأل الحشو عن قوله تعالى ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) أنّ ذلك يدلّ على أمر الله تعالى في القرآن ليس بخلق ولا مخلوق. وجوابنا أنّ المراد أنّ له الخلق والأمر من نفس الخلق، فهو الذي يبقيه أو يفنيه ويتصرّف فيه كيف يشاء، فلا يدلّ أفراده بالذكر على صحة ما قالوه من أنّه لم يدخل الأمر تحته كقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ (النحل: ٩٠) والإحسان من العدل وذلك كثير في الكلام. (تن، ١٤٨، ١٥)

خوارج

- أمّا سند مذهبهم (المعتزلة) فقد قال أبو إسحاق بن عباش: وسند مذهبهم أصحّ أسانيد أهل القبلة، إذ يتّصل إلى واصل، عمرو بن عبيد، قلت: وبيان ذلك أنّ الأمّة سبع فرق كما مرّ، فالخوارج مذهبهم حدث في أيام علي عليه السلام، فقد ظهرت تخطئته إياهم ومناظرته لهم وقتال من بقي على ذلك الاعتقاد، وأمّا الرافضة فحدث مذهبهم بعد مضي الصدر الأول ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص في علي جلي متواتر ولا في اثني عشر كما زعموا، فإن زعموا أن عمارًا وأبا ذر الغفاري والمقداد ابن الأسود كانوا سلفهم لقولهم بإمامة علي عليه السلام، أكذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البراءة عن الشيخين ولا السب لهما، ألا ترى أن عمارًا كان عاملًا لعمر بن الخطاب في الكوفة، وسلمان الفارسي في المدائن، وقد مرّ أن أول من أحدث هذا القول: عبد الله بن سبأ ولم يظهر قبله. (فرق، ١٢، ١٥)

خواطر

- قوله ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى﴾ (محمد: ١٧) فإنّه يدلُّ على أنّ الألطاف والأدلّة والخواطر التي ترد على المؤمن توصف بأنّها هدى، وأنّ للمؤمنين من الحظ في ذلك ما ليس لغيرهم، ومنها قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ (محمد: ٢٤)، فإنّه يدلُّ على وجوب النظر وعلى أنّ التدبّر فعلهم. (تن، ٣٩٠، ٢٠)

خوف

- إنّ الخوف قد يحصل مع العلم بالمضرّة ومع الظنّ بها، وأنّه في الوجهين جميعًا يلزمه التحرّز، فإنّ ذلك يجري مجرى كمال العقل. لأنّ العلم بأنّه يلزمه التحرّز من المضارّ المظنونة، كالعلم بوجوب التحرّز من المضارّ المعلومة. وقد بيّنا أنّ الأكثر فيما نعلم وجوب التحرّز منه، يجري على طريقة الظنّ. لأنّ أحدنا لا يعلم أنّ الأمور المستقبلة تقع لا محالة. فإذا صحّ ذلك، ثم ورد الخاطر على المكلّف بالتخويف من ترك النظر على ما يريه، وحصل خائفًا منه، لزمه النظر. وإن لم يعلم في الحقيقة بالعقاب، فقد حصل هناك ما ينوب مناب العلم بالعقاب في إيجاب الخوف من ترك النظر، ويلزمه التحرّز من تركه بفعله. (مغ١٢، ٢٩١، ٣)

خير

- إنّ الخير المستحقّ على الطاعة هو الثواب، وإنّما يستحقّه فاعل الخير إذا لم يكن معه معصية أعظم من الطاعة، فأمّا إذا كانت معاصيه من باب الكفر والفسق فلن يرى ذلك لأنّ الوعد والوعيد مشروط بما ذكرنا في الثواب والعقاب، وبعد فإن من يفعل الخير إذا كانت أحواله سليمة يرى ثوابه وإذا كانت غير سليمة بإقدامه على المعصية يرى أيضًا التحقيق بذلك من عقابه. (تن، ٤٧٤، ٥)

- ما الشرّ في الحقيقة، وما الخير؟ قيل له: الخير هو النفع الحَسَن، وكل أفعال الله تعالى في دار التكليف هذا حاله، والشرّ هو الضرر القبيح، ويتعالى الله عن فعله، لأنّه لو فعله لكان من الأشرار ولكان شريرًا إذا أكثر من ذلك، وهذا كفر من قائله. وكذلك الفساد لو كان من فعله تعالى ليس بشر وفساد بل هو حكمة وإن لم يؤلم ويشقّ لما يؤدّي إليه من النفع العظيم وما يفعله الله تعالى من المضار يسمّى بهذين الإسمين على جهة المجاز، لما ذكرنا. (مخت، ٢١١، ١٩)

خيرة

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ (القصص: ٦٨)، كيف يصحّ أن يصف نفسه بأنّه يختار ما اختاروه أو يختار ما لم يختاروه وأي فائدة في ذلك؟ وجوابنا أنّ المراد ما كان لهم الخيرة في ترك عبادة الله واتّخاذ الأصنام آلهة، ولذلك قال بعده ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (القصص: ٦٨)، فبيّن أنّه الخالق لما يشاء وأنّه يختار لهم التوبة لأنّ هذه الآية عُقَيب قوله ﴿فَأَمَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَعَسَىٰٓ أَن يَكُونَ مِنَ ٱلْمُفْلِحِينَ﴾ (القصص: ٦٧)، فبيّن أنّه تعالى يختار للمكلّفين ما هو أصلح وأنّه ليس لهم الخيرة فيما يختارونه بإرادتهم وشهوتهم. (تن، ٣١١، ١٢)

د

دائم

- أما الوصف له، جلّ وعزّ، بأنّه دائم فصحيح، والمراد بذلك، عند شيخنا أبي علي؛ أنّه لا يفنى. وقد يقال إنه دائم، ويراد به لا آخر لوجوده. (مغ٥، ٢٣٩، ٤)

داعٍ

- قد صحَّ أنَّ الداعي إلى الفعل هو ما عليه الفاعل من كونه عالمًا، أو ظانًّا، أو معتقدًا. فإذا علم قبح الفعل، وثبت أنَّ علمه بقبحه لا يجوز أنْ يدعوه إلى فعله، بل هو بالضدّ من الحسن في ذلك، وعلم أنّه غني عنه؛ وصحَّ أنَّ الحاجة هي التي تدعو إلى الفعل، وأنَّ الغني عنه بالضدّ منها، فقد حصل والحال هذه في حكم المُلجأ إلى أنْ لا يفعل. فيجب أن لا يجوز أن يختار الفعل على وجه. كما أنّه مع علمه بما هو عليه في قتل نفسه من الضرر، لا يختاره. (مغ٦/١، ١٨٨، ١)
- الداعي وإن اقتضى اختيار الفعل، فليس بموجب لذلك؛ لأنّه لو أوجبه، لخرج الفعل من أن يقع منه، لكونه قادرًا عليه، كخروج المتحرِّك من كونه متحرّكًا بالفاعل، لما وجب كونه كذلك لعلّة. وما نقض حقيقة القادر يجب إبطاله، لأنّ تعلّق الفعل بالقادر أصلٌ، كما أنَّ حاجة الموصوف في الصفة إلى المعنى، إذا استحقّ الصفة على وجه مخصوص، أصلٌ. فإذا صحَّ ذلك ثبت أنَّ الداعي غيرُ موجب، وأنّه يختار لأجله الفعل، أو يمتنع منه. (مغ٦/١، ١٨٨، ١٨)
- إنَّ مِنْ حَقِّ الداعي أن يتقدّم حال إيجاد الفعل، أو الكفّ عنه. (مغ٦/١، ١٩٤، ١٣)
- مِنْ حقِّ الإرادة أنْ تكون تابعةً للمراد، في أنَّ ما تدعو إليه يدعو إليها، وما تصرف عنه يصرف عنها، فهي إذن تابعةٌ للمراد. فلا فَصْل وهذه حالها بيْن أنْ يقال إنّها تدعو إلى المراد، أو يقال إنَّ المراد يدعو إليها. وكيف يُقال فيها ذلك، ومِنْ حقّها أنْ تقارن المراد؟ أو تكون في حكم المقارِن له إذا كانت قصدًا وإيثارًا؟ ومن حق الداعي أنْ يتقدّم حال الفعل؟ على أنَّ التميز بين ما نفعله ولا نفعله لا يكون بالإرادة، لأنّها إنّما تختصّ ما نفعله، والداعي يحصل فيما نفعله، وما لا نفعله. وكل ذلك يمنع من القول بأن كونه مريدًا يدعو إلى الفعل. (مغ٦/١، ١٩٥، ٢)
- لا يجوز أنْ يكون الداعي إلى الفعل كونه قادرًا، لأنّه المُصَحِّح له، ومن حق المُصحِّح للفعل أنْ يكون غيرَ داعٍ إلى إيجاده. ولذلك تختلف حال الدواعي في اقتضائها، تارة للفعل، وتارة لأن لا يفعل. وكونه قادرًا في كل هذه الأحوال لا يختلف. (مغ٦/١، ١٩٥، ٥)

- إنّ الداعي إلى الفعل هو علم القادر بحال الفعل، أو ظنّه، أو إعتقاده بأنّ فيه نفعًا، أو دفع ضرر، أو أنّه حسنٌ. والذي يدعوه إلى أنْ لا يفعله علمه بأنّه قبيح؛ وأنّه غنيٌّ عنه؛ أو أنّ عليه فيه مضرّةً، أو فوتَ نفع. (مغ٦/١، ١٩٦، ٢)
- إنّ المريد متى أراد الشيء من مقدوره فلا بدّ من وقوعه، إلّا أن يعرض ما يمنع معه وجوده. لأنّا قد دللنا على أنّ الداعي إلى فعل الشيء يدعو إلى إرادته. فإذا صحّ ذلك، فإنّما يريد الشيء لأنّ الداعي قد دعا إليه، والإرادة تكون تابعةً للمراد. فكما لا يجوز والحال هذه أن يفعل المراد ولا يريده، وكذلك لا يجوز أن يريده ولا يفعله من التخلية والتمكين، فلا يصحّ أن يقع مراده إلّا لوجوه. (مغ٦/٢، ٢٥٨، ١٨)
- إنّ الداعي لا تعلّق له بحدوث الفعل. (مغ٨، ٥٥، ١٩)
- إنّ المُسَبّب قد بيّنا أنّه يتعلّق بالقادر كالسبب، وإن كان يحدثه بغيره، لا بأن يبتدئه. فكذلك ما يقع فيه على جهة الإلجاء يجب أن يتعلّق به، وإن وجب وجوده لأجل الداعي. لكنّ الداعي لا يصحّ كونه موجبًا، لأنّ أمارة الأسباب متنفية عنه، ولأنّها قد لا توجب مع ارتفاع الموانع. (مغ٨، ٦٢، ٢٠)
- إنّ الإرادة لا تدعو إلى فعل القبيح، وإنّما يُفعل للداعي الذي له يُفعل المراد، لا أنّها داعية في الحقيقة؛ لأنّ من حق الداعي إلى الفعل أن يتقدّمه، والإرادة تقارن إذا كانت اختيارًا وإيثارًا. (مغ١١، ١١٩، ١٣)
- إنّ الداعي أو الخاطر ينبّهان المُكلّف على طريقة النظر، فتتعيّن عنده الأدلّة وتنفصل عنده من الشبه، فينظر فيها وإن لم يعلم الدليل دليلًا إلّا بعد وقوع العلم منه متولّدًا عن النظر. (مغ١٢، ١٦٤، ١٩)
- الأصل في الداعي أنّه يفيد فعله الدعاء، كما نقوله في الآمر والناهي، وتعارف المتكلّمون إستعمال ذلك، فيما له يَفْعل الفاعلُ أفعالَه: من منفعة، ودفع مضرّة، إلى ما شاكل ذلك، لشبهة بما قدّمناه، لأن الفساد بهذه الأمور في أنّها تبعث على الفعل، ويكون الفاعل عندها أقرب إليه، بمنزلة دعاء الداعي وترغيبه، والأكثر في استعمالهم ذلك هو في المنافع والمضار. (مغ١٤، ٤٤، ٥)
- ليس المراد بالداعي هو القول الموصوف بأنّه دعاء والقائل لذلك أو المتكلّم به؛ لأنّا نتكلّم في هذا الباب على عادات ممهّدة، وتعارف معلوم. وإنّما نريد بالداعي ما له يفعل (الفاعل الفعل) أو يتركه، لا أنّا نريد بذلك الفاعل للدعاء، والبعث على الفعل. (مغ١٥، ٣٥، ٥)

داع إلى الإختيار

- إنّ علم الفاعل بحسن الشيء لا يقتضي وجوب فعله لا محالة، وإنّما يقتضي أنّه قد يختاره لأجل ذلك، ويحسن منه اختياره لأجله، وما حسن لأجله اختيار الشيء وكان داعيًا إلى اختياره لم يجب اطّراده حتى يجب اختيار كل ما شاركه فيه، كما

لم يجب اختيار الأوّل لأجله، وإنّما يصحّ كونه داعيًا إلى الاختيار، وذلك مما يحبِّب إليه، ولا يؤدّي إلى فساد؛ لأنّ الدواعي لا يجب كونها موجبة، وإنّما تقتضي أن يكون ذلك الفعل بأن يختاره القادر أولى من غيره، وذلك يُبطل ما سأل عنه، ويجوز كونه تعالى خالقًا الخلق لينفعهم، وإن خَلَقَهم في حال دون حال، أو خلق قَدْرًا دون قَدْرٍ. (مغ١١، ٩٨، ١٠)

دراية

- هذا المعنى الذي يقتضي سكون النفس يُسمّى معرفة، كما يُسمّى علمًا؛ ولا فصل بين فائدة هذين، فلذلك يُسمّى كل عالِم عارفًا، ولا معتبر بالمجاز في هذا الباب. فليس لأحد أن يقول، إذا استعمل أحدهما على جهة التوسّع في غير ما استعمل الآخر فيه: فيجب أن لا يصحّ ما ذكرتموه وقد يُسمّى دراية؛ ولذلك يسمّى العالمُ داريًا. والشاعر قد قال: اللهم لا أدري، وأنت الداري. (مغ١٢، ١٦، ٧)

دعاء

- إعلم أنّ الدعاء لا بدَّ فيه من شرائط منها: أن يكون الداعي عالمًا بشأن الذي يسأله مما يحسن فعله. ومنها: أن يعلم أنّه يؤثّر في الأمر الذي يطلبه، إمّا في منافع الدين، أو الدنيا. ومنها: أن يقصد بالمسألة فعل ذلك ويريده، كأنّه كالأمر في أنّه لا يكون مسألة ودعاء إلّا بالإرادة. ومنها: أن يشرط في الدعاء، أو في ضميره أن لا يكون ذلك مفسدة؛ لأنّه إذا كان يدعو بأمر معيَّن، فلا بدَّ من أن يكون شاكًّا فيه: هل يكون مفسدة، أو لطفًا وحسنًا، أو قبيحًا؟ فلا بدّ من أن يشترط ما ذكرناه فيه، إلّا أن يكون الداعي يدعو بما يعلم أنّه بعينه يحسن على كل حال، فيحسن منه الدعاء من غير هذا الشرط الذي ذكرناه. ثم ينقسم، فمنه ما يعلم أنّه يحسن إن كان هو على صفة مخصوصة، وإلّا لم يحسن. (و)منه ما يعلم من حاله أنّه يحسن على كل حال. فالأوّل: نحو الثواب لأنّه وإن كان لا يكون إلّا حسنًا، فإنّما يحسن متى كان المُكلَّف مستحقًّا، وكذلك العقاب. والثاني: نحو التفضّل والإحسان، لأنّه متى وصف ما يدعو به بهذه الصفة، لم يكن إلّا حسنًا، فيكون نفس اللطف مغنيًا عن الشرط. (متش٢، ٧٢٧، ١٠)

- إعلم أنّ الدعاء قد يكون نفسه لطفًا؛ يعلم كونه كذلك من جهة الشرع، ولولاه لما حسن. فلا يمتنع فيما هذا حاله أن يدعو المُكلَّف فيه بما يعلم أنّه تعالى لا يفعله. وكذلك من جهة العقل إذا كان له غرض في مسألة ما هذا حاله؛ حَسُن لذلك الغرض، لا لأمر يرجع إلى ما طلبه، لأنّه لعلمه بأنّه لا يقع فيه. وما هذا حاله لا داعي له إلى طلبه، فإنّما يحسن طلبه لأمر يرجع إليه، أو إلى ثواب يستحقّه على نفس الدعاء. (متش٢، ٧٢٨، ٢)

- قد بيّنا من قبل أنّ صيغة تكون دعاء إذا وقع ممن رتبته دون رتبة المدعو. وقد

يوصف ما جرى هذا المجرى بأنّه مسألة، وإن كان قد يقال ذلك في النظيرين، ويُسمّى طلبًا، إذا كان متضمّنًا المطلوب له أو لغيره. (مغ٢٠/ ٢، ٢٣٨، ٤)

- قد صار من جهة الشرع يستعمل لفظ الدعاء فيما يفعله الإنسان من التمجيد والتهليل، لأنّه إذا أورد ذلك واستكثر منه، وإن لم يتبعه بطلب، قد يقال: قد دعا الله، لكن ذلك مجاز. وإنّما وصفوه بذلك، لمّا كان المقصد بفعله ما يتبعه من الدعاء والطلب. (مغ٢٠/ ٢، ٢٣٨، ٧)

دعاء الداعي

- إنّ الخاطر هو كلام يفهمه من يَرِد عليه، وسنبيّن ذلك من حاله. ولو كان ظنًّا واعتقادًا كما قاله شيخنا أبو علي، رحمه الله، لكان لا يمتنع أيضًا أن يقوم مقام دعاء الداعي. لأنّه يقتضي الخوف للأمارات المضامّة له، لا بنفسه. فكيف لا يكون بمنزلة الخبر الواقع من الداعي؟ وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنّ الخاطر مع ما ينضاف إليه من الأمارات، أقوى من الخبر بانفراده. فإذا كان الخبر يقتضي التخويف، فبأن يقتضي الخاطر ذلك أولى. لكنّ دعاء الداعي مع ما ينبّه عليه من جهات الخوف، التي يتبيّنها العاقل، أقوى لا محالة من الخاطر مع ما يقترن به. لكن كل ذلك لا يقدح في تساويهما في باب التخويف الواقع، ولا يمتنع أن تتفاوت أحوال الأمارات والأخبار وغيرهما فيما يحصل من الظنّ عندهما. لكنها أجمع لا تخرج من أن تكون أمارات تقتضي الظنّ وتتعلّق بها الأحكام. (مغ١٢، ٣٩٥، ١٨)

دفع تكليف النظر والمعرفة

- قد بيّنا أنّ أبا عثمان الجاحظ، رحمه الله، ربما تعلّق في دفع تكليف النظر والمعرفة بما نذهب إليه من الكلام في الطبع، ويقول: إنّهما يقعان منه بطبعه، فلا يجوز أن يُكلَّف فعلهما. وقد بيّنا، من قبل في أبواب تقدّمت في ذكر الطبائع، فساد هذا القول. وبيّنا أنّ الأفعال كلها لا تقع إلّا من جهة القادر وعلى طريقة الاختيار من العقلاء. وبيّنا فيما تقدّم من هذه الفصول أنّ قوّة الدواعي إلى الفعل لا تخرجه من أن يكون واقعًا من فاعله، لكونه قادرًا عليه، وإن تدخّل ذلك يجب تكليفه ويستحقّ عليه الحمد والذمّ. وكل ذلك، يبطل ما تعلّق به. (مغ١٢، ٣٠٦، ٢)

دلالة

- إنّ الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلومًا ضرورة، إنّما هو الدلالة، وهو الدليل سواء، ومعناهما ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه. ولا بدّ من اعتبار هذين الشرطين؛ أمّا الأول فلا بدّ منه، ولهذا فإنّ سقوط الثلج في وقته لمّا لم يمكن التوصّل به إلى نبوّة محمّد صلى الله عليه وسلم لم نقل إنّه دلالة على نبوّته، وقيل في القرآن إنّه دليل على ذلك لمّا أمكن

التوصّل به إلى العلم بنبوّته؛ وأمّا الشرط الثاني فلا بدّ منه أيضًا، ولهذا لا يقال في أثر اللص أنّه دلالة عليه وإن أمكن الاستدلال به على موضعه لمّا لم يصنعه لهذا الوجه، بل استفرغ الوسع وبذل الجهد في إخفاء نفسه. (شرح، ٨٧، ١٦)

- إنّ الدلالة أربعة؛ حجّة العقل، والكتاب، والسنّة، والإجماع. ومعرفة الله تعالى لا تنال إلّا بحجّة العقل. (شرح، ٨٨، ٤)

- إعلم أنّ الخبر والدلالة والعلم بمنزلة سواء في أنها لا تؤثّر فيما تتعلّق به، وإنّما تتناوله على ما هو عليه. ولو أثّرت فيه لوجب إذا أخبرنا ودللنا وعلمنا عن القديم تعالى وأوصافه، أن نكون قد جعلناه على ما هو به بالخبر والدلالة والعلم! وكان يجب إذا كان فعلنا يقع لأجل علمه تعالى، ألا يكون لنا في ذلك صنع البتّة وأن يزول الذمّ والمدح. وكان لا يكون العلم بأن يوجب كون المعلوم بأولى من أن يكون المعلوم موجِبًا للعلم، لأنّه كما يجب أن يكون على ما يتناوله، فكذلك العلم بأن يكون علمًا لوقوع المعلوم على الحدّ الذي يتناوله. وهذا ظاهر الفساد. (متش١، ١٧١، ٢)

- من حق الدلالة "ألّا تكون دلالة إلّا وفاعلها قد أراد من المستدلّ أن يستدلّ بها، ولذلك لا يوصف اللص بأنّه قد دلّ على نفسه بأثره، لمّا لم يرد ذلك، فيجب أن يدلّ ما ذكرناه على أنّه تعالى أراد من جميع من أراد أن يبيّن لهم أن يستدلّ ويتبيّن، وفي ذلك إبطال قولهم إنّه لم يرد ذلك ممن أعرض وتولى. (متش١، ١٨١، ٩)

- إنّ الوقوع إذا كان المقصد به ظهور هذا الفعل على المنظر من دون مراعاة صحّة متقدِّمة لم تفترق الحال بين من يفعل الحركة اختيارًا وبين من توجد فيه الحركة من قبل الله جلّ وعزّ أو من قبل غيره، لأنّ الكلّ في الصورة الواحدة، فلا بدّ من أن يُراعي في الوقوع أن يكون من جهته، وذلك لا يكون إلّا بتقدّم الصحّة، فثبت أنّ الدلالة هي الصحّةُ لا غير. (مجم١، ١٠٤، ١١)

- إذا ثبت أنّ صحّة الفعل دليل كون القادر قادرًا، فكذلك يجب عند وجود الدلالة أن يحصل المدلول على كل وجه، ولا يختلف شاهدًا وغائبًا. (مجم١، ١٠٤، ١٥)

- إنَّ الدلالة إنّما تدلُّ على الشيء على ما هو به، فإذا علم وجوب كونه تعالى عالمًا غنيًّا، لم يصحّ أنْ يُقال: إنَّ فيما يقدر عليه من فعل القبيح لو فعله، كان يدلّ على جهله وحاجته، لأنَّ ذلك يوجب كونه دلالةً على الشيء على خلاف ما هو به. (مغ٦/ ١، ١٥٢، ١١)

- إنَّ الأمر فيما يستحقّه (الله) من الصفات موقوفٌ على الدلالة، وقد دلّت الدلالة على أنّه قادرٌ عالمٌ لذاته، فأوجبنا كونه كذلك فيما لم يزل، ودلّ الدليل على إستحالة كونه مريدًا فيما لم يزل، على ما نبيّنه، فوجب القول بأنّه يحصل مريدًا بعد ما لم يكن كذلك. (مغ٦/ ٢، ١٠٨، ١٧)

- إعلم أنّ الدلالة لا يجوز أن تختصّ فتدلّ في موضع دون موضع، لأنّ ذلك يحيل كونها دلالة في كل موضع، وقد بيّنا أنّ وقوع الفعل المباشر بحسب قصده وإرادته، وانتفاءه بحسب كراهته على طريقة واحدة مع السلامة يدلّ على أنّ ذلك فعلٍ له. وقد علمنا أنّ ذلك موجود في المتولّد الذي يفعل في غير محل قدرته كالكتابة والنساجة والبناء وغيرها من الأفعال، فيجب أن يكون ذلك دالًّا على أنّه فعله أيضًا. (مغ٩، ٣٧، ٤)

- إنّ من حق المُولِّد أن لا يجوز حصوله على الوجه الذي يولِّد والمحلّ محتمل والموانع زائلة إلّا ويجب أن يُولِّد، كما أنّ من حق القادر إذا صحّ وجود مقدوره وارتفعت الموانع أن يصحّ الفعل منه، ومتى امتنع الفعل منه والحال هذه عُلم أنّه ليس بقادر، وكذلك إذا لم يُولِّد الشيء غيره والحال ما قدّمناه عُلم أنّه ليس بسبب له، لأنه لو صحّ كونه سببًا، وإن كان قد يولِّد وقد لا يولِّد والحال ما قدّمناه لم يصحّ العلم بكونه مولِّدًا في حال ما يولّد، لأنّه إذا صحّ وجوده ولا يُولّد فمن أين أنّه في الحال الأخرى هو المولّد دون أن يكون حادثًا من مختار، وذلك في بابه بمنزلة العلل التي لو صحّ وجودها، ولا يوجب المعلول لم يصحّ كونها علّة، والجهة التي منها شبّهنا المولِّد بالعلّة صحيحة وإن افترقا في أنّ تلك العلّة موجبة وهذا بخلافها، لأنّه وإن لم يكن موجبًا إيجاب العلل فمتى جوّزنا والمحل محتمل والموانع زائلة ألّا يقع المُسبَب لم يصحّ أن يثبت له به تعلّق ولا اختصاص حتى يقال إنّه يولِّد في حال أخرى، كما لو جوّزنا وجود العلّة ولا معلول على بعض الوجود لم نعلم له بالمعلول تعلّقًا. وعلى هذه الطريقة شبّه شيوخنا رحمهم الله الدلالة بالعلّة وإن افترقا في الإيجاب لما عُلِم من حال الدلالة أنّها لو وجدت على بعض الوجوه ولا مدلول لنقض كونها دلالة، كما أنّ وجود العلّة إلّا معلول يمنع من كونها علّة، فغير ممتنع أن يشبّه المولّد بالعلل والأدلّة من الوجه الذي قدّمناه. (مغ٩، ١٣٥، ١١)

- إعلم ... أنّ الدلالة، وإن كانت لا تدلّ إلّا على صحة، فإن جنسها قد يكون مقدورًا، وإن كان المدلول على خلاف ما يقتضيه ذلك؛ فليس لأحد أن يقول: يجب أن لا يصحّ منه تعالى إباحة القبيح أو إيجاب ما ليس بواجب، أو تقبيح الحسن، لأنّه يؤدّي إلى كونه دالًّا على الشيء، على ما ليس؛ لأنّ ذلك لا يقدح في كونه مقدورًا؛ لأنّ الذي يدخل تحت القدرة إيجاده، وإعدامه، فأمّا كونه دلالة فإنما يرجع إلى وجه زائد، لا تتناوله القدرة، فلذلك لم يعتبر، فيما يصحّ من التكليف ويمتنع بصحّة كونه دليلًا، وفساده. (مغ١٦، ٦١، ٤)

- إنّ من حق الدلالة أن تكون كالأصل لما تدلّ عليه؛ فإذا كان المدلول أصلًا للدلالة أدّى إلى أنّ كل واحد منهما أصل لصاحبه، وذلك يتناقض، فلهذه العلّة لا

يجوز أن يدلّ الخطاب على التوحيد والعدل ومقدّماتهما، لأنّا لا نعلمه دلالة إلّا بعد العلم بجميع ذلك، والعلم بجميعه كالوجه في كونه دلالة. ولا يجوز أن يدلّ الدليل السمعيّ على إثبات الأجناس والذوات، لأنّ من حقّ الخطاب أن يعلم تعلّقه بما هو متعلّق به، حتى يصحّ أن يدلّ عليه، فيجب أن يكون العلم بما يتناوله متقدّمًا، وذلك يقتضي أنّ العلم بالذوات والأجناس متقدّم، فإذا وجب تقدُّمه لم يصحّ كونه دلالة عليه. (مغ١٧، ٩٣، ٤)

دلالة العدل

- إن قالوا: إذا كان القديم تعالى قادرًا على القبيح فما الذي أمّنكم من أن يوقعه؟ قلنا: دلالة العدل، وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو الذي أمّننا من ذلك، فصحّ ما قلنا، وصحّ أنّه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحًا. (شرح، ٣١٥، ١٣)

دلالة عقلية

- إعلم أنّ التقدير ربما يقوم مقام التحقيق وذلك مثل ما نحن فيه، وربما لا يقوم مقامه، وذلك كتقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالى فإنّه لا يقوم مقام الوقوع، إذ لو وقع من الله تعالى الظلم حقيقة لدلّ على الجهل والحاجة، وليس كذلك إذا هو قدّر وقوعه من قلبه، فالوجه في ذلك أن يحال السؤال ويقال: خطأ قول من يقول: إنّه يدلّ على الجهل والحاجة، وخطأ قول من يقول إنّه لا يدلّ عليه، فهذه هي الدلالة العقليّة. (شرح، ٢٨٣، ١٨)

دلالة على أنّا قادرون

- إنّ من حقّ الدليل أن يكشف ولا يؤثّر، فوقوعه بحسب الدواعي يكشف عن اختصاص الفعل بنا وحدوثه من جهتنا. ثم يحتاج إلى نظر في أنّه المؤثّر أو غيره. وتبيِّن صحّة ذلك أنّ المؤثّر في كوننا قادرين هو وجود القدرة، ثم الدلالة على أنّا قادرون هي صحّة الفعل فكذلك الحال فيما قلناه. (مجم١، ٣٦١، ١١)

دلالة على الشيء

- إعلم أنّ إقامة الدلالة على الشيء فرع على كونه في نفسه معقولًا، فإنّما ما لا يعقل فإيراد الدلالة عليه لا وجه له. وإنّما يدخل الشيء في كونه معقولًا بوجهين. أحدهما بأن نعلم ثبوته إمّا بدلالة أو ضرورة. والثاني بأن يصُحّ فيه تقدير الثبوت. فعلى هذا يصير القول بيان مع الله تعالى غير داخل في حدّ ما لا نعقل لأنّ تقديره ممكن، فنقول لو كان له ثانٍ لصَحّ التمانع بينهما. (مجم١، ٣٢، ٢)

دلالة على قبح الشيء

- ممّا يدلّ على بطلان قولهم، إنّ النهي منه تعالى دلالة على قبح الشيء؛ والدليل يدلّ على الشيء على ما هو به، لا أنّه يصير على ما هو به بالدلالة؛ والنهي الصادر منه تعالى يجري مجرى قوله إنّ هذا الفعل قبيح، والأمر يُنْبِئ عن مثل ما ينبئ عنه قوله إنّ هذا الفعل ندبٌ أو واجبٌ. فكما

أنَّ الخبر يدلّ على أنَّ المُخبِر عنه على ما تعلّق به، لا أنّه بالخبر صار على ما هو به، وهو كالعلم في هذا الباب، فكذلك الأمر والنهي. ألا ترى أنّه لا فصل في الشاهد بين قول القائل: إنَّ الفعل قبيح، وبين قوله لفاعله: لا تفعل. فكيف يقال في النهي أنّه يوجب قبح المنهي عنه، والحال فيه ما وصفناه. (مغ٦/١، ١٠٥، ٩)

دلالة على النبوات

- إنّ الدلالة من قِبَله تعالى على النبوّات لا تكون إلّا المعجزات به ولهذه الجملة، قلنا: إنّه تعالى، إذا أراد أن يحمّل الرسول الأول الرسالة، فلا بدّ من أن يفعل الخطاب على وجه يكون مُعجِزًا، أو يقترن به المُعجِز ليُعلم به أنّه حادث من قِبَله. ولا يجوز منه تعالى أن يدلّ على الأحكام إلّا بهذين الوجهين: إمّا بخطابه الذي يكون معجزًا أو يقترن به المُعجِز، أو بقول الرسل إذا دَلّ على صدقهم بالمُعجِز. ومتى دلّ على صدقهم بغير هذا الوجه فذلك تأكيد يجري مجرى دلالة القرآن على التوحيد والعدل، في أنّ ذلك يُعدّ في التأكيد؛ لأنّه لا بدّ من تقدُّم المعرفة بذلك من جهة أدلّة العقول. فكذلك القول في المُعجِزات، وما يردُ بعدها من التصديق بالخطاب. (مغ١٥، ١٦٤، ١١)

دلالة الفعل

- إنّ الكلام لا يدلُّ على ما يدلُّ عليه لأمر يرجع إليه، وإنّما يدلُّ لكون فاعله حكيمًا، ولذلك لم يدلَّ كلام النبي صلى الله عليه وسلم على الأحكام إلّا بعد العلم بأنّه رسول حكيم لم يظهر المُعجِز عليه إلّا لكونه صادقًا في سائر ما يؤدّيه. وليس كذلك دلالة الفعل على أنّ فاعله قادر، ولأنّه إنّما يدلّ لأمر يرجع إليه لا يتعلّق باختيار مختار. وهو أن الفعل إذا صحّ من واحد وتعذّر على من هو بمثل حاله فلا بدَّ من أن يختصّ بأمر له صحّ الفعل منه، وهذه الجملة لا تتعلّق بالاختيار، فلذلك يصحّ أن يُستدلّ بالحوادث التي لا يجوز أن تحدث من الأجسام على الله تعالى وعلى أنّه قادر عالم، وليس كذلك حال القرآن. (متش١، ٣، ٩)

- إنّ دلالة الفعل المُحكَم على كونه عالمًا تتفرّع على دلالة صحته على كونه قادرًا. وكذلك فدلالة الخبر على كونه مريدًا تتفرّع على دلالة صحته على كونه قادرًا. ولولا أنّ الأمر كذلك لما صحّ في الفعل المُحكَم أن يدلَّ على كونه عالمًا؛ لأنّ وجه دلالته صحتُه من قادر دون قادر. ولو كان الوجه، الذي له دلّ، ما يرجع إلى القادر، لم ينفصل، في ذلك، حالُ قادر من قادر. وإنّما صحّ ذلك فيه لما قدّمناه، من أن كونه مُحكمًا يقتضي تعلّق الفعل بالفاعل على وجه مخصوص؛ وذلك لا يتمّ من حيث صحّ حدوثه فقط، فوجب أن يدلّ على حال زائدة، كما نقوله في دلالة كون الخبر خبرًا على كونه مريدًا، إلى ما شاكل ذلك؛ لأن الوجه الزائد على حدوثه

قد اقتضى فيه مثل الذي قدّمناه في كون الفعل مُحْكمًا. (مغ١٥، ١٥٤، ١٥)

دلالة الفعل المحكَم

- أمّا دلالة الفعل المحكَم على أنّ فاعله عالم فمشبه لدلالة الفعل على أنّ الفاعل قادر من وجه ومخالفة له من وجه آخر، وذلك أنّه يكون دليلًا على أنّه كان عالمًا قبل وجود هذا الفعل وفي حال وجوده أيضًا. والوجه في وجوب تقدّمه من قبل هو لأنّه جارٍ مجرى الدواعي، فلا بدّ من تقدّمها ليصُحّ دعاؤها إلى إيجاد الأفعال. فإنّما وجبت مقارنة العلم لأنّه شرط في وقوعه مُحكمًا. ولا بدّ في الشرط من المقارنة، فصار العلم من هذا الوجه كالجهة لكونه مُحكمًا، وحلّ محلّ الإرادة وشابه في الوجه الأوّل القدرة، فلكن القدرة لمّا كانت مما يُؤثّر في وقوع الفعل استغنى عنها في حال وجوده. وليس حظ العلم هذا الحظ. وهذا كله بيِّنٌ إذا كان الفعل المُحكم مبتدأ أو متولّدًا لا يتراخى عن السبب، فيراعى كونه عالمًا من قبل توقيت واحد، وكونه عالمًا في حال الفعل أيضًا. فأمّا إذا كان متولّدًا يتراخى عن السبب، فيجب كونه عالمًا قبل وقوع السبب وفي حال وقوعه. ثم لا يجب عند المُسَبّب أن يكون عالمًا لأنّه قد صار بوجود السبب في حكم الواقع. وهكذا إذا كان بعض الأسباب يُولد بعضًا فقد كفى تقدّم كونه عالمًا للسبب الأوّل ومقارنته له، وعَلى هذا يصُحُّ وجود الكلام منه في الصدى في حال قد خرج عن كونه عالمًا أو حيًّا، وجرى الحال في ذلك مجرى القدرة لأنّ تقدّمها بأوقات كثيرة صحيح على المُسبَّبات التي تولّد أسبابها حالًا فحالًا. (مجم١، ١١٥، ٩)

- إعلم أنّ دلالة الفعل المحكَم هي على كون فاعله قبل فعله له بوقت واحد عالِمًا إذا كان مبتدأ أو متولّدًا لا يتراخى عن السبب، فأمّا إن كان مما يتراخى عن سببه جاز تقدّمه بأزيد من وقت واحد على ما تقدّم. ولا يكون له في الدلالة حظ على أزيد من ذلك، فلا يصُحّ لقائل أن يقول: هلّا دلّ الفعل المحكم بنفسه إذا وقع من الله جلّ وعزّ على كونه عالمًا لم يزل، لأنّه لو دلّ ذلك فيه لدلَّ فينا؟ وقد عرفنا خلافه فصار إنّما نعلم أنّه عالم لم يزل بواسطة. (مجم١، ١١٧، ٥)

دلالة في الشاهد

- إنّ الكلام في الشاهد صحّ أنّه يدلّ بالمواضعة والقصد، ولنا طريق إلى معرفة الكلام بالإدراك والمواضعة بالأخبار، وما يجري مجراها، والقصد بالاضطرار. فصحّ، عند ذلك، أن يُعرف به الغرض، ويصير كالدلالة في الشاهِد. ولا يصحّ أن نَعرف قصده تعالى باضطرار، لتعذّر ذلك مع التكليف. فوجب أن نعرفه بالاستدلال. وطريق الاستدلال في ذلك، أن نعلم أنّه تعالى لا يخاطِب بالكلام، الذي تقرّر فيه بيننا ضرب من المواضعة، إلّا وذلك مراده. فيصير علمنا المتقدِّم

بذلك بمنزلة الاضطرار إلى القصد، ويصحّ، عند ذلك، أن نعْرِف به مراده. وذلك بمنزله ما نقول في أنّ تصرّف العبد يدلّ، عندنا، على كونه قادرًا، لعلمه بوقوعه بحسب أحواله. فإذا علمنا حادثًا، ولم نعلم تعلّقه بالواحد منّا، وعلمنا أنّ ذلك لا يصحُّ فيه، حكمنا بتعلّقه بقادر مخالفٍ لنا، واستدللنا به على أنّه قادر. فالاستدلال في الغائب والشاهد يقع بالفعل على حدٍّ واحدٍ، وإن كانت طريقة العلم بالتعلّق تختلف. (مغ١٥، ١٦٢، ١٨)

دلالة معتمَدة

- الدلالة المُعتمَدة، وأول من استدلّ بها شيخنا أبو الهذيل، وتابعه باقي الشيوخ. وتحريرها هو أنْ نقول: إنّ الأجسام لم تنفكّ من الحوادث ولم تتقدّمها، وما لم يخل من المُحدَث يتقدّمه يجب أن يكون محدثًا مثله. وهذه الدلالة مبنيّة على أربع دعاوى: أحدها، أنّ في الأجسام معاني هي الإجتماع والإفتراق والحركة والسكون. والثانية، أنّ هذه المعاني محدثة. والثالثة، أنّ الجسم لم ينفكّ عنها ولم يتقدّمها. والرابعة، أنّها إذا لم ينفكّ عنها ولم يتقدّمها وجب حدوثه مثلها. (شرح، ٩٥، ٩)

دلالة المعجز

- إنّا علّقنا وقوع البعثة بمعرفة المُعجِز، لا أنّا نُعلّق معرفة المعجزات بوقوع البعثة. فصار معرفة دلالة المعجز كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع، كما أنّ حصول البعثة فرع عليه. (مغ١٥، ١٤٧، ١٠)

دلالة الموانع

- قد مرّ في الكتاب ما هو إشارة إلى دلالة الموانع لأنّه قال الشيء إنّما يرى لما هو عليه في ذاته، والقديم حاصل على ما هو عليه في ذاته فما المانع من أن يُرى؟. (شرح، ٢٥٣، ٦)

دلالتان على حال

- إنَّ نهيه (الله) يدلّ على أنَّ المنهيَّ عنه فسادٌ، وأمره يدلّ على أنَّ ما أمر به صلاحٌ، فهما دلالتان على حال الفعلين، لا أنّهما يوجبان قبح أحدهما وحسن الآخر. وليس كذلك حكم الأمر والنهي منّا، لأنَّ دلالتهما على قبح الفعل وحسنه لا تصحّ، إلّا أنْ يقعا من نبي، فيجريان مجرى ما يقع من القديم تعالى في باب الدلالة، وليس كذلك ما ذكروه من أنّ النهي يوجب قبحه على سبيل الدلالة؛ لأنَّ ذلك يوجب أنّ نهي غيره كنهيه في هذا الباب. (مغ٦/١، ١٠٣، ١٥)

دليل

- إنّ الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلومًا ضرورة، إنّما هو الدلالة، وهو الدليل سواء، ومعناهما ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه. ولا بدّ من اعتبار هذين

الشرطين؛ أمّا الأول فلا بدّ منه، ولهذا فإنّ سقوط الثلج في وقته لما لم يمكن التوصّل به إلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم نقل إنّه دلالة على نبوّته، وقيل في القرآن إنّه دليل على ذلك لمّا أمكن التوصّل به إلى العلم بنبوّته؛ وأمّا الشرط الثاني فلا بدّ منه أيضًا، ولهذا لا يقال في أثر اللص أنّه دلالة عليه وإن أمكن الاستدلال به على موضعه لما لم يصنعه لهذا الوجه، بل استفرغ الوسع وبذل الجهد في إخفاء نفسه. (شرح، ٨٧، ١٦)

- إنّ الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير. (شرح، ٨٨، ٨)

- من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلّق ليكون بأن يدلّ عليه أولى من أن يدلّ على غيره. (شرح، ٩٠، ١١)

- ليس من شأن الدليل إذا دلّ بوقوعه على وجه ثم وجد لا على ذلك الوجه، أن يُدلّ على خلاف ما كان يدلُّ عليه لو وقع على ذلك الوجه، بل أكثر ما فيه أن لا يدلُّ عند تعرّيه من هذا الوجه على ما كان يدلُّ عليه عند وقوعه على ذلك الوجه. وكذلك نقول ها هنا: فإنّا ما ليس تظهر فيه الاحكام ليس فيه دلالة على أنّه ليس بعالِم وإن كان ما هو مُحكَم دليلًا على أنّه عالِم. وإنّما يدلُّ على أنّه ليس بعالم لو أراد إيقاعُهُ مُحكمًا وتوفّرت الدواعي وحصلت الآلات. (مجم١، ١١٦، ٩)

- أمّا دلالة الفعل المُحكَم على العلم فأبعد لأنّ الدليل إنّما يدلّ على ما له به تعلّق، ومعلومٌ أنّ الفعل المُحكَم لا تعلّق له بالعلم. ألا ترى أنّ العلم وجوده مقصور على بعضه وصدور الفعل المُحكَم هو من الجملة فيجب أن يدلّ على اختصاص الجملة بمفارقة بينها وبين غيرها. فأمّا دلالته على العلم فدلالة منه على ما لا تعلّق له به. وبعدُ فلا شبهة في دلالة الفعل المُحكَم على صفة العالِم، فلا يجوز مع ذلك أن يكون دليلًا على العلم لأنّه يقتضي أنّ الشيء الواحد من الوجه الواحد يدلّ على أمرين مختلفين وهذا باطل. (مجم١، ١٨٥، ٢٦)

- إنّ الدليل هو فعل من الأفعال يقع على وجه مخصوص. (مجم١، ٣٣٢، ١١)

- لا بدّ من أن يكون الدليل متقدّمًا، وذلك لأنّه إنّما يتوصّل به إلى العلم بالمدلول بأن يقع النظر فيه، ومن شأن النظر أن يتقدّم العلم وأن يوجد العلمُ ثانيًا عنه، فإذا وجب تقدّم النظر فأولى أن يتقدّم الدليل. وأن يحصل للناظر العلم به على الوجه الذي يدلّ. ويكفي أن يتمكّن من أن يعلم الدليل على الوجه الذي يدلّ دون أن يشرط في إزاحة علّته أن يحصل له العلم بالدليل على الوجه الذي يدلّ لا محالة. (مجم٢، ١٥٥، ١)

- الدليل يدلّ على الشيء على ما هو به، لا أنّه يصير على ما هو به بالدلالة. (مغ٦/١، ١٠٥، ١٠)

- إنّ الدليل إنّما يدلّ على ما يُعقل. (مغ٧، ٩٨، ٧)

- إنّ الدليل إنّما يدلُّ على الشيء لتعلّقه به؛ إمّا لأمر يرجع إلى نفسه أو إلى اختيار

فاعله وإحداثه له على وجه. (مغ٧، ١٠٩، ١)

- بيّنا في أول باب العدل أنّه لا يجوز في الفعل أن يكون واجبًا للأمر، ولا لإيجاب الموجِب، إذا أريد به الإلزام بالقول، أو نصب الدلالة فقط، وبيّنا أنّ هذه الأمور أو بعضها يدلّ على وجوب الواجب، فأمّا أن يجب لأجله فمحال، لأنّ من حق الدليل أن يكشف عن حال المدلول، لا أنّه يصيّره كذلك، ولذلك فصَلنا بين الدليل والعلّة في العالِم، فقلنا إنّ الدليل على كونه عالمًا، غير العلّة الموجبة لكونه عالمًا وجوّزنا في الدليل أن يثبت ولا مدلول بأن يبقى ويخرج العالم عن هذه الصفة، وأحلنا ذلك في العلّة والمعلول. وذكرنا أن لذلك أصولًا في الفعل، وأنّ ما عداه يجب أن يبنى عليها، نحو علمنا بوجوب ردّ الوديعة على وجه، ووجوب شكر المنعم على وجه، وقضاء الدين والإنصاف، وبيّنا أنّ ما يُعلم وجوبه بالإستدلال، فلا بدّ فيه من دخوله في أصل ضروريّ على الجملة، لأنّه لمّا عُلم بالعقل وجوب التحرّز من المضارّ على وجه مخصوص، وبيّن الشرع من حالَ الشرعيّات أنّها بهذه الصفة، علمنا وجوبها، ولذلك يعدّ الشرع كاشفًا عن الأمور الثابتة في العقل، غير مخالف لها، فالذي يجمع الوجوه التي لها يجب الواجب، ما قدّمناه، وهو ما عند العلم به يُعلم وجوب الواجب، ثم ينقسم. (مغ١٤، ٢٢، ١٤)

- إنّ ما يدلُّ عليه العقل هو ما فيه استدلال عقليّ معلوم. فأمّا ما ليس هذا حاله فلا دليل في العقلِ عليه. والعلمُ بأنّ هذه الأفعال ألطافٌ ومصالح يجري مجرى العلم بالغيب، وما سيقع من المكلّف وما لا يقع، وما يقوّي دواعيه، وما لا يُقوّي؛ وذلك لا يتأتى فيه الدليل العقلي، كما لا يتأتى في سائر تصرّف العبد. ألا ترى أنّ الدليل إنّما يدلُّ، على أنّ، مع سلامة الأحوال يجب، إذا قويت دواعيه، وأراد الفعل، أن يقع؛ وإذا قويت دواعيه في ألّا يفعله، وكَرِهَه لم يقع. فأمّا تفصيل الدواعي، وما عنده لا بدّ من أن يفعل فعلًا آخر، وكيف يكون الفعل داعيًا إلى فعل، أو تركٍ لا يجوز أن يكون لشيء من الحوادث تعلّق به؛ فكيف يصحّ أن يقال، فيما هذا حاله، إنّه يُعلم من جهة الدليل العقليّ؟. (مغ١٥، ٢٦، ٢٠)

- إنّ من حق التوليد أن يكون المُسَبّب فيه بحسب السبب، وألّا يجوز في الأسباب أن تكون مولّدة لمُسَبّب واحد. وليس كذلك حال الدليل؛ لأنّ جملة من الفعل قد تدلّ، ولا يدلّ البعض منه، كما نقوله في دلالة الفعل المحكم. (مغ١٥، ٣٧٣، ١١)

- إعلم أنّ كل دليل يدلّ على الأحكام فهو يدلّ على المراد بالخطاب، لأنّ من حق الدليل أن لا يختصّ في دلالته لأمر يرجع إلى المدلول، فلا فرق إذن بين أن يكون المدلول حكمًا، أو صرفًا للخطاب عن ظاهره، أو تخصيصًا له، أو بيانًا

للمُجمل. ومتى جوّزنا في بعض ذلك أن لا يكون دالًا لزم في جميعه ذلك؛ وهذا ينقض كونه دليلًا، فإذا كان الخطاب الخاص والعام، وسائر ما قدّمنا ذكره يدلّ على الأحكام إذا تجرّد، فيجب أن يدلّ على التخصيص وغيره، على هذا الحدّ. (مغ١٧، ٨٧، ٤)

دليل التكليف

- إنّ دليل التكليف يقتضي حالًا دون حال، من أوقات المُكلَّف، لأنّه إذا نام، وأغمي عليه فقد تبيّنا أنّ دليل الشرع لم يتضمّن التعبّد في هذه الحال، حتى إذا زال ذلك، وثاب إليه عقله، وتكامل شرط التكليف لزم التعبّد، فما الذي يمنع مع إطلاق الأمر أن يتخلّل حال المكلَّف أوقات تكون مخصوصة من جملة تكليفه، فتكون الواجبات عليه، من قبل محظورة فيها؛ على أنّ التكليف وإن كان مؤبّدًا فليس يلزم المُكلَّف أن يدوم على فعل واحد، بل ينتقل من فعل إلى فعل، وقد تتخلّل حال تكليفه أوقات استراحة، فقد حصل كل تكليف بعينه منقطعًا في أحوال، وإن كانت الطاقة والقدرة قائمة، فما الذي يمنع من مثله، في أن ينقطع كل تكليف في بعض الأحوال إلى خلافه. (مغ١٦، ٨٢، ١٣)

دليل التمانع

- ... قد ثبت أنّ من حق كل قادرين أن يصحّ أن تختلف دواعيهما. وإذا صحّ ذلك، لم يمتنع أن يريد أحدهما ما دعاه الداعي إليه من تحريك الجسم، ويريد الآخر تسكينه. فإذا ثبت ذلك، ولم يكن للضدّين إلّا أحوال ثلاثة: إمّا وجودهما معًا، وذلك محال وإمّا أن لا يوجدا، وحال القادرين ما ذكرناه وذلك لا يصحّ لما فيه في نفي القديم الواحد أو يوجد أحدهما وحال القادرين ما ذكرناه. فيجب كونهما متناهيي المقدورات، وفي ذلك نفي الواحد قادرًا لنفسه، أو يوجد مراد أحدهما دون الآخر، وذلك يوجب أن من لم يوجد مراده متناهي المقدور، وذلك يوجب كونه جسمًا محدثًا، فثبت تصحيح الدلالة على الوجه الذي اعتبرناه. (مغ٤، ٢٨٠، ١٢)

دليل الشاهد على الغائب

- إنّما نعلم دلالة هذه الأفعال المُحكمة على كون أحدنا عالمًا لاعتبار التساوي في كون ذاتين قادرين، ثم استبداد أحدهما بصحّة الفعل المُحكَم منه فنعلم أنّه لا بدّ من صفة زائدة على كونه قادرًا. وإذا دلّ الدليل في الشاهد على أمر من الأمور، فلا بدّ من دلالته في الغائب على مثل ذلك، وإلّا أدّى إلى انتقاض الأدلّة وهذا لا يجوز. والغرض بإثباته تعالى عالمًا هو أن يحصل على صفة زائدة على كونه قادرًا لأجلها يصحُّ الفعل المُحكَم منه، وهذه الصفة معقولة له في الشاهد وإن كان الذي نعرفه من أنفسنا كوننا معتقدين ساكني الأنفس، لكن ليس حدَّ الصفة ذلك حتى يقال: فهذا لا يتأتّى في الله جلّ وعزّ. (مجم١،

١١٤، ٢٠)

دليل عقلي

- إنّ ما يدلّ عليه العقل هو ما فيه استدلال عقليّ معلوم. فأمّا ما ليس هذا حاله فلا دليل في العقل عليه. والعلمُ بأنّ هذه الأفعال ألطافٌ ومصالح يجري مجرى العلم بالغيب، وما سيقع من المكلّف وما لا يقع، وما يقوّي دواعيه، وما لا يُقوّي؛ وذلك لا يتأتى فيه الدليل العقلي، كما لا يتأتى في سائر تصرّف العبد. ألا ترى أنّ الدليل إنّما يدلّ، على أنّ، مع سلامة الأحوال يجب، إذا قويت دواعيه، وأراد الفعل، أن يقع؛ وإذا قويت دواعيه في ألّا يفعله، وكَرِهَه لم يقع. فأمّا تفصيل الدواعي، وما عنده لا بدّ من أن يفعل فعلًا آخر، وكيف يكون الفعل داعيًا إلى فعل، أو تركٍ لا يجوز أن يكون لشيء من الحوادث تعلّق به؛ فكيف يصحّ أن يقال، فيما هذا حاله، إنّه يُعلم من جهة الدليل العقلي؟. (مغ١٥، ٢٦، ٢٠)

دليل في الشاهد

- إنّما نعلم دلالة هذه الأفعال المُحكمة على كون أحدنا عالمًا لاعتبار التساوي في كون ذاتين قادرين، ثم استبداد أحدهما بصحّة الفعل المُحكَم منه فنعلم أنّه لا بدّ من صفة زائدة على كونه قادرًا. وإذا دلّ الدليل في الشاهد على أمر من الأمور، فلا بدّ من دلالته في الغائب على مثل ذلك، وإلّا أدّى إلى انتقاض الأدلّة وهذا لا يجوز. والغرض بإثباته تعالى عالمًا هو أن يحصل على صفة زائدة على كونه قادرًا لأجلها يصُحُّ الفعل المُحكَم منه، وهذه الصفة معقولة له في الشاهد وإن كان الذي نعرفه من أنفسنا كوننا معتقدين ساكني الأنفس، لكن ليس حدًّ الصفة ذلك حتى يقال: فهذا لا يتأتّى في الله جلّ وعزّ. (مجم١، ١١٤، ١٩)

دليل المقابلة

- قد دلّ العقل والسمع على ما قلناه في نفي الرؤية. واعتمد في الكتاب من جهة العقل على طريقين. أحدهما دليل المقابلة. والثاني دليل الموانع. فتحرير الأوّل (دليل المقابلة) إنّ من شأن أحدنا ألا يرى إلّا إذا كانت له حاسّة صحيحة ولا يكفي ذلك دون أن يكون المَرْء مقابلًا لحاسّته إن كان إنّما يراه بلا واسطة أو يقابل ما قابل حاسّته إن كان يرى بواسطة هي المرآة. وكانت هذه القضية لازمة واجبة في الرأي بحاسّة لأنّه مهما حصل الشرطان صحّ كونه رائيًا، ومهما فُقِدَا أو فقد أحدهما امتنعت الرؤية واستمرّت الحال في ذلك استمرارًا يكشف عن أنّه من باب الواجبات، وأنّه خارج عن طريق العادات، وإلّا جاز وقوع الخلف فيه على بعض الوجوه. وليس ذلك من كونه تعالى رائيًا لنا بسبيل لأنّه ليس يرانا بحاسّة وذلك هو شرط فيمن يرى بحاسّة، ولا يمكن أن يجعل ذلك شرطًا راجعًا إلى نفس المرء وإلّا وجب تساوي أحوال الرائين فيه. ومعلومٌ أنّ القديم يرى

الجوهر ولا يقابله. فإذا ثبتت هذه الجملة وكان من حقّ الرائي منّا أن لا يرى إلّا ما هو مقابل لنا، وكانت هذه القضية فيه تعالى ممتنعة فيجب أن تمتنع رؤيته. (مجم١، ٢٠٨، ٤)

دليل الموانع

- والطريق الثاني (دليل الموانع) هو أنه قد حصل القديم مع الرائين منّا بمنزلة المرئيات التي ليس لنا من رؤيتها مانع، فكما أنّ المرء الذي هذا وصفه لا بدّ من أن تراه فكذلك القديم تعالى. وبيان هذا أنّ المنع عن الرؤية إنّما يصُحُّ وروده على من يجوز أن يكون رائيًا بأن يكون حيًّا لا آفة به وحاسّة صحيحة والمرء موجود. فحينئذٍ يردّ عليه من رؤية هذا المرء منع محلّ الرائي في هذا الوجه محلّ القادر الذي لولا كونه قادرًا لما صحّ ورود المنع عليه. ولهذا لا يقال منع الأعمى من الرؤية مانع وإنّما يقال ذلك في البصير. (مجم١، ٢٠٨، ٥)

دواع

- الغَرض بالدواعي هو ما نعلمه أو نعتقده أو نظنّه من نفع لنا في الفعل أو دفع ضرر، فلهذا إذا تغيّرت حالنا في هذا الداعي لم نختر ما كنّا نختاره لولاهُ نحو أن نظنّ أنّ في الطعام سمًّا فنمتنع من تناوله. ولو اعتقدناه سليمًا من السمّ وغيره لأقدمنا على أكله. (مجم١، ٧٠، ١١)
- إنّ الإرادة ليست من الشهوة بسبيل. وأمّا الدواعي فقد تستمرّ بأحدنا ويكون فاعلًا في حال دون غيرها لكونه مريدًا ومختارًا، وهذا كمن بين يديه الطعام وهو عالم بأنّه مهما تناول انتفع به لأنّ هذا هو الذي يدعوه إلى تناوله. ثم يختار أن يتناوله في وقت من هذه الأوقات دون ما عداها، وقد يتساوى داعيه إلى أفعال ويختار بعضها دون بعض نحو من هو ملجأ إلى الهرب من السبع، وهناك طريقان لأنّه يكون ملجأ إلى الهرب من كل واحد من الطريقين، فداعيه إليهما على سواء ويختار أحدهما دون الآخر. وهكذا الحال إذا كان بين يديه طَبَقٌ عليه تمر أو كان بين يديه درهمان أو ديناران. (مجم١، ٢٦٧، ١٣)
- وبعد فإنّ الدواعي تكشف عن كونه قادرًا على الجملة، وكونه قادرًا لا يكشف عنه، كما يكشف كونه عالمًا عن كونه قادرًا، ولا يكشف كونه قادرًا عنه. فلهذا وجب الاستدلال بالدواعي دون ما قالوه. وتبيّن صحّة ذلك إنّا نحتاج إلى مراعاة طرفي النفي والإثبات في تعليق الفعل بنا فنقول: وجب وقوعه بحسب أحوالنا ووجب انتفاؤه بحسب أحوالنا، فيجب أن نعتبر ما يتعلّق بالنفي وبالإثبات على حدٍّ واحد. ومعلوم أنّا لو علّقنا ذلك بالقادر في كونه قادرًا لم يحصل فيه إلّا بجانب الوقوع دون جانب النفي. وليس هكذا إذا علقناه بالدواعي. (مجم١، ٣٦١، ١٧)
- ذكر رحمه الله أنّ المؤثّر كونه قادرًا، وأن الدواعي تأثيرها في وجوب الحصول

ووجوب الانتفاء. (مجم١، ٣٦١، ٢٤)

- إنّ الذي به تُثبت الدواعي هو جواز كونه فاعلًا للشيء ولغيره بدلًا منه، فيعدل عن أحدهما إلى صاحبه لأجل الدواعي المحقَّقة أو المقدَّرة. ولهذا نُثبت فعل الساهي والنائم فعلًا لهما على تقدير صحّة الدواعي فيهما لو كانا عالمين. فإذا تقرّر ما ذكرنا فيجب أن لا تكون القدرة يقترن بها مقدورها لا محالة على وجه الوجوب، لأنّ ذلك يرفع الحاجة إلى الدواعي ويقتضي وجود الفعل لا محالة. (مجم٢، ١١٩، ٥)

- إنّ الدواعي وما يتبعها يتقدّم ويقارن. (مجم٢، ١٣٩، ١٠)

- إنّ الدواعي إنّما تؤثّر في مقدور من اختصّت به دون مقدور غيره. (مغ٦/٢، ١٤١، ١)

- إنّ الدواعي لها (الإرادة) تفعل الفعل وتختاره، فهي متقدِّمة على الفعل؛ كما أنّ كونه قادرًا متقدِّم له. فكما لا يجب كون القدرة فعلًا له من حيث كان المقدور فعله، فكذلك الدواعي. وإنّما يختلفان في أنّه قد تعلم الدواعي قبل الفعل، ولا تعلم القدرة قبله. (مغ٨، ٤٥، ١)

- متى ذكرنا الدواعي في هذا الباب فإنّما نريد به حال الفاعل وما يحصل عليه دون نفس الاعتقادات التي تحصل في القلب، لأنّ ذلك يُعلم ثانيًا. (مغ٨، ٤٥، ١١)

- إنّ الدواعي لا تجري مجرى القدرة. (مغ٨، ٤٧، ١٤)

- إذا علمنا أنّ الدواعي هي العلوم والإعتقاد والظنون دون غيرها، لأنّ سائر ما لا يتعلّق بالفعل لا مدخل له في ذلك؛ وقد علمنا أنّ ذلك لو حصل، ولم يحصل قادرًا، لم يصح الفعل منه؛ ومتى حصل قادرًا، صحّ ذلك منه؛ فيجب أن يكون هو المصحِّح للفعل دون الدواعي. (مغ٨، ٥٢، ١٤)

- إنّ الدواعي التي هي الاعتقادات، قد يكون تعلّقها بما يستحيل وجوده من جهته، كتعلّقها بما يصحّ وجوده من جهته. ولو اقتضت صحّة الفعل، لحلّت محل القدر في استحالة تعلّقها إلّا بما يحدث من جهته فقط. يؤيِّد ذلك، أنّ من حق القدرة أن تقتضي لجنسها صحّة الفعل بها. فلو لم يصحّ ذلك فيها إلّا مع الدواعي، لأوجب ذلك قلب جنسها. ولا يمكن أن يقال: إن من شرط صحّة الفعل بها ارتفاع الموانع، وذلك لأنّ الشيء إنّما يجعل شرطًا في غيره متى دلّ الدليل على ذلك فيه، وإلّا فالواجب القضاء بحصول ما يقتضيه الشيء لجنسه، حصل غيره أو لم يحصل. وإنما جعلنا ارتفاع الموانع شرطًا، لأنّ وجوده يحيل الفعل، ولم يثبت في ارتفاع الدواعي أنّه يحيل الفعل، فيجعل وجودها شرطًا. وإذا جاز بقاء الفعل مع ارتفاع الدواعي، فكيف يُجعل شرطًا في حدوثه؟ وإنّما جاز ذلك في ارتفاع الموانع، لمّا كان المنع يحيل وجوده على كل حال. (مغ٨، ٥٤، ٤)

- إنّ في الدواعي، ما يدعو القادر إلى إيجاد الفعل وهو على صفة؛ ولا يدعوه إلى

إيجاده وهو على صفة أخرى، لأنّ دواعي الفقير قد تخالف دواعي الغني؛ وهذا يؤدّي إلى أن يكون ما يصحّح الفعل في حال، لا يصحّحه في حال أخرى، لوجود مال أو غيره. وهذا يبطل القول: بأن للدواعي مدخلًا في صحّة الفعل. على أنّ الدواعي نفسها قد تكون من فعله، فيكون المصحّح لإيجادها القدرةَ دون دواع أخر، لأنّه قد يسبق إلى اعتقاد وظنّ، ويقدّم عليهما باتّفاق، ثم يدعوه ذلك إلى الفعل. (مغ٨، ٥٥، ٩)

- قد بيّنا أنّ الشبهة في أنّ الدواعي توجب الأفعال أقرب من الشبهة في أنّ الإرادة توجب المرادات، لأنّ الإرادة والمراد يتبعان الداعي ولا يتبع أحدهما صاحبه في باب الإحداث. وإذا صحّ ذلك وعُلم أنّ القول بأنّ الدواعي موجبة لأفعال لا يصح، فكذلك لا يصحّ القول بأنّ الإرادة توجب المرادات، وإذا بطل ذلك وجب القضاء بأنّها مبتدأة من الإنسان، وأنّه لكونه قادرًا عليها فعلها كما فعل الإرادة من حيث كان قادرًا عليها. (مغ٩، ٢١، ١)

- إنّ علم الفاعل بحُسْن الشيء لا يقتضي وجوب فعله لا محالة، وإنّما يقتضي أنّه قد يختاره لأجل ذلك، ويحسن منه اختياره لأجله، وما حَسُن لأجله اختيار الشيء وكان داعيًا إلى اختياره لم يجب اطّراده حتى يجب اختيار كل ما شاركه فيه، كما لم يجب اختيار الأوّل لأجله، وإنّما يصحّ كونه داعيًا إلى الاختيار، وذلك مما يحبّب إليه، ولا يؤدّي إلى فساد؛ لأنّ الدواعي لا يجب كونها موجبة، وإنّما تقتضي أن يكون ذلك الفعل بأن يختاره القادر أولى من غيره، وذلك يُبطل ما سأل عنه، ويجوز كونه تعالى خالقًا الخلق لينفعهم، وإن خَلَقهم في حال دون حال، أو خلق قَدْرًا دون قَدْرٍ. (مغ١١، ٩٨، ١١)

- إنّ الدواعي إنّما تصحّ فيمن ثبت كونه ممكَّنًا من الشيء وضدّه. فأمّا إذا لم يكن ممكَّنًا من ذلك لم يصحّ أن تقوّى دواعيه، أو يُصرف عن اختيار الفعل ببعض الأفعال. فيجب كونه تمكينًا من الأمرين. (مغ١١، ٢١٦، ١٩)

- إنّ الدواعي إذا اختصّت بجملة الحي، فيجب أن تكون مؤثّرة في حال الفاعل واختياره لما يختاره. وبيّنا أن الدواعي هي الاعتقادات على اختلافها، وإنّه إذا سلم الاعتقاد، ثبتت الدواعي؛ وإذا حصل ما أثّر فيها، تغيّر حالها. (مغ١٢، ١٢٨، ١٧)

- إنّا قد بيّنا الدواعي يرجع بها إلى الاعتقادات والظنون، وذلك مما نعرفه من أنفسنا وغيرنا؛ لأنّا نضطرّ إلى أنّ زيدًا يعتقد في الشيء نفعًا أو دفع ضرر، فيكون اعتقاده هذا داعيًا إلى الفعل. وإذا صحّ أن نعرف ذلك من حاله، فيما نعلمه من حركاته وتصرّفه الظاهر، فكذلك قد نعلم ذلك في النظر. ولو لم نعرف ذلك من الغير، يصحّ أن نعرفه من أنفسنا، ولوجب متى علمنا أنّ نظرنا وفكرنا يقع بحسب الدواعي أن نعلم من حاله مثل ما نعرفه

من حال سائر تصرّفاته في وجوب كونه فعلًا لنا. (مغ١٢، ٢٠٩، ١٦)

- إعلم، أنّا قد بيّنا من قبل أنّ الفعل الداخل تحت التكليف، لا بدّ من أن تتردّد للمُكلَّف الدواعي بين فعله وتركه والعدول عنه إلى خلافه. ولذلك قصدنا إلى ذكر هذا الفصل لئلّا يقول قائل: إنّ المعارف وإن كانت مقدورة للعبد ولا مانع له عن فعلها، فإنّه لا يصحّ أن يدعوه إليها داعٍ، فلا يجوز من الحكيم أن يكلّفها. وقد علمنا أنّ الدواعي ترجع إلى الاعتقادات والظنون دون غيرها، لأنّه إذا علم في الفعل منفعة دعاه إلى فعله، وكذلك إذا ظنّه أو اعتقده؛ ولو علم أو ظنّ أنّ عليه في الفعل مضرّة، صرفه عن فعله. وكذلك القول فيما تعلمه نفعًا وإحسانًا إلى الغير أو حسنًا أنّه قد يدعوه إلى فعله، فإذا علمه إساءة صرفه عن فعله، ولا يجوز أن يدخل في باب الدواعي سوى ما ذكرناه. (مغ١٢، ٢٢٦، ٧)

- أمّا القسم الثاني فإنّه الأصل في باب العدل؛ لأنّا نستدلّ على أنّه، تعالى لا يفعل القبيح بثبوت أوصافه التي تجري مجرى الداعي إلى أنّه لا يفعله، وإن كان ذلك قد يصحُّ لما عليه من كونه قادرًا. ونستدلّ في أفعاله على أنّها حسنة كونها واقعةً منه، مع علمنا بأنّه على حالٍ تقوي منها دواعيه إلى ألّا يفعل إلّا الحسن. فصار إثبات الحُسن في أفعاله لا بدّ منه، من حيث لو لم نثبتها كذلك، لما صحّ (أن) نثبته عالمًا غنيًّا، ونثبته فاعلًا للواجب، بمثل هذه الطريقة. وإنّما قلنا، في ذلك؛ إنّه يدلّ، من حيث الدواعي؛ لأنّه لولا الدواعي، لم يكن الواقع من الفعل حسنًا؛ (بل كان يصحّ أن يكون قبيحًا كصحة كونه حسنًا؛) وكان حاله، في ذلك، كحال الأجناس التي يصحّ في القادر أن يختار بعضًا على بعض. ولأجل الداعي اختصّ ذلك الفعل بأن لم يقع من قِبَله، إلّا حسنًا. وإنما شرطنا، مع الدواعي، الإختيار؛ لنبيِّن به التفرقة بين هذا القسم وبين القسم الأول الذي تكفي فيه الصحّة؛ لأنّ الفعل قد يقع من القادر، وإن لم يحصل منه سوى كونه قادرًا. ولا يجب في الدواعي ذلك؛ لأنّ، مع الدواعي، لا بدّ من الاختيار، أو ما يجري مجراه، وإن كان لولا الدواعي لما حصل ذلك، فقلنا، من هذا الوجه، إنّه يدلّ من حيث الدواعي والاختيار. (مغ١٥، ١٥٧، ١٨)

دواعٍ وصوارف

- قد ثبت أنّ العلم بأن في الفعل نفعًا يدعو إلى فعله، والعلم بأنّ فيه ضررًا يصرف عن فعله. ومتى لم يثبت هذا صارفًا وذاك داعيًا، لم يصحّ إثبات شيء من الدواعي والصوارف، لأنّ هذا الباب هو من آكدها. حتى أن العاقل إذا علم أو اعتقد المنفعة العظيمة صار مُلجأً إلى الفعل، ومتى عظمت المضرّة صار ملجأً إلى الترك، فيخرج عند ذلك من أن يكون مكلّفًا لقوة هذه الدواعي. وإذا صحّ ما

ذكرناه، وكان النفع اليسير يدعو إلى الفعل، وكذلك المنقطع المتنغّص، فالنفع الدائم الذي لا يشوبه تنغيص أولى أن يكون داعيًا إلى الفعل، وكذلك حال المضرّة التي هي عقاب، أن العلم بها يدعو إلى الانصراف عمّا يستحقّ بها. فإذا صحّ ذلك، وجب في الحكمة إذا أراد تعالى تكليف العبد أن يفعل فيه هذه الدواعي أو يمكنه من فعلها. لأنّ ما يكون عنده أبعد من فعل القبيح أقرب إلى فعل الحسن الواجب، يجري مجرى نفس الواجب، والامتناع من القبيح في أنّه تعالى يجب أن يلزم المُكلَّف كما تلزم الواجبات في عقله. وهذا باب منفرد بنفسه، لا يجب أن يحمل على سائر الألطاف. فسواء ثبت في المعرفة أنّ المُكلَّف يختار عندها الواجب لا محالة أو الامتناع من القبيح، أو لم يثبت ذلك، فالحال لا تختلف. لأنّه لا يمتنع أن تثبت للعبد الأمورُ التي يكون معها أبعد من فعل القبيح ويفعله مع ذلك، والأمور التي يكون معها أقرب إلى فعل الواجب ولا يفعله مع ذلك. (مغ١٢، ٤٢٥، ١٥)

دوام الثواب والعقاب

- إن قال (أحدهم): أتقولون بدوام الثواب والعقاب؟ قيل له: نعم، لأنّهما يُستحقّان كما يُستحَقّ المدح والذمّ والتعظيم والإهانة، وقد علمنا أنّ من يستحقّ هذين يستحقّهما على جهة الدوام، ما لم يقلع عن المعاصي، وكذلك الثواب والعقاب، وقد نصّ الله تعالى على هذا في كتابه في عدّة آي. (مخت، ٢٣٢، ٢)

ديصانية

- قول الديصانية: زعموا أنّ الأشياء من أصلين على ما زعمت المانوية. وزعموا أنّ النور حي قادر عالم حساس درّاك منه يكون الفعل والحركة، والظلمة موات عاجزة جاهلة راكدة لا فعل لها ولا تمييز معها؛ والشرّ يقع منها طباعًا. (مغ٥، ١٦، ١٢)

دين

- مما يدلّ على أنّ الدين والإسلام واحد، قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: ٨٥)، والمعلوم أنّه لو اتّخذ الإيمان دينًا لقبل منه. ويدلّ على ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ (الذاريات: ٣٥ - ٣٦) فلو لم يكن أحدهما هو الآخر، لكان لا يصحّ الاستثناء على هذا الوجه. (شرح، ٧٠٦، ٨)

ذ

ذات المسبب

- إنّ ذات المُسَبَّب ذات منفصلة عن السبب، حادثة كهو. فكما أنّ السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المُسَبَّب، فيجب أن تستوي الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل، وإن كانت تختلف كيفية الإضافة، ففيها ما يتعلّق به بلا واسطة كالمبتدأ، وفيها ما لا يتعلّق به إلّا بواسطة وهو المتولِّد فهذا تمام الكلام في المتولِّدات. (شرح، ٣٩٠، ٤)

ذكاء

- قال في البلادة: إنّها على ضربين: أحدهما ضدّ ذكاء القلب، وهو من فعل الله، تعالى؛ والثاني أن نذهب عمّا يجب أن نعرفه عند التشاغل ونصرة الباطل والتقصير. وذكر، في الأسماء والصفات، أنّ الذكاء حدّه القلب ولذلك لا يجوز على الله سبحانه. (مغ١٢، ١٣٨، ١٠)

ذِكْر مُحْدَث

- إنّ كتاب الله جلّ وعزّ يدلّ على حدوث كلامه، لأنّه تعالى قال بعد أن بيّن أنّ الذكر هو القرآن بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) وقوله جلّ وعزّ: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾ (الأنبياء: ٥٠). وقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ (يس: ٦٩) أنّ الذكر مُحدَث بقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ (الأنبياء: ٢) ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ (الشعراء: ٥) وهذا نص في حدوث كلامه. (مغ٧، ٨٧، ١٠)

ذم

- إنّ العبد يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل الواجب، فلأن ذلك الواجب يمكنه إيجاده، ولا عذر له في أن لا يفعله، فصار من قبل نفسه في أن لم يفعله، كما أنّه من قبل نفسه أتى في إيجاد القبيح الذي يمكنه التحرّز منه. (مغ٨، ١٩٣، ٧)
- إنّ العقاب لا يستحقّه المكلّف بألّا يتعرّض للمنفعة، وإنّما يستحقّه لأنّه يفعل القبيح أو يخلّ بالواجب، وقد ثبت أن الذّم يُستحقُّ في الشاهد على هذين الوجهين، وإن أضرّ ذلك بالمذموم، لا لأنّه لم ينفع نفسه، لكن لإقدامه على القبيح. فكذلك القول في العقاب؛ لأنّه إنّما يستحقّه المكلّف من حيث فعل قبيحًا، أو لم يفعل الواجب في عقله. (مغ١١، ١٤٥، ٩)
- أمّا الذمّ فيجب أن يستحِقّه لأنّه لم يفعل هذا الواجب في الوقت الذي لو تعمَّد لأدائه فيها بفعل المقدّمات كان يمكنه ذلك، فلما أُتي من قِبَل نَفْسه بأن لم يفعل ذلك استحقّ الذمّ لا محالةَ. وهذا كما نقوله في المُسبَّب الذي يوجد عَقِيب السبب: إنّه وإن فات فعله ولما يقدّم السبب فلن يخرج مَن وجب عليه من أن

يكون مستحِقًّا للذمّ. (مغ١١، ٤٢٤، ٣)

- أمّا الذمّ فإنّه يُستحقّ على وجهين: أحدهما أن يفعل القبيح، والثاني ألّا يفعل ما وجب على عقله لأنّ العلم بحُسْن ذمّ مَن اختصّ بهذين الوجهين أوّلُ في العقل، فإذا حسن ذمّه عليهما ثبت كونه مستحِقًّا للذمّ عليهما؛ لأنّ الذمّ لا يحسن إلّا على جهة الاستحقاق إذا عظم وفُعل على جهة القطع. وسنذكر القول فيما يُفعل منه على جهة الشرط أو على جهة الدعاء إلى اجتناب الصالح. فأمّا ما يُفعل من الذمّ لخصال الشرّ فليس من هذا في شيء؛ لأنّه لا يَجْري مَجْرى العقاب ولأنه إبانة عن أن غيره لم يخصَّه من النعم بمثل ما خصّ به غيره، نحو ذمّنا المجنون والعاجز ومن يُنسب إلى بعض الفراعنة. (مغ١١، ٥١٠، ٩)

- قد تقرّر في العقول أنّ من حق الذمّ أن يكون مقابلًا للقبح والإساءة على وجه يكون جزاءً له. وأنّ من حق المدح أن يكون مقابلًا للإحسان على هذا الحدّ. فلما ثبت ذلك عبّرنا عنه بأنّه مُستحقّ، وجعلنا ذلك كالعلّة في أنّه يحسن فعله إذا تقدّم من المفعول به، والسبب الذي من حق هذا الفعل أن يتعلّق به تعلّق الجزاء. وإذا كان ما ذكرناه مفهومًا لم يمتنع أن نجعله مقتضيًا لحسنه على ما نذكره في الشكر (في) أنّه يجب لمكان النعمة، إلى غير ذلك. (مغ١٣، ٣٤٦، ٨)

- أمّا الذمّ فإنّه يستحقّ به إذا كان قبيحًا، وفاعله يعلمه كذلك، أو يتمكّن من كونه عالمًا به. وأن يكون مُخَلًّى بينه وبينه، فمتى فعله والحال هذه استحقّ الذمّ. وإنّما شرطنا كونه قبيحًا، لأنّ العَقل يشهد بأنّ الفعل إذا لم يكن كذلك، لم يحسن ذمَّ فاعله عليه، بل يقبح ذلك، فلا بدّ من اعتبار قبحه. وإنّما شرطنا في الفاعل ما ذكرناه، لأنّه قد عُلم بالعقل أنّ المجنون والصبيّ لا يحسن ذمّهما على القبيح، الذي يحسن منعهما منه والدوام عليه، وإنّما قلنا إنّ التمكّن من العلم بقبحه، يحُلّ محلّ العلم بقبحه، لأنّ عنده يمكنه التحرّز بأن يعلم، فيتجنّب، فصار بمنزلة من يجب عليه الفعل، إذا أمكنه أن يفعل المقدّمة التي يصل بها إلى فعله، ولذلك يقبح من البَرهَمِيّ تكذيب الأنبياء، ومن اليهودي مجانبة شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، وقد بيّنا ذلك في باب المعرفة. وإنّما شرطنا التخلية، لأنّه قد ثبت في العقل أنّ المحمول على الفعل يتعلّق الذمّ فيه بالحامل دونه. (مغ١٤، ١٧٣، ١٧)

- الذمّ متعلّق بأنّه لم يُحْدِث الواجب. وهذا كما نقول بأنّ ذمّه بأنّه فِعْل القبيح يتعلّق كتعلُّق العلم بأنّه فعل القبيح، فيكون متعلّقًا بحدوثه من قِبَله على الشرائط التي نذكرها في هذا الباب. ولسنا نقول بأنّ الذمّ يتعلّق بعدم الفعل وانتفائه، كما لا نقول مثله، ولا نقول أيضًا في ذمّ زيد على فعله القبيح إنّه متعلّق بوجوده وحدوثه، بل هو متعلّق بوجوده من قِبله على أوصاف مخصوصة. (مغ١٤، ١٨٤، ٥)

- إنّ من حق الذمّ ألّا يستحقّه إلّا بألّا يفعل الواجب، إذا تمكّن منه، وحصلت التخلية، وزال الإلجاء، وارتفعت الموانع والأعذار. ولا يجب أن يشترط في ذلك أن يعلم وجوبه، لأنّه إن تمكّن من العلم بذلك ولم يفعله، فحاله كحال من علم وجوبه. ولا يجب أن يشترط في ذلك ألّا يفعله، لأجل وجوبه، لأنّه وإن لم يفعله لغير ذلك، فقد يستحقّ الذمّ. (مغ١٤، ٣٠٦، ٨)

ذنب

- أمّا مذنب: فإنّه مستعمل فيمن وقع الذنب منه. والذنب هو القبيح الواقع ممن يستحقّ عليه الذمّ، لأنّه لو وقع من صبي لم يوصف بذلك، فلا يكاد يقال فيمن لم يفعل ما وجب عليه، بأنّه مذنب، إلّا على طريق الاتّساع والتشبيه بمن يقع منه ذنب وتفريط. وقد بيّنا من قبل أنه لا مُعتبر بالأسماء في هذا الباب، فإن الواجب الرجوع إلى الأدلّة، فيمن يستحقّ الذمّ والعقاب، أو لا يستحقّه، دون الأسماء، لأنّها إنّما تصحّ على جهة التّبَع للمعاني. (مغ١٤، ٣٠٤، ١٠)

ذوات

- إعلم أنّ الذوات تتميّز عن غيرها بالصفات. وسواء في ذلك ما عُرِف من الذوات ضرورة أو بدلالة، لأنّه إن أدرك فلا بدّ من إدراكه على صفة، وإن عرف بدلالة فلا بدّ من تمييزها عمّا عداها من اختصاصها بصفة ليست لما خَالَفَها. وكما أنّ هذه حالة الذوات فالصفات إنّما تتميّز عن غيرها بالأحكام، فلا يحصل العلم بالصفة على طريق التفصيل والتمييز بينها وبين غيرها إلّا بعد أن نعلم حكمها. وهذا مستمرّ جار على طريقة واحدة إلّا في الصفة التي نعرفها ضرورة أو نجدها من أنفسنا، أو كان العلم بها حقّها ممكنًا من دون العلم بحكمها. وإن كان بدلالة فلا نحتاج في كشفها وتمييزها عن غيرها إلى معرفة حكمها. فإن لم تكن الحال كذلك فلا بدّ في تمييزها مما ذكرناه من إيراد القول في حكمها لتظهر الصفة. (مجم١، ١٥٧، ٢)



رؤيا

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ (الفتح: ٢٧) ما المراد بهذه الرؤيا؟ وجوابنا أنّه صلّى الله عليه وسلّم رأى كأنّ قائلًا يقول له ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ (الفتح: ٢٧) فحكاها الله تعالى كما رآها، فهذا معنى الكلام نبّه بذلك على أن في الرؤيا ما يصدق وما يكون خاطرًا من قبل الله تعالى. (تن، ٣٩٤، ١٢)

رؤية

- نقول: إنّ الشيء إنّما يُرى لما هو عليه في ذاته، وهم يقولون إنّما يُرى لوجوده، والقديم تعالى حاصل على كل واحدة من هاتين الصفتين، فإذًا لا شكّ أنّه تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلّا لكونه عليها، فلا خلاف في إنّه حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلّا لكونه عليها، ولا تتجدّد له صفة في الآخرة يُرى عليها. (شرح، ٢٥٤، ٨)
- إنّ الواحد منّا لا يصحّ أن يرى الشيء إلّا بعينه إذا كانت صحيحة، ومتى فقدناها أو لحقها فساد لا يصحّ أن نرى المرئيّات. وكذلك حاله في سائر الحواس، فيجب أن يحتاج في رؤيته لما يراه إلى حاسّة، وأن يستحيل أن يرى الشيء دونها. وإنّما صحّ في القديم تعالى أن يرى الأشياء وإن تعالى عن جواز الحواس عليه، لأنّه حيّ لذاته، فكما استغنى في كونه حيًّا عن الحياة ومحلّها، فكذلك يستغني عن التوصّل بمحل الحياة إلى إدراك المرئيّات. وليس كذلك حال الواحد منّا لأنّه حيّ بحياة تحلّ في بعضه، فيحتاج في إدراك المدركات إلى استعمال محل الحياة في إدراكها، فيصير آلة له، ويختلف حالها بحسب ما هي آلة فيه من إدراك المُدركات كما نقوله في حاجته إلى الآلات في بعض الأفعال من حيث كان قادرًا بقدرة، وإن استغنى جلّ وعزّ عنها في الأفعال لكونه قادرًا لنفسه. (مغ٤، ٣٦، ٤)
- إنّ الرؤية لو كانت معنى لاحتاجت في وجودها إلى صحّة الحاسّة، ومتى ثبتت حاجتها إليها لم يصحّ القول بأنّها تولّده، لأنّه لا سبيل إلى العلم بأنّها تولّده والحال ما قلناه. ومما يدلّ على ذلك أنّه لو كان رائيًا بدونه لوجب صحّة وجود الرؤية في عينه والمرئي غائب كصحّة ذلك إذا كان حاضرًا، لأنّ المحل محتمل للرؤية في كلا الحالين، وفي استحالة ذلك دلالة على صحّة ما قلناه. (مغ٤، ٥١، ١٩)
- الرؤية في الحقيقة واقعة بالعين، وإن كان يحتاج في ذلك إلى واسطة تارة، واستغنائها عنها أخرى. (مغ٤، ٦٥، ١٩)
- إنّ ما يمنع من الرؤية لا بدّ من كونه معقولًا حتى يصحّ القول بأنّا لا نرى

المرئيّات لأجلها، كما أنّ الموانع عن الفعل لا بدّ من أن تكون معقولة. وقد علمنا أنّ الموانع المعقولة عن رؤية المرئيّات هي القرب المفرط والبعد المفرط والحجاب واللطافة والرقّة، وأن يكون المرئيّ في غير جهة محاذاة الرائي، أو يكون حالًا فيما هذا سبيله، فما كان صفته ما ذكرناه امتنع رؤيته، وما خلا من ذلك وهو مرئيّ في نفسه فيجب أن نراه. هذا إذا كان الرائي يرى المرئيّ بالحاسّة فقط، فأمّا إذا رأى بالمرآة فإنّ كونه في غير جهة محاذاته لا يكون مانعًا، لأنّه يصحّ أن يرى وجهه في المرآة، ولون وجهه، وما خلفه، وما عن يمينه ويساره، لأنّ المرآة قد صارت في الحكم كأنّها عينه، فما قابلها فيجب أن يكون بمنزلة ما قابل عينه في أنّه يراه، فلذلك اختلف حال ما يراه بالمرآة لما يراه بحاسّة من غير واسطة، وهذا لا يمتنع في المرئيّات كما لا يمتنع في الفعل. (مغ٤، ١١٦، ٣)

- إستدلّ أبو هاشم رحمه الله على أنّه جلّ وعزّ لا يرى بأنّه لو رئي لوجب أن يرى على أخصّ أوصافه، لأنّ الرؤية تتعلّق بالمرئيّ على أخصّ أوصافه وقد دللنا على ذلك من قبل، وبيّنا أنّ سائر الإدراكات هذه حالها في أنّها تتعلّق بالشيء على أخصّ أوصافه، ولو رأيناه كذلك لوجب أن نراه قديمًا عالمًا قادرًا حيًّا لأنّ هذه الصفات هي أخصّ أوصافه، ولو رأيناه كذلك لوجب أن نرى كل ما شاركه في هذه الصفات، وفي استحالة ذلك دلالة على أنّه لا يصحّ أن يُرى، إذ القول بصحّة رؤيته يؤدّي إلى ما ذكرناه. (مغ٤، ١٢٦، ١٤)

- إنّ الرؤية لا تتعلّق بالنفي وإنّما تتعلّق بما تختصّ به الذات من الأحوال، فكيف يصحّ أن يقال إنّا أدركناه تعالى من حيث كان موجودًا لنفسه، ومن حيث استحقّ هذه الصفات على خلاف الوجه الذي استحققناها، والوجوه التي تستحقّ عليها الصفات، وما يجري مجرى النفي لا مدخل للإدراك فيه، فقد صحّ أنّه لو رئي يُرى على هذه الصفات، وذلك يوجب أن يرى الواحد منّا عليها أيضًا، وذلك واضح الفساد. (مغ٤، ١٢٧، ١٢)

- لا يصحّ أن يُرى الشيء من حيث كان موجودًا، لعلمنا باستحالة رؤية كثير من الموجودات، ودللنا على أنّ ما امتنع رؤيته علينا من غير مانع من صحّة حاسّتنا، فيجب كونه غير مرئيّ وإن كان موجودًا، وبيّنا أنّ القول بأنّ كل موجود يصحّ أن يرى يؤدّي إلى الجهالات. (مغ٤، ١٨٠، ١٢)

- إنّ عدم الشيء، وإن أحال رؤيته، فإنّ ذلك غير دالّ على أن وجوده هو المصحّح لرؤيته. (مغ٤، ١٨٠، ١٧)

- لا يصحّ أن نجعل العلّة في صحّة رؤية الشيء نفي الصفة عنه، أو استحالتها عليه، وإنّما يُرى الشيء لاختصاصه بصفة من الصفات، ولذلك يُعلم الرائي للجوهر كونه جوهرًا متحيّزًا، ولا يعلم كونه مستغنيًا عن محل ومكان بالرؤية، بل

يحتاج أن يستدلّ على ذلك. فبطل القول بأنّه إنّما رأى لهذه العلّة، وبطل قياسهم القديم تعالى عليه. (مغ٤، ١٨٣، ٢)

- إنّ من شرط صحّة الرؤية بحاسّة العين أن يكون مقابلًا أو في حكم المقابل. (مغ٤، ١٨٧، ١١)

- إستدلّوا على أنّه سبحانه يُرى بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ○ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢ - ٢٣)، وأنّه جلّ وعزّ دلّ بذلك على أنّه يصحّ أن يُرى، لأنّ النظر إذا عُلّق بالوجه لم يحتمل إلّا الرؤية. قالوا: والنظر إذا عدّى بإلى لم يحتمل إلّا الرؤية ولم يحتمل الانتظار، لأنّه لا يُقال في زيد إنّه ناظر إلى فلان، ويراد الإنتظار، وإنّما يُقال هو منتظر فلانًا، قالوا: على أنّا إذا قسمنا النظر خرج من القسمة أنّ المراد بالآية الرؤية على ما نقوله، ولذلك أنّ النظر يحتمل وجوهًا: منها الفكر، ومنها التعطّف والرحمة، ومنها الانتظار، ومنها الرؤية. (مغ٤، ١٩٧، ٩)

- إنّ الرؤية قد تكون بمعنى العلم في اللغة. بيّن ذلك قوله جلّ وعزّ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ (الفجر: ٦)، و﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ (الفيل: ١)... وقد ذكر أهل اللغة في كتبهم أنّ الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدّت إلى مفعولين، وإذا كانت بمعنى الإدراك لم تتعدّ إلّا إلى مفعول واحد. فإذا صحّ ذلك، وأنّ الرؤية قد تكون بمعنى العلم، لم يمتنع أن يكون المراد بقوله: "ترون ربّكم"، كما تعلمون القمر ليلة البدر، ويكون هذا أصحّ لأنّه إن حمل على أنّه أراد يدركونه بالبصر كما يدركون القمر، فيجب أن يُدْرَك في جهة مخصوصة كالقمر، فثبت أنّ وجه التشبيه فيه، إذا حمل على العلم من حيث شاركه في أنّه ضروري، أصحّ. (مغ٤، ٢٣١، ٥)

- أمّا الوصف له (لله) بأنّه رائي فقد قال شيخنا أبو علي: إنّه يُستعمل ذلك على وجهين: بمعنى مدرِك للمرئيات، وذلك لا يستعمل فيه إلّا عند إدراكه لها، فأمّا بمعنى عالم فيُستعمل فيه تعالى فيما لم يزل، لأنّ ذلك حقيقة فيه. وقال: إنّ الرؤية في اللغة قد تكون حقيقة في العلم والإدراك على حدٍّ واحد، وكذلك وصف الرائي بأنّه رائي قد يكون حقيقة على هذين الوجهين. (مغ٥، ٢٢٣، ٦)

- إنّ الرؤية على الله تعالى لا تجوز. (تن، ٢٤، ١٣)

- قوله تعالى ﴿أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ (السجدة: ١٠) يدلّ على بطلان تعلّقهم في باب الرؤية بذكر اللقاء، لأنّ الله عزّ وجلّ بيّن أنّهم كافرون بلقاء ربهم، وأراد كفرهم بالإعادة وبالثواب والعقاب. (تن، ٣٣٠، ٣)

- الرؤية بمعنى العلم في اللغة لهي بمعنى الإدراك بالبصر، ولذلك يقول القائل: رأيت الله تعالى قال كذا أو كذا، وهو ظاهر. (مخت، ١٩١، ٢٠)

رؤية بالأبصار

- الرؤية بالأبصار على الله تستحيل، والرؤية

بالمعرفة والعلم تجوز عليه. فإن قال: فما دليلكم على هذا، والخلق لكم مخالفون فيه، فيقولون إنّه يُرى بالأبصار في الآخرة، ويخصّ الله تعالى المؤمنين بذلك دون الكافرين ويكون من أعظم منته ونعمه عليهم ولديهم، قيل: الذي يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ (الأنعام: ١٠٣) وإدراك البصر ورؤية البصر سواء في اللغة لا يختلفان، فإذا صحّ ذلك فيجب أن نقطع بأنّه تعالى لا يرى بالأبصار. فإن قال: فقد قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢) ففي هذا إثبات الرؤية، قيل له: لم يقل ناظرة بالبصر، وقد يكون الناظر ناظرًا على وجوه، بأن يكون مفكّرًا ومنتظرًا للرحمة وطالبًا للرؤية، فهو محتمل إذا، ولا يترك به ما لا يحتمل، وتأويله، منتظرة لرحمة الله وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنّة على ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وغيرهما من الصحابة والتابعين. (مخت، ١٩٠، ٩)

رؤية بالمعرفة والعلم

- الرؤية بالأبصار على الله تستحيل، والرؤية بالمعرفة والعلم تجوز عليه. فإن قال: فما دليلكم على هذا، والخلق لكم مخالفون فيه، فيقولون إنّه يُرى بالأبصار في الآخرة، ويخصّ الله تعالى المؤمنين بذلك دون الكافرين ويكون من أعظم منته ونعمه عليهم ولديهم، قيل: الذي يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ (الأنعام: ١٠٣) وإدراك البصر ورؤية البصر سواء في اللغة لا يختلفان، فإذا صحّ ذلك فيجب أن نقطع بأنّه تعالى لا يرى بالأبصار. فإن قال: فقد قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣) ففي هذا إثبات الرؤية، قيل له: لم يقل ناظرة بالبصر، وقد يكون الناظر ناظرًا على وجوه، بأن يكون مفكّرًا ومنتظرًا للرحمة وطالبًا للرؤية، فهو محتمل إذا، ولا يترك به ما لا يحتمل، وتأويله، منتظرة لرحمة الله وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنّة على ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وغيرهما من الصحابة والتابعين. (مخت، ١٩٠، ١٠)

راءٍ

- إنّ الواحد منّا يحتاج في كونه رائيًا إلى حاسّة البصر، وفسادها يخلّ بكونه رائيًا. (مغ٤، ٣٣، ١١)
- إعلم أنّ الرائي منّا إنّما يرى الشيء متى كانت حاسّته صحيحة والموانع مرتفعة، ولا يحتاج في كونه رائيًا ومُدرِكًا إلى علّة بها يصير كذلك: لأنّه كان يجب أن يصحّ أن لا يوجد مع صحّة حاسّته وحضور المرئيّ بين يديه وارتفاع الموانع ولا يرى الشيء على وجه. (مغ٤، ٥٠، ٣)
- إنّ الرائي منّا لا يرى إلّا بشعاع ينفصل من عينه على وجه مخصوص. (مغ٤، ٥٩، ٢)
- أمّا الرائي فإنّما يوصف لحصول الحال المخصوصة التي يقتضيها كونه حيًّا.

(مغ٤، ٨١، ٥)

- إعلم أنّ الرائي لا يرى الشيء إلّا لاختصاصه بصفة من الصفات متى كان عليها رآه، وإذا لم يكن عليها لم يره. ولذلك لا يرى المعدوم في حال عدمه ويرى الموجود. ولذلك لا يرى إلّا بعض الأجناس دون بعض، ولا يدرك بسائر الحواس إلّا أشياء مخصوصة دون غيرها. (مغ٤، ٨٢، ٣)

- إنّ الرائي منّا لا يرى برؤية في عينه، ودللنا على بطلان هذا القول، وبيّنا أنّه إنّما يرى بصحّة حاسّته إذا ارتفعت الموانع. (مغ٤، ١٢٢، ١٣)

- أمّا الوصف له (لله) بأنّه رائيّ فقد قال شيخنا أبو علي: إنّه يُستعمل ذلك على وجهين: بمعنى مُدْرِك للمرئيات، وذلك لا يستعمل فيه إلّا عند إدراكه لها، فأمّا بمعنى عالم فيُستعمل فيه تعالى فيما لم يزل، لأنّ ذلك حقيقة فيه. وقال: إنّ الرؤية في اللغة قد تكون حقيقة في العلم والإدراك على حدٍّ واحد، وكذلك وصف الرائي بأنّه رائي قد يكون حقيقة على هذين الوجهين. (مغ٥، ٢٢٣، ٣)

رافضة

- إنّ قومًا من الإمامية والرافضة ادّعوا أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم نصَّ على إمامة رجل بعينه، وأوجب على جميع الخلق من الذكور والإناث والعبيد والأحرار والمسافرين والمقيمين والمرضى والأصحّاء طاعته واعتقاد ولايته وموالاته. (تث٢، ٥١٠، ٧)

- أمّا سند مذهبهم (المعتزلة) فقد قال أبو إسحاق بن عباش: وسند مذهبهم أصحّ أسانيد أهل القبلة، إذ يتّصل إلى واصل، عمرو بن عبيد، قلت: وبيان ذلك أنّ الأمّة سبع فرق كما مرّ، فالخوارج مذهبهم حدث في أيام علي عليه السلام، فقد ظهرت تخطئته إياهم ومناظرته لهم وقتال من بقي على ذلك الاعتقاد، وأمّا الرافضة فحدث مذهبهم بعد مضي الصدر الأول ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص في علي جلي متواتر ولا في اثني عشر كما زعموا، فإن زعموا أن عمارًا وأبا ذر الغفاري والمقداد ابن الأسود كانوا سلفهم لقولهم بإمامة علي عليه السلام، أكذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البراءة عن الشيخين ولا السب لهما، ألا ترى أن عمارًا كان عاملًا لعمر بن الخطاب في الكوفة، وسلمان الفارسي في المدائن، وقد مرّ أن أول من أحدث هذا القول: عبد الله بن سبأ ولم يظهر قبله. (فرق، ١٣، ٢)

رب

- يوصف مالك العبد بأنّه ربّه إذا أطاعه. (تن، ١٦٥، ٥)

- الرب ومعناه المالك لوجوه التصرّف فيما هو ربّه. (تن، ٤٩٠، ١٨)

- وقوله تعالى من بعد: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، يدلّ على أنّ غير الله يصحّ منه الفعل والخلق؛ ألا ترى

إلى فساد القول بأنّه أحسن الآلهة، لمّا لم يصحّ إثبات إلهٍ سواه، وصحّة القول بأنّه أرحم الراحمين، لما صحّ إثبات راحم سواه. فإن قال: فيجب أن يقال في غيره تعالى إنّه خالق بالإطلاق؟ قيل له: لا يجب؛ لأنّ التعارف أوجب أن لا يطلق هذا الإسم إلّا في الله تعالى، كما اقتضى أن لا يطلق اسم الربّ إلّا فيه، ثم لم يمتنع أن يكون العبد ربًّا لدابته وداره، فإن صحّ هذا المعنى فيه، فكذلك يجب أن يصحّ فيه معنى الخلق والفعل، وإن منع فيه الإطلاق للإيهام. (متش٢، ٥١٥، ١٥)

رجوع

- قالوا في قوله ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦). كيف يصحّ الرجوع إلى الله وليس هو في مكان، وجوابنا أنّ المراد به الرجوع إلى الله حيث لا حكم ينفذ إلّا لله تعالى، كما يقال في الخصمين رجع أمرهما إلى الحاكم أو إلى الأمير، والمراد أنّه هو صار المتولي لذلك، وقد جرت العادة في الدنيا أنّ غير الله يملك الأمور بإذن ملكه الله وفي الآخرة خلاف ذلك. (تن، ٣٩، ٢)

رحمن

- الرحمن ومعناه المتناهي في الأنعام إلى الحدّ الذي لا يصحّ إلّا منه. (تن، ٤٩١، ١٩)

رحيم

- الرحيم ومعناه المكثر من فعل النِعم. (تن، ٤٩١، ٢)

رُخص

- أمّا الرُّخْص فهو انخفاض مقدار السعر عمّا جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان؛ لأنّه لو انخفض سعر المتاع في مكان آخر كان لا يعتدُّ به، فكذلك في وقت آخر. ولذلك لا يوصف انخفاض سعر الثلج في الشتاء عمّا جرت به العادة في الصيف رخصًا لما كان حال الزمانين في ذلك يختلف. وكذلك فانخفاض سعر الثلج في البلاد الباردة عن سعره في البلاد الحارّة لا يعدّ رُخْصًا. فلا بدّ إذًا من اعتبار الوقت والمكان على الوجه الذي ذكرناه. (مغ١١، ٥٥، ١٦)

ردّة

- كانت ردّة العرب بعد وفاته عليه السلام بألوان الردّة: منهم من ادّعى النبوّة، ومنهم من كانت ردّته بتعطيل الشريعة كلها، ومنهم من كانت ردّته بمنع الزكاة على أن يقيم الصلاة ويجاهد مع المسلمين، فإن لم يُقْبل منهم ذلك صاروا مع العدو على المسلمين، وأغاروا على المدينة، وزحفوا حتى شارفوا المدينة، وخافهم المسلمون، فسألوا أبا بكر أن يقبل ذلك منهم مدّة إلى أن ينكشف ما بالمسلمين، فأبى، فقيل له ما نراك تنحاش لما قد بلغ من الناس ولما يتوقّع من إغارة العدو. فقال أبو بكر ما دخلني إشفاق من شرّ ولا دخلني في الدين

وحشة إلى أحد منذ ليلة الغار، فإن رسول الله حين رأى إشفاقي عليه وعلى الدين قال: هون عليك أبا بكر، فإن الله قد قضى لهذا الأمر بالنصر والتمام. فقبلوا منه ورجعوا إلى قوله، وقاتلوا العرب كلهم فغلبوهم وقهروهم مع قلّة المسلمين وكثرتهم، لتعلم معرفتهم بما أخبرهم به رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من الظهور وثقتهم بذلك. (تث٢، ٣١٩، ١٤)

رزق

- قوله تعالى ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦)، تكفله بإرزاق كل حي. ومتى قيل فإذا تكفل بذلك فلماذا يلزمه السعي. فجوابنا أن تكفُّله هو على هذا الوجه لا على حدّ الابتداء، كما أنّ تكفُّله برزق الولد هو على وجه المباشرة لا على وجه الابتداء، وبيّن أنّ كل ذلك مكتوب في الكتاب المبين، وفائدة كتابة ذلك في اللوح المحفوظ أن الملائكة تعتبر بذلك وتعرف قدرة الله تعالى وعلمه إذا وافق ما يحدث من الأمور ذلك المكتوب. (تن، ١٨١، ١٩)

- إعلم أنّ الرزق هو ما يُنتفَع به وليس للغير المنع منه، ولذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمة أو آدميًا. وهو ينقسم إلى ما يكون رزقًا على الإطلاق وذلك نحو الكلاء والماء وما يجري مجراهما، وإلى ما يكون رزقًا على التعيين وذلك نحو الأشياء المملوكة. (شرح، ٧٨٤، ١٤)

- إعلم أنّ الرزق قد يصحّ أن يكون رزقًا للمرزوق على جهة الإطلاق من دون إضافة وتعيين، وقد يصحّ أن يضاف إليه على جهة التعيين. فالأوّل هو الأشياء التي خلقها الله تعالى مما يصحُّ الانتفاع بها ولم يكن فيها ما يحظرها فيقال فيها إنّها أرزاق العباد. وهذا ظاهر فيما كان على أصل الإباحة. وربّما دخل فيه ما هو مملوك أيضًا فيقال إنّ هذه النعم التي خلقها الله عزّ وجلّ من الثمار ونحوها هي أرزاق العباد. ويراد بذلك أنّه يصحُّ منهم الانتفاع بها، وأنّ الله تعالى إنّما خلقها لهذا الوجه. (مجم٢، ٤١٩، ٢)

- أمّا إذا قُيّد وعُيّن فقيل في الشيء إنّه رزق لهذا الواحد فالغرض به أن يكون هو بالانتفاع أحقّ به من غيره حتى لا يكون لأحد أن يمنعه منه. ثم ينقسم ما هذا سبيله. فربّما صحّ أن تدخله طريقة الملك وربّما لم يصحّ. ألا ترى أنه قد يوصف الحيّ منا بأنّ الله عزّ وجلّ قد رزقه صحّة وعقلًا أو ولدًا وما أشبه ذلك فيكون ما هذا سبيله رزقًا له، ولا يقال: هو مِلك له؟ وعلى ذلك صحّ أن تكون البهائم مرزوقة بالماء والكلأ وما يجري مجراهما، ولا يقال إنّها مالكة لهذه الأشياء. وعلى ذلك يصحّ أن يوصف الله تعالى بالمُلك ويستحيل الرزق عليه. (مجم٢، ٤١٩، ٨)

- أمّا حقيقة الرزق إذا قُيّد وأضيف إلى مُعيَّن فما بيّناه. فإن أُطلق إطلاقًا فيجب أن يكون المراد ما ذكرناه من الأمور التي خُلقت للانتفاع بها، وإن لم يكن البعض بذلك أحقّ من البعض إلّا عند سبب

حادث. وعلى ذلك تجري حال الصدقات التي تجتمع عند الإمام فيجعل ذلك رزقًا للأصناف الذين ذكرهم الله تعالى، وإنّما يصير الواحد به أحقّ من غيره عند عطيّة الإمام أو مَن يلي من قِبَله. وكذلك القول في الغنائم التي تجتمع عند الإمام لأنّه لو لم يتولّ قسمتها فيهم لم يكن بعضهم أحقّ بشيء منه من غيره وإن جُعلت أرزاقًا للغانمين على الإطلاق. (مجم٢، ٤٢٠، ١)

- لِعِلمنا بأنّ ما لا مدخل له في الانتفاع أصلًا لا يُجعل رزقًا لأحد. وما يصحّ الانتفاع به على وجه مّا يصحّ أن يُجعَل رزقًا على أحد الوجهين من التعيين والإطلاق. وعلى ذلك لم يصحّ أن نجعل الطعام الذي لا يتأتّى انتفاع البهائم بها أرزاقًا لها. وكذلك فلا نجعل الميتات والدم أو السموم وما يجري مجراها أرزاقًا لنا، إمّا لأن ذلك الشيء ممّا لا يصلح لانتفاعنا به أو إن صلح لذلك فنحن ممنوعون من هذا الضرب من الانتفاع. وعلى هذه الجملة لم يصحّ في الحرام أن نجعله رزقًا للغاصب، على ما نبيّنه من بعد. (مجم٢، ٤٢١، ٩)

- إعلم أنّ الرزق من الله تعالى دون العباد، لأنّ إضافته إليه أقوى وآكد من إضافته إلى غيره. ألا ترى أنّ الرزق إذا كان معناه ما يُنتفَع به على ما بيّناه فمعلوم أنّ نفس الشيء المنتفَع به من طعام وغيره لا يكون إلّا من خلقه تعالى، وثبوت استباحته إنّما هو بما قد تقرّر في عقولنا من حسن الانتفاع بما لا ضرر فيه على أحد؟ وإذا دخل في كونه مملوكًا لنا فإنّما يحصل كذلك لوجوه جعلها الله تعالى أسبابًا للتمليك، على ما نفصّله من بعد. فإذا كان كذلك صحّت الإضافة إليه من هذه الجهة. وبعد فإنّا نعلم أنّ المرء قد يجتهد فلا يُرزَق، وقد يُرزَق عفوًا من دون تكليف مشقّة ويُرزَق من حيث لا يحتسب ويدخل الشيء في ملكه من دون اختياره، كما نقول في المواريث. فثبت وجوب إضافة الرزق إلى الله تعالى. (مجم٢، ٤٢٥، ٢)

- فقد صار الرزق منقسمًا إلى وجهين. أحدهما يكون إحسانًا من الله تعالى وتفضّلًا، فما هذا حاله ليس يجب. وربّما كان مما يعلم اختيار العبد عنده الطاعة أو التحرّز من القبيح، فذلك هو اللطف الواجب. (مجم٢، ٤٣١، ٤)

- إعلم أنّ الرزق لا بدّ من أن يكون مضافًا أو في حكم المضاف؛ لأنّه لا بدّ من كونه رزقًا للغير، وهو في بابه كالملك، فإذا أضيف إلى جملة العباد فالمراد به أنّ لهم أن ينتفعوا به من غير تخصيص. وعلى هذا الوجه يقال في الأمور المباحة كالماء والكلأ والصيد وما يُتناول من البحر: إنّه رزق للكلّ، لأنّ أحدًا لم يستبدّ به، فمن سَبَق إليه صحّ منه الانتفاع به وحَسُنَ. وفارق حاله ما قد اختصّ به بعض العباد، لأنّه يحرم على الغير تناوله إلّا بإذن أو ما يجري مَجراه. (مغ١١، ٢٧، ٤)

- ولِمَا قَدّمناه في حدّ الرزق قلنا: إنّه تعالى لا يوصف بأنّه مرزوق، وإنّ الشيء رزق

له، لاستحالة الانتفاع عليه، وإنّما يوصف بذلك مَن يصحّ أن ينتفع. ولذلك صحّ أن يوصف تعالى بأنّه مالك لَمّا لم يقتض ذلك صحّة الانتفاع بالشيء على الحدّ الذي اقتضاه الرزق، ولذلك قد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأنّه رزقه إذا أبيح له تناوله والانتفاع به، وإن كان قبل التناول غير مالك له؛ كالأمور المباحة، وكبذل الطعام للغير، إلى ما شاكله. (مغ١١، ٢٨، ٨)

- الذي قدّمناه في حدّ الرزق هو أولى؛ لأنّه إذا كان متى صحَّ أن يُنتفع به ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع به عُلم رزقًا له، ومتى لم يكن كذلك لم يكن رزقًا، وإن كان قد يكون مِلْكًا. فضمّ المِلك إلى حدّ الرزق لا وجه له. ويجب أن يجعل حدّه ما قلناه فقط، وهو الذي ذكره شيخنا أبو علي بن خَلّاد في كتاب الأصول. وهو مستمِرّ على النظر. (مغ١١، ٣٠، ١)

- قال بعضهم: إنّ الرزق هو النفع الذي يقع على جهة التقسيط له في الزمان، وعلى مقدار حاجة المعطَى. ولذلك قالوا: رزق السلطان جنده رزقًا، وقبضوا أرزاقهم، وفَصَلوا بذلك بين هبة الملك وعطيّته؛ لما كان ذلك يقع على ترتيب، ولَمّا كان ما أعطاه تعالى العباد هو على مقدار مرتَّب قيل بأنّه رزق لهم. (مغ١١، ٣١، ٢٠)

- إعلم أنّ الرزق إذا كان عبارة عمّا يصحّ الانتفاع به، وقد علمنا أنّ جميع ذلك من خَلْقه سبحانه، فيجب ألا يصحّ أن يكون مقدورًا للعبد لا على جهة المباشرة ولا على التولُّد؛ لأنّه لا يصحّ منه أن يولّد الأجسام، والألوان، والطعوم والأرايِيح وسائر ما ينتفَع به. وقد دللنا على ذلك من قبل بما لا طائل في إعادته، فيجب أن يكون من الله تعالى؛ لأنّه الخالق له لينتفع به العباد، على الوجه الذي أباح انتفاعهم به. (مغ١١، ٤١، ٢)

- فإن قيل: أليس في جملة ما يصحّ أن يُنتفع به الأصوات، وقد تكون من فعل العبد، فلمَ منعتم أن يكون في الرزق ما يفعله العبد. قيل له: إنّ الظاهر من الرزق أنّه يفيد ما تثبت عليه الأيدي، ويصحّ التصرّف فيه، والانتفاع به. وكل ذلك لا يكون إلّا من خَلْقه تعالى. والأصوات فلا يصحّ هذا الوجه فيها، فلذلك لم نعدّه في هذا الباب، وإنّما يقال: قد رُزق فلان صوتًا حسنًا، ويراد بذلك أنّه تعالى قد أعطاه آلة تصلح لذلك، فتكون الآلة هي المضافة إلى الله تعالى دون الصوت الذي هو من فعله، وإن كان لا يمتنع إضافة ذلك إليه تعالى، من حيث مكَّن منه، وأعان عليه؛ كما يقال في الإيمان: إنه من الله على هذا الحدّ. (مغ١١، ٤١، ٩)

- إعلم أنّه لا شبهة في أنّ الرزق الذي يصل إليه من قبل الله تعالى خاصّة - بألّا يكون للعبد فيه صنع - يجب أن يضاف إلى الله تعالى وحده، فيقال: إنّه منه وتدبيره وتقديره. وأمّا ما يصل إلى الإنسان من قبل غيره بسببٍ فَعَله اقتضى تملُّكه وإباحة تصرّفه فيه، فغير ممتنع أن يضاف إليه، فيقال: إنّ هذا الرزق الواصل إلى زيدٍ هو من جهة الواهب والمتصدّق؛ لأنّه قد فعل

ما به مَلَك، فحلّ محل أن يخلقه تعالى له، يدلّ على إباحة تصرّفه فيه. ويضاف مع ذلك إليه عزّ وجلّ، لأنّ سبب تملّكه، وإن كان من فعل العبد فإنّ تعالى قد فعل أمورًا كثيرة لولاها وكل واحد منها لم يملك ذلك من جهة العبد، ولا صحّ حصول سبب التملّك من جهته على ما قدّمناه. فيجب أن يضاف إليه تعالى، ولذلك أضفنا الإيمان إلى الله سبحانه. (مغ١١، ٥٣، ١٤)

رسالة

- الرسالة، التي لها يوصف بأنّه مُرسَل لغيره، لا تكون رسالة بأن يُتكلّم بها فقط، وإنّما تكون رسالة، إذا حُمّلها الرسول. ولا يكون محمّلًا له الرسالة إلّا بأن يعلمها الرسول، ويميّزها من غيره، فيصير بحيث يمكنه أن يؤديَها إلى غيره؛ ولا يكون كذلك مع الغيبة، وفقد العلم، ولا قبل أن يُخْلق، لأنّ ذلك يستحيل، فيمن هذه حاله. (مغ١٥، ٩، ١٤)
- إنّ الرسالة لا يُعتَبر فيها أن تكون معلومة من جهة المرسِل فقط؛ لأنّها إن عُلمت من جهته، أو علمت من جهة رسوله المُتحمَّل الرسالة إليه، فالحال واحدة؛ فلا فرق بين أن يحمّله تعالى الرسالة، أو يبعث إليه بالرسالة رسولًا، في أنّه، في الحالتين، يكون رسولًا لله تعالى. ولا يجب في الرسول الثاني أن يكون رسولًا للأوّل؛ بل يجب أن يكون رسولًا لله تعالى، كما أنّ أحدنا إذا عرف أمره تعالى، بواسطة، لم يخرج من أن يكون مأمورًا لله تعالى، كما يكون كذلك لو عرف أمره بلا واسطة. والكلام فيما به يعلم أن الرسالة من جهته تعالى عند الكلام فيما قصدنا بيانه؛ لأنه، إن عُلِم ذلك باضطرار أو استدلال بالمعجز وغيره، لم يتغيّر الحكم فيما ذكرناه. (مغ١٥، ١١، ٦)
- قال شيوخنا، رحمهم الله، إنّ الرسالة ليست بمدح ولا ثواب؛ لأنّهم لا يعقلون من هذه اللفظة ما يفيد المدح؛ وإنّما عقلوا منها، في اللغة، ما يرجع إلى فعل المرسِل وعلم الرسول؛ وذلك لا يكون مدحًا. وقالوا: هي مما يجوز أن يمدح بها لأنّهم علموا بالدليل أنّه لا يكون رسولًا لله إلّا وقد يختصّ بأوصاف تقتضي المدح فيه والتعظيم، وإن كانت هذه اللفظة لا تفيده، فسوّغوا المدح، كما سوّغوا بقولهم: موفق ومعصوم؛ بل بقولهم: مطيع، إلى ما شاكل ذلك؛ وفرّقوا بينه وبين قولنا نبيّ في ذلك، لأنّ هذه اللفظة موضوعة للرفعة، فهي تفيد المدح بظاهرها، لا بمعناها. (مغ١٥، ١٢، ٢٤)

رسول

- إعلم أنّ الرسول، من الألفاظ المتعدّية أي لا بدّ من أن يكون هناك مُرسِل ومُرسَل إليه، وإذا أطلق فلا ينصرف إلّا إلى المبعوث من جهة الله تعالى دون غيره، حتى إذا أردت غير ذلك فلا بدّ من أن تقيد. (شرح، ٥٦٧، ٩)
- لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبيّ.

(شرح، ٥٦٧، ١٨)

- إعلم أنّ هذه اللفظة (الرسول) مأخوذة من إرسال المُرسِل له، كما أنّ معلومًا مأخوذ من علم العالِم به. ولذلك متى أرسَل أحدُنا غيره يوصف هو بأنّه مُرسِلٌ، وذلك الغير بأنّه رسول. ولا يعتبر في هذا الوصف وقوع فعل من الرسول؛ وإنّما المعتبر في ذلك بالإرسال الواقع من المُرسِل. (مغ١٥، ٩، ٥)

- الرسالة، التي لها يوصف بأنّه مُرسَل لغيره، لا تكون رسالة بأن يُتكلّم بها فقط، وإنّما تكون رسالة، إذا حُمّلها الرسول. ولا يكون محمّلًا له الرسالة إلّا بأن يعلمها الرسول، ويميِّزها من غيره، فيصير بحيث يمكنه أن يؤديَها إلى غيره؛ ولا يكون كذلك مع الغيبة، وفقد العلم، ولا قبل أن يُخْلق، لأنّ ذلك يستحيل، فيمن هذه حاله. (مغ١٥، ٩، ١٦)

- فمن جهة اللغة، إذا قيل إنّه رسول لم يعرف به أنّه رسول لله، وإن كان ذلك، بالتعارف، يُفهَم به هذا المعنى، كما يفهم بقولنا عاصٍ أنّه عاصٍ لله، لا لغيره. فحل قولنا "رسول" محل قولنا "رسول الله"، من جهة التعارف. ولا فرق بين جهة اللغة، في وصفنا له بأنّه رسول الله، بين رسالة من رسالة؛ فإنّما يعرف التخصيص في ذلك بالدليل، أو التعارف. (مغ١٥، ١٠، ٩)

- فيما يجب أن يختصّ به الرسول في الرسالة وسائر الأحوال: اعلم أنّه لا بدّ من الرسالة يتحمّلها عن الله تعالى. ولا بدّ من أن يقبل ذلك ويوطن نفسه على أدائها، على الحدّ الذي ألزمه، وأن يصبر على كل عارض دونه، وإذا تحمّل ذلك، وفعل ما ذكرناه، فلا بدّ من أن يدّعي الرسالة ويدعو المبعوث إليه إلى القبول منه، فعند ذلك لا بدّ من أن يظهر تعالى عليه ما يدلّ على حاله، ليلزم الغير القبول منه، بإظهار المعجز، لأمر يرجع إلى المبعوث إليه، لا إلى كونه رسولًا فقط. ولو جاز، من جهة العقل، أن يحمِّله رسالة لا يلزمه تأديتها، لما وجب إظهار المُعجِز عليه، وإنّما كان يجب إظهار المعجز الأول على من هو رسول الله، أو عند مخاطبة الله تعالى إياه. فالذي له يكون رسولًا هو الذي قلناه أولًا، والذي له يلزم القبول منه هو ظهور المُعجِز عند الادعاء والدعوة. ولا يجوز أن يبعث رسولًا إلى غيره، وإن كان ذلك الغير قد يقل ويكثر، ولا بدّ من أن يكون متحمِّلًا لما يؤدّيه إلى ذلك الغير، قلّ ما يتحمّله أو كثر، ولا بدّ من كونه صلاحًا للمؤدَّى إليه، لأنّه المقصد. (مغ١٥، ١٧، ٢)

- جملة ما يجب أن نحصله: أنّه لا بدّ من أن نعرف الرسول، ونميّزه، من غيره، ونعرف طرفًا من أحواله، ونعرف ادّعاءه للنبوّة، وما يتّصل بذلك؛ ولا بدّ من أن نعرف في المعجز مثل ذلك، بأن نعرف عينه، وطرفًا من أحواله، وتعلّقه بالدعوى. ولا بدّ من أن يعرف المرسل، وما يختصّ به من صفاته، ليصحّ أن يعلم ما يجوز أن يختاره، وما لا يجوز ذلك فيه، لكن يمكن

أن يعلم أنّه لا يدلّ إلّا على صحّة، ولا يصدق إلّا صادقًا. (مغ١٦، ١٤٤، ١٤)

رضى

- أمّا الرضى فإنّه إراده يتعلّق بفعل الغير إذا وقع على ما أردناه ويكون متقدّمه، ويجب أن يكون من فعل الراضي بها، ولا بدّ من ثبوت الاختبار فيها. (مجم١، ٢٩٨، ١٧)
- قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في العسكريات: إنّ حقيقة الرضا هو في إرادة الشيء، إذا وقع على الوجه الذي أراده. وإنّما يقال رضي عن زيد إذا أراد تعظيمه وتبجيله، واستحقّ الثواب على سبيل المجاز. (مغ٦/ ٢، ٢٤٣، ١٢)

روح

- اختلفوا (النصارى) فقال بعضهم: إنّ الكلمة هي العلم؛ وقال بعضهم: إنّ المراد بالكلمة العلم؛ وإنّما سُمّي ذلك لأنّه يظهر بالنطق. ومن قول بعضهم: إنّ الكلمة والنطق ليسا العلم. وحكى عن بعضهم أنّه قال في الروح إنّها قدرة. (مغ٥، ٨٢، ١٣)
- وبعد، فإنّ الروح لا بدّ من أن يَبِين من الجسد بصفة؛ لأنّه إن لم يختصّ بالرِقّة لم يكن روحًا، وإنّما يوصف بذلك متى حصل في الحيّ، وإلّا فهو من جنس الريح والنَفَس المردَّد، وما هذا حاله يستحيل كونه حيًّا قادرًا أصلًا؛ لأنّ الحياة تحتاج إلى رطوبة وبنية، وذلك لا يوجد في الروح، فلذلك قلنا: إنّ الروح كالدم في أنّ الحياة تحتاج إليها، وليست من جملة الحيّ، فكيف يصحّ أن يجعل الحيّ هو الروح، ولم يثبت أنّه مما يصحّ أن يكون حيًّا مريدًا أصلًا. (مغ١١، ٣٣١، ١٥)
- إنّا قد دللنا على أنّ كل محلّ ندرك به الحرارة والبرودة والألم يجب أن يكون فيه حياة، ودللنا على أنّ كل جزء فيه حياته، فيجب كونه من جملة الحيّ وبيّنا أنّ الحيّ هو القادر المُدرِك، وأنّه - وإن كان أجزاء كثيرة - في حكم الشيء الواحد من حيث كان حيًّا واحدًا وقادرًا واحدًا. فذلك يبطل قوله: إنّ الجَسَد مَوَات؛ لأنّ هذه تفيد انتفاء الحسّ والإدراك، وإذا دللنا على ثبوتهما في أجزاء الجسد فقد بطل ما قاله. وإذا ثبت أنّ الروح من قَبيل النَفَس والريح، وأن ما اختصّ بهذه الصفة لا تحلّه الحياة وإن كان الحيّ بحياة يحتاج إلى كونه في البدن فقد بطل ما قاله: من أنّ الحيّ هو الروح. (مغ١١، ٣٣٤، ١٣)
- إنّ الحيّ هو الجسم والروح جميعًا: قد حكينا عن بشر بن المعتمر هذا القول. وعن هشام بن عمرو أنّه كان يجعل كل عَرَض لا يكون الإنسان إنسانًا إلّا بها من أحد قسمي الإنسان، وقد حكي عن بعضهم أنّ الروح هي الحياة. وعن بعضهم خلاف ذلك. وحكي عن أبي الهُذَيل - رحمه الله - في الحياة أنّها يجوز أن تكون عَرَضًا، ويجوز أن تكون جسمًا. (مغ١١، ٣٣٥، ١١)
- إنّ الذي يجب كونه من جملة الحيّ ما يُلحقه حكم الحياة؛ فإذا لحق يدَه وسائر

أطرافه هذا الحكم فصحّ أن يدرك بها الحرارة والألم وجب كونها من جملة الحيّ، وإن كان فَقْدها لا يؤثّر في كونه حَيًّا، وليس كذلك الروح وغيرها؛ لأنّ الإدراك لا يصحّ بها فيجب ألّا تكون من جملة الحيّ، وإن استحال كونه حيًّا إلّا معها؛ كما لا يجب ذلك في الدم والشَعَر وغيرهما من الأمور التي لا يجوز أن يكون حيًّا إلّا معها. (مغ١١، ٣٣٧، ١١)

- أمّا قول الشيخ أبي الهذيل - رحمه الله - في الحياة: إنّها يجوز أن تكون عَرَضًا، ويجوز أن تكون جسمًا، فالمراد عندنا أنّه ذهب إلى أن الحيّ لا يكون حيًّا إلّا بعَرَض يحلّه وبروح تحصل فيه، وسمّاهما جميعًا حياةً. ولهذا قال: إنّ الحياة يجوز أن تكون عَرَضًا، ويجوز أن تكون جسمًا، وهذا خلاف في عبارة؛ لأنّ الروح عبارة عن النَفَس المتردّد في مخارق الإنسان، ولذلك وصفها الله - تعالى - بالنفث والنفخ، وذلك من صفات الأجسام الدقيقة، وقد ثبت فيما هذا حاله أنّه لا يجوز أن يوجب لغيره حالًا؛ لأنّ المُجاور لا يختصّ بما جاوره اختصاص العِلّة بالمعلول، ولأنّه لو أوجب كونه حيًّا لأوجبه لجنسه فكان غير الروح من الأجسام بمنزلة الروح في إيجابه كونه حيًّا؛ لأنّ الجواهر متماثلة، وبطلان ذلك يبيّن فساد من قال بهذا القول. فأمّا إذا جعل المُوجِب لكونه حيًّا العَرَض الحالَّ وعبّر عن الروح بأنّها حياة من حيث لا يكون حيًّا إلّا معها فإنّما خالف في عبارة؛ لأنّ المعنى الذي قصده ممّا نقول به. وإنّما وجب ما ذكرناه من جهة العبارة؛ لأنّ الحياة عبارة عن المعنى الذي به صار حيًّا، ولم يَصِرْ حيًّا بالرُوح كما لم يصر حيًّا بالدم والبنية، وإن احتيج إليهما جميعًا. (مغ١١، ٣٣٨، ٨)

- قد حكينا عنه (النظّام) في الإنسان أنّه الروح، وأنّ الروح هي الحياة المشابِكة لهذا الجسد، وأنّها في الجَسد على جهة المداخلة، وأنّه جوهر واحد غير مختلِف، وهو قويّ حَيّ عالم بذاته. (مغ١١، ٣٣٩، ٢)

روح الله

- قال شيخنا أبو علي: إنّ الغرض بوصفه عيسى بأنّه كلمة الله أنّ الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة. ومعنى قولنا إنّه روح الله أنّ الناس يحيون به في دينهم كما يحيون بأرواحهم الكائنة في أجسادهم. وذلك توسّع وتشبيه له بالكلمة التي هي الدلالة والروح الذي يحتاج الحيّ منّا إليه. (مغ٥، ١١١، ١٨)

ز

زجر وترغيب

- الزجر والترغيب يجري مجرى الأمر والنهي. (مغ١٦، ٥٨، ١٢)

زكاة

- الزكاة، إنّما هي في اللغة اسم للزيادة والنماء في المال، فجعله (الرسول) اسمًا لما يؤخذ من أموالهم، فعرفوا قصده، وعرف من بعدهم ممن بلغه خبرهم مثل ما عرفوا، فيعلم أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ما عنى بالأخبار التي يروونها عنه ما ظنّوه وعنوه. (تث١، ٢٢٠، ١٥)

زيادة الشهوة

- قال رحمه الله (أبو هاشم) في بعض الأبواب وغيره: يحسن منه تعالى تكليف من يعلم أنّه يكفر عند دعاء الشيطان إلى باب الكفر، ولولاه لم يكفر، إذا علم أنّ إيمانه عند دعائه أشقّ، والثواب فيه أزيد، ويصير دعاؤه بمنزلة زيادة الشهوة في فعل القبيح. وهذا مستمرّ على ما قدّمناه؛ لأنّه - رحمه الله - يجعل زيادة الشهوة في حكم التمكين؛ لأنّ عندها يكون الفعل أشقّ. فالجهة التي تحصل للفعل بزيادة الشهوة كانت لا تحصل لولاها، وكانت لا تصحّ. فيجب أن يكون في حكم التمكين من الفعل بالآلات التي لولاها لما صحّ. فإذا حسن تكليف زيادة الأفعال وتمكّن منها بالآلات وعلم أنّه يعصى فيه، فكذلك القول في زيادة الشهوة. (مغ١١، ٢٢٩، ١)

س

ساكن النفس

- إعلم، أنّه إذا ثبت أنّه قد يوجد من جنس العلم ما ليس بعلم، وهو الاعتقاد الذي معتقده على ما هو به؛ وعلمنا أنّ العلم يبيَّن منه، بأنّه يقتضي سكون النفس؛ فلا بدّ من أمر لأجله يختصّ بذلك. وإذا لم يجز أن يختصّ بذلك، لا لوجه، لأنّه كان لا يكون بأن يختصّ هو بهذا الحكم أولى من أمثاله، فيجب أن يكون لأمر ما، ولا يجوز لوجوده وحدوثه، لأنّ ذلك حاصل للاعتقاد الذي ليس بعلم، ولا يجوز أن يكون لمعنى منفصل منه، ولا لأمر يرجع إلى الوجود من تواليه وكيفية وجوده. فيجب أن يكون إنّما اختصّ بذلك، لأنّه في نفسه على حال، وجب كون العالم به ساكن النفس إلى ما علمه. (مغ١٢، ٣٠، ١١)

ساهٍ

- نحن لا نعرف الساهي والنائم فاعلين أولًا فإنّما نعرفهما كذلك بطريقة التقدير وبطريقة البناء على وقوع فعل العالِم بدواعيه. (مجم١، ٧٧، ١٣)
- أمّا الساهي وغيره فقد يصحّ كونه ممنوعًا ومانعًا في حال سهوه. (مجم١، ٣٠٣، ٢٤)
- إنّ الساهي وإن جاز أن يفعل من غير قصد، فالعالِم، لا يجوز أن يفعل ذلك إلّا وهو قاصد، فصار تصرّفه يحتاج إلى كونه قاصدًا متى كان بهذه الصفة. (مغ٨، ١٤، ١١)
- إنّه (الفاعل) وهو ساهٍ لا يميِّز بين الفعل الذي يقع منه، وبين غيره، فلا يصحّ وهذه حاله أن يكون قاصدًا، ويصحّ إذا كان عالمًا أن يقصد إليه ويفعله بحسب دواعيه. (مغ٨، ١٤، ٢١)
- أمّا الساهي إذا نفع الغير فإنّه لا يجوز أن يقال في ذلك الفعل: إنّه عبث، وإن كان عند شيخينا رحمهما الله لا يكون حسنًا من حيث لا يصحّ فيه أن يقصد إلى إيجاده على بعض الوجوه، وليس كذلك حالُه تعالى. (مغ١١، ٦٦، ١٩)

ساهٍ فاعل

- قد يمكنك أن تعرف أنّ الساهي فاعل بأن يراعي وقوع فعله بحسب قدرة، وهذا في الدلالة على أنّه مُحدِث وفاعل كالأوّل. ألا ترى أنّه لولا حدوثه من جهته لحلّ محلّ فعل غيره الذي لا يقف على قدرة في الكثرة والقلّة. (مجم١، ٣٦٠، ٢٢)

سبب

- إنّ المتولِّدات مما للإختيار فيه مدخل، فيقع مرّة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه. يزيد

ذلك توضيحًا، أنّ السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المُسَبَّب، بأن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فإنّ حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي، فإنّه يحصل لا محالة، فمن أين الفرق بينهما. (شرح، ٣٨٨، ١٠)

- إنّ ذات المُسَبَّب ذات منفصلة عن السبب، حادثة كهو. فكما أنّ السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المُسَبَّب، فيجب أن تستوي الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل، وإن كانت تختلف كيفية الإضافة، ففيها ما يتعلّق به بلا واسطة كالمبتدأ، وفيها ما لا يتعلّق به إلّا بواسطة وهو المتولِّد فهذا تمام الكلام في المتولِّدات. (شرح، ٣٩٠، ٦)
- أمّا السبب فقد يقارن المسبَّب وقد يتقدّمه، ولكن على كل حال فإنّه إنّما يقع السبب والمُسبَّب جميعًا بقدرة متقدّمة، فلا يؤثّر ذلك في قولنا إنّ ما يقتضي صحّة إحداث الفعل لا بدّ من تقدّمه. (مجم٢، ١٠٥، ١٥)
- إنّ السبب لا يوجب المُسَبَّب إيجاب العلّة للمعلول، وإنّما يوجد به من جهة القادر، لأنّه الموجِد للمُسَبَّب بإيجاد السبب، فلذلك صحّ أن يولِّد أفعالًا في محال على البدل وعلى الجمع، وليس كذلك حال العلل لأنّها موجِبة، فلا يصحّ أن توجب الصفة إلّا لموصوف واحد. (مغ٤، ٣١٣، ٥)
- إنّ الأصل في السبب أنّه يوجب المسبَّب إذا كان المحل محتملًا له، وإنّما نعدل عن ذلك بدلالة. كما أنّ ما قدر القادر عليه يصحّ أنْ يفعله إلّا أن يمنع منه مانع. (مغ٦/٢، ٨٥، ١١)
- إنّ مثل السبب لا يجوز أن يقدر عليه إلّا ويولّد، وما منع من القدرة على المُسبَّب على كل وجه يمنع من القدرة على السبب. (مغ٦/٢، ٨٥، ١٧)
- إنّ السبب قد ثبت أنّه يولّد المُسَبَّب لما هو عليه من حاله، ولا تتغيّر حاله في أصل التوليد وكيفيّته بالقصد والاختيار والعلم، ولو تغيّرت حاله بالقصود لخرج من كونه سببًا موجبًا؛ ولصحّ بعد وقوع السبب الأمر به والنهي عنه، كما يصحّ قبله. (مغ٧، ١٩٤، ١٢)
- ليس لأحد أن يقول: إنّما نقدر على إعدام الشيء بسبب، وإن قَدِر تعالى على إعدامه ابتداء؛ كما نقدر على الصوت بسبب، وإن قدر تعالى على إيجاده ابتداء. وذلك أنّ السبب هو الذي بوجوده يوجد غيره، ويصحّ مع وجوده المنع من مُسَبَّبه. ووجود الضدّ ليس له هذا الحكم مع الضدّ الذي يُعدم به، فكيف يقال: إنّه سبب في عدمه؟ ولو كان سببًا في عدم ما يضادّه، لوجب أن يكون عدمه بحسبه. فكان لا يصحّ أن تنتفي بالجزء الواحد الأجزاء الكثيرة مما تضادّه. وكيف يصحّ أن يقال: إنّ الواحد منّا يقدر على إعدام الشيء، ويستحيل في شيء من الأجناس أن تعدمه ابتداء. وإنّما صحّ القول: بأنّه قادر على إيجاد الأشياء، لمّا صحّ في بعض الأجناس أن نوجده ابتداءً، فبنينا عليه ما يوجد بالسبب. ولو

كان كل موجود يجب وجوده منّا عند إعدام فعل، لم يصحّ القول بأنّا نقدر على إيجاده. فكذلك يجب أن لا يصحّ ذلك في إعدام الأشياء، إذا تعذّر منّا إعدامها إلّا بوجود ما نوجده من الضدّ. فلا فرق بين من قال: إنّ إعدام الشيء بنا، وإن كان تابعًا لما نوجده من ضدّه؛ وبين من قال: إنّ كون المتحرّك متحرّكًا بنا، وإن كان يجب عند وجود الحركة. وكذلك القول في سائر معلول العلل. وفساد ذلك واضح. (مغ٨، ٧٩، ١٣)

- أمّا السبب فقد يجوز أن يتقدّم مُسَبّبه بوقت واحد، إذا استحال وجوده معه، أو اقتضى شرط توليده تقدّمه. وإنّما صحّ ذلك فيه، لأنّ المُسَبّب في أنّه يتعلّق بالفاعل كالسبب، وإنّما يحدثه بواسطة، فلذلك صحّ فيه ما قلناه. وليس كذلك العلّة الموجبة لحدوثه، لأنّ تقدّمها يحيل كونها علّة؛ ولو ثبت جواز تقدّمها للمعلول كالسبب، لم يصحّ كونها قديمة، لأنّ ذلك يوجب جواز تقدّمها بما لا نهاية له، وذلك لا يصحّ في الأسباب أيضًا. (مغ٨، ٩٩، ٧)

- كما أنّ السَبَب يوجب المُسَبّب إذا احتمله المحل، ولا يوجب إذا لم يحتمله. فإذا صحّ ذلك في الموجبات، لم يمتنع مثله في الأمور المستحقّة على الأفعال، لأنّها لا تكون علّة فيما يستحقّ بها على سبيل الإيجاب. ولذلك يحصل القبيح من الصبيّ ولا يستحقّ به الذمّ. وقد يقع من العاقل، ولا يستحقّ ذلك به لمانع نحو طاعات عظيمة تقارنه، أو تقدّم توبه. فقد صحّ مفارقته في هذا الباب العلل الموجبة. (مغ٨، ١٦٩، ١٤)

- إنّ القول في إيجاب السبب للمسبّب بخلاف القول في إيجاب العلّة للمعلول، لأنّ ما توجبه العلّة لا ينفصل عنها، فلذلك وجب القول بأن ما أحاله يحيلها، وما صحّحه يصحّحها، وما يوجبه السبب منفصل منه لأنّه حادث آخر، فغير ممتنع أن يوجد والمسبّب معدوم، وإن كان لا بدّ من وجوده قبله ليجب عنه، ولا فرق بين من حمل السبب على العلّة في ذلك وبين من حمل القدرة على العلّة، فكما لا يجب ذلك في القدرة من حيث كان ما يقع بها ينفصل منها فلم يمتنع فناؤها في حال الفعل. وكذلك لا يمنع فناء السبب في حال المُسَبّب، فإذا جاز عندنا أن يعجز الفاعل في حال وجود الفعل من حيث كان بوجوده قد خرج من أن يكون له به تعلّق، فلو صحّ فناؤه دون سائر الأجسام لصحّ عدمه أيضًا في حال وجود الفعل، فكذلك لا يمتنع وجود المُسَبّب على عدم السبب لخروجه من أن يكون متعلّقًا به وقد وجد. (مغ٩، ٤٨، ٢٠)

- إنّ كل سبب يصحّ وجوده مع ضدّ المُسَبّب أو ما يجري مجرى الضدّ له، لم يمتنع أن يوجد ولا يوجد المُسَبّب، وكذلك إذا صحّ وجوده والمحل لا يحتمل المُسبّب. فأمّا إذا كان السبب متى وجد لم يصحّ أن يجامعه المنع من المسبّب فلا بدّ من وجوده إذا كان المحل محتملًا، فلذلك

وجب أن يوجد التأليف متى جاور الجزء غيره، فأمّا إذا وجد جنس المجاورة في الجوهر المنفرد فلا يجب وجود التأليف، فقد صحّ وجودها على بعض الوجوه ولا يصحّ وجود التأليف. (مغ٩، ٥٠، ٢٣)

- إنّ القدرة على السبب، هي القدرة على المُسَبَّب؛ وأنّ وجوده يجب بوجود سببه ولا يتعلّق باختياره. لأنّه، بعد إيجاد السبب، لو أجاز أن لا يفعل المُسَبَّب لم يؤثّر في وقوعه. وإذا صحّ ذلك، صار وقوع المُسَبَّب واجبًا، إذا أوجد السبب؛ فيصير محلّه محلّ نفس السبب في أنّه لا يجوز أن يقبح منه مع حُسن السبب، خصوصًا في النظر. فإنّه إنّما تُطلب به المعرفة، ولا يفعل لنفسه، لأنّه ليس فيه غرض يخصّه ويخالف حاله حال سائر الأسباب في هذا الوجه، لأنّه قد يفعلها لغرض يخصّها، كالاعتمادات وغيرها. (مغ١٢، ٢٩٦، ٢)

سبب أفعال متولِّدة

- اعلم إنّه إذا ثبت بما قدّمناه أنّ الأصوات والآلام والتأليف لا تحدث من فعلنا إلّا متولِّدة، فلا بدَّ من سبب يولّدها من فعلنا، لأنّ فاعل السبب يجب كونه فاعلًا للمُسَبَّب، وكما ثبت ذلك في هذه الأجناس فقد صحّ أنّ ما يُفعل من الكون في غير محلّ القدرة والاعتماد لا يقع إلّا متولّدًا فلا بدّ فيه من سبب أيضًا، وإن كنّا قد نفعل ما هو من جنسهما ابتداء في محلّ القدرة لأنّ صحّة ذلك لا تخرجهما من أن يكونا متولِّدين متى عدّيناهما عن محلّ القدرة من حيث ثبت بالدليل أنّه لا يصحّ من الواحد منّا أن يبتدئ مقدوره إلّا في محلّ القدرة بها، فما أوجده على خلاف هذا الوجه يجب كونه متولّدًا، لأنّه لا يصحُّ من القادر بقدرة إحداث الفعل إلّا على هذين الوجهين، ولا شبهة فيما يتعدّى محل السبب أنّ المولِّد له هو الاعتماد، وقد دلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ الاعتماد هو المختصّ بالجهة دون الحركة وغيرها، فيجب أن يختصّ بتوليد الكون والاعتماد وغيرهما. (مغ٩، ١٣٩، ٢٠)

سبب للتكليف غير داخل فيه

- إن قيل: فهذا القول يؤدّي إلى أنّ أوّل ما يجب على المُكلَّف هو العلم بوجوب النظر المُعيَّن، لأنّكم قد قلتم: إنّ هذا العلم مُكتَسب يفعله العاقل لتقدّم علمه في الجملة بوجوب كل نظر يخاف الضرر من تركه. وحصول علمه عند ورود الداعي أنّ هذا النظر بهذه الصفة، وإذا كان من فعله فهو الواجب أولًا. وذلك ينقض قولكم: إنّ أوّل ما يجب على العاقل النظر المؤدّي إلى معرفة الله. قيل له: إنّ هذا العلم الذي سألت عنه، لسنا نقول بوجوبه ولا أنّه قد كُلِّفه، وإن كان عند حصوله يصير العاقل مُكلَّفًا. فهو إذن سبب للتكليف غير داخل فيه. فإن قيل: فيجب على هذا أن يكون تكليفه سبحانه العبد متعلّقًا بأن يكتسب هذا العلم بعينه، وما يكتسبه يجوز أن يفعله وأن لا يفعله؛ فكيف يصحّ تعلّق

التكليف به؟ قيل له: إنّه غير ممتنع أن يكون ما حلّ هذا المحل كالشرط في التكليف، فإن حصل تعلّق التكليف بالعاقل، وإلّا زال عنه ذلك. وعلى هذا الوجه يجوز تعلّق التكليف بالمواضعة في اللغات حتى يفهم العاقل دعاء الداعي والمستفاد بالخاطر، وإن تعلّق ذلك باختيار العباد. لكنّه تعالى عالم بأنّ هذا الشرط يحصل أم لا يحصل. فإن علم حصوله جعل العاقل بالصفة التي لا بدّ معها أن يكلّفه، وإن علم أنّه لا يحصل لم يجعله بتلك الصفات. وبعد، فإن هذا العلم على ما بيّناه وإن كان مُكتسبًا، فلا بدّ من وقوعه، لأنّ الدواعي تقوى في فعله، فتحلّ محل الضروري أو الفعل الواقع من الملجأ في هذا الباب. (مغ١٢، ٣٧٦، ١٣)

سبب مُلجِئ

- إنّ الدلالة قد دلّت على أنّ السبب الملجئ إلى الفعل متى وجد وخلص عمّا يقابله فلا بدّ من أن يقع الفعل الذي ألجئ إليه. وقد دللنا على ذلك بما وجدناه عند الاختبار من أنّ الذي استبدّ به الجوع فلا بدّ من وقوع الأكل منه، إذا لم يعرض معنى سواه. وكذلك مَنْ يخشى افتراس السبع، أو الاحتراق بالنار، فلا بدّ من وقوع الهرب منه. فإذا صحَّ ذلك وأراد تعالى أن يلجئه، بأن يفعل ما يصير مُلْجأ به، فلو لم يقع ذلك لكان إنّما لا يقع بأن لا يقع ما يصير به مُلجأ. (مغ٦/٢، ٢٦١، ١٤)

سبب وجوب النظر والمعرفة

- لا يحسن منه تعالى أن يجعل سبب وجوب النظر والمعرفة ما لا تأثير له في وجوبهما. لأنّا قد بيّنا أنّ إيجابهما لأمر ليس بوجه، لوجوبهما، قبيح. فإذا ثبت ذلك، فيجب أن يُنظر فيما ذكره رحمه الله، فإن صحّ كونه وجهًا لوجوبهما صحّ ورود الخاطر به وإلّا لم يصحّ. وقد علمنا أنّه لا يجوز وجوب النظر والمعرفة لأجل بقاء النعم، لأنّ القديم، تعالى، متفضِّل بتبقية النعم عليه. ولا يُستحقّ ذلك بالنظر والمعرفة، بل هو تفضُّل مبتدأ. فإذا لم يصحّ ذلك، لم يصحّ أن يستحقّ زوالها بترك النظر والمعرفة. فلا يجوز إذن أن يخوّف الحكيم بذلك تاركَ النظر والمعرفة، لأنّه يجري مجرى تخويفه بظلم. لأنّ إزالة النعم إذا لم تستحقّ بتركها، فهو ظلم منه تعالى. لأنّ النعم إذا حصلت للعبد، مَلكَها؛ ولا يحسن فيمن ملّك غيره أمرًا، أن يرتجعه منه إلّا بعوض. فأمّا إن كانت النعم حادثة حالًا بعد حال، فإدامة حدوثها بفضل، ولله تعالى أن لا يفعله، فلا يكون قطعها مستحقًّا بترك النظر. فقد صحّ بما ذكرناه، أنّه لا تأثير لما ذكره أولًا في الوجه الذي له يجب النظر، فكيف يقال: إنّ الخاطر يَرِدْ به؟ وهل ذلك إلّا بمنزلة من قال: إنّ الخاطر يَرِدْ بأنّك إن لم تنظر فتعرف أنّ لك مدبّرًا صانعًا لم تأمن من ظلم يلحقك. فكما أنّ هذا لا يحسن في الحكمة لقبح الظلم على كل حال، فكذلك ما ذكرناه. وهذا كله صحيح، إلّا ما

ذكرناه في النعمة الباقية، فإنّا جرينا فيها على ما ذكره شيخنا أبو هاشم، رحمه الله. وغير ممتنع عندنا أن يحسن منه تعالى أن يسلبه النعم، وإن كانت باقية. لأنّه يجوز أن يملّكه إيّاها إلى غاية، فإذا جاء الوقت حسن منه قطعها من غير عوض إذا كان المعلوم من حاله أنّه لا يغتمُّ بذلك، وإن كان يغتم، فلا بدّ من أن يعوّضه على الغم، لا عليها، لكن ذلك لا يقدح في صحّة ما ذكرناه، لأن الكلام فيه بيِّن على كلا المذهبين. (مغ١٢، ٤٣٠، ٧)

سِحْر

- إنّ السحر في الأصل هو ما لطف مأخذه مما يقصد به الإضرار والاحتيال، لكن في الناس من يوهم أنّه يفعل ما لا حقيقة له كما يدّعي بعضهم أنّه يطير بلا جناح ويركب المكانس وغيرها، فيبعد بالوقت اليسير، وأنه يخيط الناس ويصوّر المرء بخلاف صورته إلى ما شاكل ذلك، وهو قال صلّى الله عليه وسلّم (من أتى كاهنًا أو عرافًا فصدّقهما فيما يقولان فقد كفر بما أنزل على محمد)، لأنّهم يوهمون أنّهم يعلمون الغيب وذلك كذب منهم، ربما صدق في هذا الزمان بعض المنجّمين في مثل ذلك وهو عظيم يوجب الطعن في نبوّة الأنبياء صلوات الله عليهم الذين إنما عرفت نبوّتهم بأن أظهروا علم الغيب، نحو قوله عزّ وجلّ في وصف عيسى عليه السلام ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ﴾ (آل عمران: ٤٩)، فمن أوهم ذلك فهو كافر في الحقيقة، فأمّا السحر الذي يصحّ وقوعه فهو ما لم يلطف من هذه الأفعال التي تجري مجرى الحيل، فالأوّل هو الكفر، والثاني يحتمل أن يكون كفرًا ويحتمل خلاف ذلك، فإن أوهم أنّه يفرّق بين المرء وزوجه بأن يفعل في قلب الزوج أو قلبها ما لا يمكن ويكون معجزًا فهو كالأول، وإن أوهم أنّه يزيل العقل ويحدث العيوب في أحدهما فهو كالأول، وإن ذكر أنّه يحتال بما يمكن للمرء أن يفعله حتى يفرّق بينهما أو يقتل أو يفعل ما يؤدّي إلى المرض فذلك فسق ليس بكفر، وقد ذكر بعض مشايخ المتكلّمين ممن عمل كتاب المتشابه أن رجلًا تزوّج امرأة على أخرى فعظم ذلك على الأولى، وأنها استعانت بغيرها فتوصّل إلى أن قال للثانية إن أردت أن تنغرس محبّتك في قلب الزوج ليختارك على الأولى فخذي موسى فاقطعي ثلاث شعرات من لحيته وهي ما يقارب الحلق، وألقى إلى الزوج بأن هذه المرأة ستحتال عليه بالقتل، فلما قرّبت الموسى منه في المحل الذي حرّره لم يشك الزوج بأن الأمر على ما قال الرجل من أنها قصدت قتله، فقام إليها وقتلها، وكان ذلك تفرقة، وقيل توصل إليها بهذه الحيلة، فما يجري هذا المجرى يكون فسقًا ولا يكون كفرًا، وكل ذلك مما يصحّ تعرفه من الأنبياء لكنهم يعلمون ذلك لكي يتحرّز منه فيحسن ذلك، والشياطين يعلمون ليعمل به فيقبح ذلك. (تن، ٢٨، ١٧)

- ثم قال من بعد ما يدلُّ على أنّ السحر لا يوجب المضَرة فقال: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنۡ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ (البقرة: ١٠٢) يعني: والله تعالى عالم بذلك، لأنّ السحر "في الحقيقة لا يوجب" المضرّة؛ لأنّه ضرب من التمويه والحيلة. وإنّما يقع به التقريع والتخويف، فيؤدّي ذلك إلى أمراض ومضارّ، ويكون بنفسه إقدامًا على مضرّة على وجه يلطف، فسمّي بذلك. وينقسم السحر: ففيه ما هو كفر، وهو ما يدّعون من أنّه يمكنهم إحياء الموتى بالحيل، وطي البلاد، وأن يزيلوا عن المصروع ما نزل به في الوقت من غير تداوٍ، وأن يقرعوا الصحيح السليم، وإنّما صار ذلك كفرًا؛ لأنّ معه لا يمكن التمسّك بالنبوّات، لأنّه متى جُوِّز في ذلك - وإن كان فيه نقض عادة وكان من الباب الذي يتعذّر على الناس فعل مثله - أن يكون من فعل السحرة، جُوِّز في الأنبياء، صلوات الله عليهم، أن يكونوا محتالين وإن كانوا فعلوا المعجزات، ولا يمكن مع ذلك العلم بالنبوّات، ولا بالفرق بين ما يختصّ تعالى بالقدرة عليه وبين مقدور العباد. وهذا كفر، فلذلك قال كثير من الفقهاء في الساحر: إنّه يقتل إذا اعترف بالسحر في الحقيقة، على هذا الوجه. فأمّا السحر الذي يجري مجرى الشعبذة والحيل المفعولُ بخِفّة اليد إلى ما شاكله، فذلك ليس بكفر وإن كان معصية، وجميعه منفي عن الله تعالى أن يكون خالقًا وفاعلًا (له) وإن كان لا ينفي عنه الدلالة عليه والتعريف لكي يجتنب ويتقى. (متش١، ١٠١، ١٦)

سرور

- أمّا السرور فإنّما يكون منفعة من حيث يتعلّق باللذّة؛ لأنّه لا يجوز أن يُسَرّى إلّا بما يلتذّ به عاجلًا أو آجلًا، سواء أثبتناه معنى مفردًا أو جعلناه من قبيل الاعتقاد، لأنّ في الوجهين جميعًا لا يصحّ إلّا على من تصحّ عليه اللذّة. ولذلك لا يصحّ أن يُسَرّ تعالى لمّا استحالت الملاذّ عليه، "وإن" كان لا يمتنع أن يلحق المعظَّم بالتعظيم ضرب من السرور يجري مجرى اللذّة في تغيُّر حاله عنده. (مغ١١، ٧٩، ٦)

سِعْر

- إنّ السعر شيء والثمن شيء آخر غيره، فالسعر هو ما تقع عليه المبايعة بين الناس، والثمن هو الشيء الذي يستحقّ في مقابله المبيع. ثم إنّ السعر يوصف بالغلاء مرّة وبالرخص أخرى، فالرخص هو بيع الشيء بأقل مما اعتيد بيعه في ذلك الوقت وفي ذلك البلد، والغلاء بالعكس من ذلك. ولا بدّ من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى. (شرح، ٧٨٨، ٥)
- إعلم أنّ السعر ليس يُرجع به إلى القيمة والأثمان بل ترتّب القِيَم والأثمان على ما هو سعر. فكان القيمة تُستعمل في الشيء التالف الذي قد جرت العادة بأن يُتبايع فيه بمقدار معلوم. (مجم٢، ٤٣٥، ٢)
- أمّا السعر فهو التقدير الذي به يقع التبايع

من دون إشارة إلى شيء بعينه، ولأجل ذلك متى سألتَ عن سعر الطعام كان من جواب المُجيب لك ذكر التقدير من دون إشارة إلى عين. وربّما لم يتفاوت هذا التقدير في الوقت الواحد والمكان الواحد، وربّما تفاوت ذلك لتفاوت السِلعة في نفسها أو لغرض يحصل من المتعاقدين. فأمّا إذا تغاير الوقت والمكان فهذا التقدير يظهر اختلافه لعلمنا بأنّ أحوال الناس تتفاوت في الأوقات. (مجم٢، ٤٣٥، ٤)

- إعلم أنّ السعر هو تقدير البَدَل الذي تباع به الأشياء على جهة التراضي. ولذلك يقول القائل لصاحبه: ما سعر هذا المتاع؟ يعني بذلك ما تقدير البَدَل الذي يبيعه به. (مغ١١، ٥٥، ٤)

سكران

- إنّ كل أمر يحدث فيزيل العقل عنه، فإنّه يخرج من أن يكون مكلّفًا. فإذا لم يتمكّن من إعادة عقله في كل حال، لم يؤت فيما لم يفعله من قِبل نفسه، فلا يجوز أن يستحقّ العقاب عليه. وإنّما نقول، في السكران: إنّه يستحقّ الحدَّ على شربه، لا على سكره، إذا أريد بالسكر زوال العقل. لأنّ الشرب من فعله، ومن قِبل نفسه أتى فيه؛ ولأنّه قد كان يمكنه أن لا يفعله حتى يبلغ مبلغ زوال العقل، واستحقّ عليه العقوبة، وقدّم بعض عقوباته، وهو الحدّ المفعول به، لما فيه من اللطف، والردع عن الإقدام على أمثاله. فأمّا نفس السكر الذي هو زوال العقل، فمما لا يجوز أن يستحقّ به العقوبة. ومن يقول من الفقهاء: إنّه يستحقّ الحدَّ على السكر في الأنبذة، سوى الخمر، فإنّما يعني بذلك أنّه يستحقه على آخر شرب يؤدّيه إلى زوال العقل، إذا أقدم عليه مع غلبة الظن بأنّه يؤثّر هذا التأثير. فأمّا أن يوجب عليه الحدّ بنفس العقل، فمما لا يقول به مسلم. (مغ١٢، ٣٠٩، ٢١)

سكون

- قولنا: كون وفائدته ما به يصير الجوهر في جهة دون جهة، ثم الأسامي تختلف عليه، والكل في الفائدة يرجع إلى هذا القبيل. فتارة نسمّيه كونًا مطلقًا إذا وجد ابتداءً لا بعد غيره، وليس هذا إلّا في الموجود حال حدوث الجوهر. ثم يصحّ أنْ نسمّيه سكونًا إذا بقي. وتارة نُسمِّي ذلك الكون سكونًا وهو أن يحدث عقيب مثله أو يبقى به الجوهر في جهة واحدة وقتين فصاعدًا. وتارة نسمّيه حركة إذا حدث عقيب ضدّه أو أوجب كون الجسم كائنًا في مكان بعد أن كان في غيره بلا فصل. وتارة نسمِّي بعضه محاورة مقارنة وقربًا إذا كان يقرب هذا الجوهر جوهر آخر على وجه لا مسافة بينهما. وتارة نسمّي بعضه مفارقة ومباعدة وافتراقًا إذا وجد على البعد منه جوهر آخر. (مجم١، ٣٣، ٨)

سكون النفس

- إنّ سكون النفس حكم للعلم، يختصّ به

العالِم لمكان العلم، لا أنّه معنى سواه؛ بل يرجع إلى ذات العلم إذا وقع على وجه مخصوص. وإنّما لا يوصف، تعالى، بأنّه ساكن النفس، لأنّ استعمال ذلك، فينا، توسّع. ولا يجوز وصفه، تعالى، بما هذا حاله؛ كما ذكرناه، في المنع، من وصفه بأنّه عاقل وفَهِمٌ. وبيّنا أن سكون نفسه إلى الاعتقاد الواقع عند النظر، لا يطل بتمكّنه من نفيه لشبهة تدخل عليه. فإن تعذّر ذلك في الضروريّ، لأنّ ما له تعذّر ذلك فيه أنّه من فعله، تعالى، فيه، وليس كذلك ما يفعله. ولا يوجب، ذلك، الفرق بينهما في الحكم الذي ذكرناه. كما لا يفترق العلمان، وإن صحّ أن نسهو عن أحدهما، ويمتنع ذلك في الآخر في كونهما علمين. (مغ١٢، ٧٠، ٣)

سلامة من الإنتقاض

- أمّا شيخنا أبو علي، رحمه الله، فلم يمنع من اختصاص العلم بسكون النفس، لأنّه قد صرّح بأنّ الجاهل والظانّ لا تسكن نفوسهما، وإنّما عدل عن جعل ذلك أمارة لكونه علمًا. وقال: إنّما يفصل العلم عنده من غيره، لسلامته، ونفي التناقض عنه، والجهل بخلافه. وهذا لا يصحّ عند شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، لأنّ سلامته من الانتقاض ترجع إلى طريقة، لا إليه. ويجب أن نجعل، ما به ينفصل العلم من غيره، راجعًا إليه، لا إلى طريقه، ليصير شاملًا لجميع العلوم: الضروريّ، والمُكتَسب. وقد علمنا أنّ معنى السلامة من الانتقاض إنّما يصحّ في المُكتَسب دون غيره. ولذلك قال، رحمه الله، في نقض المعرفة: إنّه يعلم المحق محقًّا بالأدلّة. يبيِّن ذلك، ما قلناه: إنّ المُخبِر إذا أخبر عن أكله وشربه، وإن كان كاذبًا، فليس هناك ما يوجب انتقاض ما خبّر عنه. فيجب على هذا أن يكون اعتقاد المُعتقِد له علمًا. وإنّما يصحّ أن يقال: إنّ الانتقاض إذا دخل في الشيء، دلّ على فساده. فأمّا السلامة من الانتقاض، فلا تجب كونه دالًّا على الصحة. (مغ١٢، ٣٨، ٤)

سمع

- المعرفة ... تتولّد عن النظر، والنظر معلوم، وطريقه واضح متميِّز من غيره. فيجب، إذا علم الناظر صفة النظر وصفة طريقه، أن لا يمتنع وجوبه عليه إذا خاف من تركه، وعلم قبح تركه، واستحقاق الذمّ على ذلك من العقلاء. كما يعلم وجوب ردّ الوديعة إذا عرفها بعينها، وعرف كيفية الردّ عند المطالبة. وكما يعلم قُبح الكذب إذا تعيّن ومُيِّز من غيره. ولولا أنّ الأمر كما ذكرناه، لم يصحّ قُبح شيء من العقول، ولا وجوب شيء فيها. وفي هذا إبطال العقل والسمع، لأنّ السمع إنّما يرد على من قد عرف هذه الأمور؛ فإذا بطل القول فيها، على مذهبه (الجاحظ)، فكيف يصحّ معرفة السمع؟. (مغ١٢، ٣٢٦، ٩)
- إنّ السمع هو الكتاب والسنّة، ولا يصحّ معرفة صحّتها إلّا مع العلم بأنّه تعالى حكيم، لا يفعل القبيح، فلو لم يكن معرفة

ذلك عقلًا، لم يصحّ معرفة السمع البتّة. (مغ١٤، ١٥١، ١٤)

- إنّا جوّزنا ورود السمع ليكشف في التفصيل، عمّا تقرّر جملته في العقل، على ما بيّناه؛ وبيّنا صحّة ذلك بأنّ النفع، من حيث كان نفعًا لا يَحسُن، وإنّما يحسن لتعرّيه من مضرّة، وما يجري مجراها. فإذا أدّى إلى مضرّة قَبُح. وكذلك القول في الأمور الشاقّة إنّها إنّما تقبح إذا تجرّدت، فأمّا إذا أدّت إلى زوال مضارّ، واجتلاب منافع، فإنّها تجب. فجوّزنا ورود السمع بوجوب ما له صفة في العقول قد يقترن بها الوجوب على وجه، والقبحُ على وجه؛ وبيّنا أنّ السمع يكشف على الوجه الذي يجب عليه. وإذا ثبت ذلك، وتقرّر في العقول أنّ الظلم، مع كونه ظلمًا، لا يجوز أن يقترن به الحُسْن والوجوب؛ فكيف يَرِدُ السمع بحُسْنه ووجوبه والحال هذه؟. (مغ١٥، ١١٧، ١٩)

- إنّ السمع، لو ورد بخلاف العقل، لكان نقضًا؛ لأنّ النقض في هذا الوجه يقع على طريقتين: إحداهما تتناول الجملة والصفة دون الأعيان والأخرى تتناول الأعيان. والذي يتناول الجملة في هذا الباب أن يُعلم بالعقل، في جملة المضرّة، أنّها، إذا كانت ظلمًا، فلا بدّ من كونها قبيحة. فلو ورد السمع بحُسْنها أو حُسْن بعضها وهذه حالها، لكان نقضًا. فأمّا ما يتناقض من جهة التغيّر فأن يُعلم في العقل المعيَّن أنّه يحسن، من حيث كان نفعًا محضًا، أو ما شاكله. فلو ورد السمع بقبحه لكان نقضًا.

وكلا الوجهين منتف عن الأدلّة؛ لأنّها صادرة من جهة الحكيم الذي لا يجوز أن يؤتيها إلّا على الصحّة؛ ولأنّها في نفسها لا يصحّ ذلك فيها لأمر يرجع إلى مدلولها، وإلى المعلومات. فإذا ثبت ذلك فالواجب أن يجوز ورود السمع على الوجه الآخر، وهو أن يُعلم، في العقل، فيما له صفة مخصوصة، أنّه قد يَحْسُن، ويَقْبُح، أو يجب. ويقبح مع ذلك، تجويز تلك الصفة إذا تجرّد، في أحد الوجهين، واقترن به بعض الأمور في الوجه الآخر، أو إذا وقع على وجهين لأمرين يقترنان به، فيجوز أن يرد السمع كاشفًا عمّا يقارنه، مما يقتضي قبحه أو حسنه أو وجوبه. وقد يجوز أن يرد السمع، في الشيء بعينه، أنّه، على وجه دون وجه؛ وإن كان الأقرب في السمعيّات أنها واردة على الحدّ الأوّل. وإنّما يذكر الثاني على طريقة التّبع، وليبيّن زوال المناقضة، من كل وجه يتأتّى ذلك منه، بين السمع والعقل. (مغ١٥، ١١٨، ١٢)

سمعيات

- أمّا السمعيّات فإنّما نتكلّم فيها وقد ختمت النبوّة لمحمد صلّى الله عليه وآله، وعلم القديم جلّ وعزّ أنّ مصالح العباد لا تختلف في هذا الشرع إلى أن ينقطع التكليف عنهم. فحلّت هذه الشرعيّات في أنّها لا تتغيّر محلّ العقليّات، هذا على إطلاق القول. ثم تنقسم أيضًا هذه السمعيّات ففيها ما لا يتفاوتون فيه في

الجملة لاتفاقهم في الأسباب، كنحو الطهارة والصلاة والصوم وغير ذلك وإن كانت التكاليف تختلف في ذلك على بعض الوجوه بالسفر والمرض وبالحيض والطهر، وفيها ما لا يتّفقون في سببه كنحو الزكاة والحجّ والجهاد والحدود والقصَاص وغير ذلك. (مجم١، ١٦، ٥)

سميع

- ثم يُنظر في كونه (الله) حيًّا لا آفة به، فيحصل له العلم بكونه سميعًا بصيرًا مُدرِكًا للمدركات. (شرح، ٦٥، ١٢)
- هو (الله) سميع بصير مُدْرِكٌ للمدركات إذا وجدت، لأنّه حي لا آفة به، فيجب أن يكون مختصًّا بهذه الصفات إذا وجدت المسموعات والمُبصَرات والمُدْرَكات. (مخت، ١٨١، ٢)
- إعلم أنّه سبحانه يوصف بأنّه سميع بصير ويراد بذلك أنّه على حال لاختصاصه بها يُدرِك المسموع والمبصَر إذا وُجدا. (مغ٥، ٢٤١، ٣)

سميع لذاته

- إن قال (أحدهم): أتقولون إنّه عزّ وجلّ عالِم بعلم وقادِر بقدرة، على ما يحكى عن الكلّابية وهشام بن الحكم في العلم المُحْدَث؟ قيل له: لا، بل نقول هو عالم، قادر، حي، سميع، بصير، قديم لذاته، لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته يصحّ لأجله أن يستحقّ لهذه الصفات، ولو كان لا يعلم إلّا بعلم لكان محتاجًا في كونه عالمًا إلى ذلك كالواحد منّا، ولو لم يوجد إلّا بموجد لكان محتاجًا إلى فاعل، كالواحد منّا، وقد ثبت أنّه غني من جميع الوجوه ولا تجوز عليه الحاجة، ولهذا نقول: لم يزل عالمًا ولا يزال كذلك، ويعلم كل معلوم، ولو كان يعلم بعلم لكان قدر علومه كالواحد منّا، ولو كان يجوز عليه العلم لجاز عليه الجهل كالواحد منّا، كما لو جاز عليه الحدوث لجاز عليه العدم كالواحد منّا. وكل ذلك باطل. (مخت، ١٨٢، ٤)

سنة

- ما ذهب إليه الشافعيّ وغيره: في أنّ القرآن لا ينسخ بالسنّة القاطعة، لأنّها إذا كانت دلالة على حدّ القطع، فهي بمنزلة القرآن فلا يجوز ألّا تدلّ على النسخ، وهي دالّة على سائر الأمور، لأنّها في دلالتها لا يجوز أن تختصّ، لهذه الجملة ما عدل الفقهاء، من أصحاب الشافعي إلى أن نسخ الكتاب بالسنّة لا يوجد؛ ولو وجدت سنّة يصحّ أن تكون ناسخة لوجب كونها ناسخة. (مغ١٧، ٩٠، ٦)

سند

- سند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق إذ يتّصل إلى واصل وعمرو اتّصالًا ظاهرًا شاهرًا، وهما أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبدالله بن محمد، ومحمد هو الذي ربى واصلًا وعلّمه حتى تخرّج واستحكم، ومحمد أخذ

عن أبيه علي بن أبي طالب عليهم السلام عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، "وما ينطق عن الهوى" قال الحاكم: وبيان اتّصاله بواصل وعمرو، أنّه أخذه القاضي عن أبي عبدالله البصري، وأبو عبدالله أخذه عن أبي إسحق بن عيّاش، وأبو إسحق أخذه عن أبي هاشم وطبقته، وأبو هاشم أخذه عن أبيه أبي علي الجبائي، وأبو علي أخذه عن أبي يعقوب الشحام، الشحام أخذه عن أبي الهذيل، وأبو الهذيل آخذه عن عثمان الطويل وطبقته، وعثمان أخذه عن واصل وعمرو، وهما أخذا عن عبدالله بن محمد، وعبدالله أخذ عن أبيه محمد بن علي بن الحنفية، ومحمد أخذ عن أبيه علي عليه السلام، وعلي عليه السلام أخذ عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم، وما ينطق عن الهوى. (فرق، ١٧، ١٠)

سهو

- إنّما يشذّ عن ذلك على ما قاله رحمه الله السهو، لأنّ المتقدّمين من شيوخنا أثبتوه معنى يضادّ العلم ولم يجعلوا أحدنا قادرًا على السهو وإن وجبت قدرته على العلم. ويختلف كلام الشيخ أبي عبد الله في قدرتنا على السهو. فربّما قال إنّ العباد لا يقدرون عليه على مثل طريقة مَن تقدّم. وربّما قال: يقدرون عليه، ولكن لا يقع لعدم الدواعي إليه. والصحيح على ما اختاره أبو إسحاق وقاضي القضاة أنّه ليس بمعنى وإنّما يرجع في السهو إلى زوال العلم عن أحدنا بالأمور المعتادة مع بقاء العقل أو بقاء بعض العلوم. فإذا كان الصحيح ذلك لم يخرج شيء من الأجناس عن القضية التي قدّمناها في أنّ القادر على الشيء وله جنس ضدّ يجب أن يقدر عليه أيضًا. وهذا هو أحد الأدلّة على أنّ السهو ليس بمعنى، وإلّا كان يجب إذا قدرنا على الاعتقاد أن نقدر عليه أيضًا. (مجم٢، ٨٦، ٦)
- إعلم أنَّ السهو إنْ كان معنى، فإنّما ينافي العلم والاعتقاد؛ فأمّا أنْ ينافي الإرادة فلا، لأنّه لو نافاها مع نفيه للعلم لأدّى إلى كونه نافيًا لشيئين مختلفين غير متضادّين، وذلك لا يصحّ على ما قدّمناه في باب الصفات. (مغ٦/ ٢، ٦٢، ٤)
- إنّ من حق السهو أن يزيل التكليف، إذا تعلّق السهو بالفعل. لأنّه لا يجوز منه، تعالى، أن يُكلِّفه إيجاد فعل هو ساهٍ عنه. لأنّه إذا كان كذلك، لم يمكنه أن يفعله أو يتحرّز من تركه على الوجه الذي ينبغي أن يفعل الواجب عليه. فيصير حاله مع هذا الفعل خاصّة، كحال من لا عقل له في سائر الأفعال؛ بل لا بدّ من ذلك، لأنّ من لا عقل له قد يعرف الأفعال ويميّزها من غيره، والساهي لا يصحّ ذلك فيه في نفس ما ينهي عنه. وليس كذلك حال المعرفة الواقعة عن النظر، لأنّه إذا عرف سببها وتصوّرها، خرج من أن يكون حكمه معها حكم الساهي مع الفعل الذي سهى عنه. فلذلك حَسُن منه، تعالى، أن يُكلّفه المعرفة من حيث يمكنه أن يوجدها بإيجاد

سببها، ويتحرّز من تركها، وذلك يتعذّر في الساهي عن الفعل. (مغ١٢، ٢٩٨، ٢١)

- إنّ غرض الفقهاء بقولهم: سها في الصلاة، ليس أنّه خرج من أن يعلم الصلاة وأركانها وشروطها، وإنّما يعنون بذلك أنّه ظنّ أنّه ليس في الصلاة، وزال عن قلبه العلم بأنّه داخل في الصلاة، فأخذ يفعل أفعال غير المصلّي. وكذلك من سها في الصوم وأكل، إنّما يريدون به أنّه زال عن قلبه العلم بأنّه داخل في الصوم، فظنّ أنّه ليس بصائم يفعل ما يفعله المفطر. وهذا السهو لا يزيل عنه التكليف في سائر الوجوه، لأنّه يفارق حاله حال السهو الحادث بالنوم والغشي والسكر، لأنّه ينبئ عن زوال العلم بشيء مخصوص. وإذا ثبت ذلك، لم يُكلّف في تلك الحال الاستمرار على فعل الصوم والصلاة، إذا زال عن قلبه بدخوله فيهما على وجه لا يمكنه إزالته عن نفسه. فإذا صحّ أن المراد بهذا القول ما ذكرناه، فإنّما يجب سقوط التكليف عنه في ذلك الباب المخصوص، ما دام السهو قائمًا دون سائر الأبواب التي يتناولها التكليف. (مغ١٢، ٢٩٩، ١٨)

ش

شاء

- قوله تعالى من بعد ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُواْ﴾ (الأنعام: ١٠٧) فالمراد به لو شاء أن يمنعهم ويحول بينهم وبين الاختيار لما وقع الشرك منهم، ويحتمل ولو شاء أن يلجئهم إلى خلاف الشرك لما أشركوا. (تن، ١٣٥، ١٤)

شاهد وغائب

- إنّ الواجب في حقائق الصفات أن تُعلم في الشاهد أولًا، ثم تجري على الغائب. (مغ٧، ٤٩، ١٩)
- بيّنا في باب الصفات أنّ حقيقة الصفة لا يجوز أن تختلف في الشاهد والغائب، وكشفنا القول فيه؛ فيجب أن تكون حقيقة المتكلّم أنّه فعل الكلام في القديم والمُحدَث جميعًا، وهذا يبطل وصفهم له بأنّه متكلّم فيما لم يزل. ويجب أن يوصف بذلك عند فعله الكلام. (مغ٧، ٥٣، ١٤)
- إنّما تُعقل الصفة في الشاهد ثم تثبت في الغائب على مثلها. ويفصل بينهما في وجه إستحقاقها. فأمّا إذا لم تثبت في الشاهد أصلًا فإثباتها في الغائب محال. (مغ٧، ٧٦، ١٥)
- الدلالة على أنّه جلّ وعزّ لا يصحّ فيما يفعله (الله) متولّدًا أن يبتدئه، لأنّ هذه العلّة مستمرّة في الشاهد والغائب، ومما يدلّ على ذلك أنّا قد بيّنا أنّ الوجود لا يصحّ فيه تزايد، فلو صحّ فيما نفعله بسبب أن نبتدئه لصحّ منّا ذلك وإن تقدّم السبب، لأنّ تقدّمه لا يغيّر حال القدرة وحال القادر، فكان يجب أن يكون ذلك السبب قد وجد من كلا الوجهين، فلا يصحّ أن يوجد منهما جميعًا، وحاله في الوجود كحاله لو لم يجز أن يوجد إلّا من أحد الوجهين، لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن لا يكون للوجه الآخر تأثير البتّة، وقد علمنا فساد ذلك. (مغ٩، ١١٦، ١)
- إنّ من حقّ القادر أن يصحّ الفعل منه على الوجه الذي يصحّ وجوده عليه؛ لأنّ الإيجاد من جهته كالفرع على صحّة وجوده في نفسه، ولذلك تُحيل كونه قادرًا على الشيء إذا استحال وجوده في نفسه. وهذه القضيّة مستمرّة في الشاهد والغائب، فلذلك أثبتناه تعالى قادرًا لم يزل. وإن استحال وقوع الفعل منه على وجه يصحّ وصفه بأنّه في الثاني أو في الثالث ولا ينقض ذلك كونه قادرًا، كما يصحّ أن يقدر أحدنا على ما يفعله بعد سنة، وإن استحال وجوده في الأمقاط قبله، ولا ينقض ذلك كونه قادرًا. وليس كذلك العِلّة؛ لأنّ وجودها ولا (أثر لها) يوجب الحكم بنقض كونها علّة؛ من حيث وجب فيها أن تكون موجبة. (مغ١١، ٩٤، ١٨)
- إنّ الخبر الصدق إذا كان الغرض فيه حصول دلالته على ما يدلّ عليه، وظهور

فائدته التي هي مراد المتكلّم، وما يدلّ مراده عليه فلا بدّ من أن يقبح متى لم يحصل فيه ما ذكرناه من الغرض، ولا فرق بين أن لا يحصل ذلك فيه لأمر يرجع إلى المواضعة، أو إلى المخبر والمخاطب، لأنّ في الوجهين جميعًا يصير الخبر كلّا خبر، ويصير الكلام كالسكوت، ويقدح ذلك في طريقة البيان والإفادة بالكلام، وما هذا حاله لا بدّ من أن يكون قبيحًا، في الشاهد والغائب، لكنّ الشاهد يخالف الغائب من حيث نضطرّ إلى قصد المتكلّم، ومن القديم تعالى لا يصحّ ذلك على ما قدّمنا القول فيه، فلا يخرج خطاب أحدنا في الشاهد، وإن صيّر بعض أخباره في حكم السكوت (من أن يقع) البيان به على طريقة الاضطرار، أو إذا تغيّرت الحال، وليس كذلك حال القديم تعالى، لأنّا متى جوّزنا في بعض أخباره ما ذكرناه، أدّى إلى أن يكون كل كلامه مما لا يقع به البيان، وأن يكون وجوده كعدمه، وإذا كان كون الفعل عبثًا يقتضي قبحه، فبأن يجب قبحه إذا اقتضى فيه وفي غيره أن يكون عبثًا ولا يقع الغرض به، أولى. (مغ١٧، ٣١، ١٧)

- الفرق بين الشاهد والغائب، وهو حصول أمارة مميّزة من خطابه الذي يُعمّى فيه المراد وبين ما يظهر وحصول الإضطرار إلى قصده مرّة بعد مرّة. وبيّنا أنّه لو كان خطاب الواحد منّا لا يكون إلّا دلالة على طريقة واحدة، كما نقوله في خطابه تعالى، لكانت الحال واحدة. (مغ١٧، ٤٢، ١٧)

شرّ

- ما الشرّ في الحقيقة، وما الخير؟ قيل له: الخير هو النفع الحَسَن، وكل أفعال الله تعالى في دار التكليف هذا حاله، والشرّ هو الضرر القبيح، ويتعالى الله عن فعله، لأنّه لو فعله لكان من الأشرار ولكان شريرًا إذا أكثر من ذلك، وهذا كفر من قائله. وكذلك الفساد لو كان من فعله تعالى ليس بشر وفساد بل هو حكمة وإن لم يؤلم ويشقّ لما يؤدّي إليه من النفع العظيم وما يفعله الله تعالى من المضار يسمّى بهذين الإسمين على جهة المجاز، لما ذكرنا. (مخت، ٢١١، ٢٠)

شرائط التكليف

- إنّ الصبي قد فقد ما وجوده شرط في التكليف، فقبح أن يُكلَّف أصلًا. لأنّ العقل، الذي فقده، لا يختصّ ببعض الأفعال دون بعض، فقبح أن يكلَّف الجميع. وليس كذلك حال العاقل، لأنّ شرائط التكليف قائمة. وإذا صحّ ذلك، فيجب أن ينظر في المعرفة خاصّة وسببها، وإن كان سبيله في أنّه يمكنه أن يوجدهما على الوجه الذي يقتضيه التكليف سبيل سائر الأفعال، فلا مانع من تكليفه. وقد بيّنا أنّه لا مانع من ذلك، وأنّ حاله مع النظر والمعرفة فيما معه يصحّ الإقدام عليه والتحرّز منه، كحاله مع سائر الأفعال. فكما يَحسُن أن يكلّف أفعال جوارحه، فكذلك يحسن أن يُكلَّف النظر والمعرفة. وقد بيّنا، من قبل، أنّه لا مانع يمنعه من

أن يفعلهما على الحدّ الذي وجبا عليه، لأنّه لا شرط في وجوبهما ما يؤثّر فيه عدم المعرفة بالله، سبحانه. وقد بسطنا القول في ذلك من قبل، من حيث دللنا على أنّه ليس من شرطه أن يتقرّب به إلى الله؛ إلى غير ذلك من الوجوه التي بيّناها. (مغ١٢، ٢٩٨، ٣)

شرائع

- إن قيل: فما الشرائع؟ قيل: معرفة ما جاء به النبيّ صلوات الله عليه من الفرائض والواجبات، والحلال والحرام، والفقه يدخل في هذا القسم، فلهذا عظم موقع الفقه، لأنّ به تعرف هذه الشرائع، وهو على ضربين: أحدهما: يجب على كل أحد أن يعرفه، كأصول العبادات، نحو أعداد الصلوات، وصوم رمضان، ونحو ذلك. والثاني: العلم بفروع هذا الباب، وهو الذي يسوغ فيه التقليد. (مخت، ١٦٩، ٢٣)

- الشرائع على ضربين: أحدهما: عبادة تلزمه في نفسه وبدنه إذا كان مكلّفًا، حتى لا يخلو منه، وهذا كالصلوات الخمس وما يلزمه في شروطها من طهارة وستر عورة وصوم شهر رمضان وما أشبه. ومن هذا الباب ما يلزمه من كفّ النفس عن المنكر، نحو ترك الظلم، وغضّ البصر عن المحارم، وترك الزنا، والشرب، إلى ما شاكله، فهذا لازم لكل أحد من المكلّفين في نفسه، إلّا أن يحدث به، في بعض الأوقات، عجز أو سهو وما شاكله فيتغيّر حاله. والضرب الثاني: يلزمه، لا في بدنه ونفسه، بل يعتبر في وجوبه سوى ذلك، وهو على ضروب: منها ما يلزمه إذا كان له مال، كنحو الزكوات وكنحو الكفارات والوفاء بالنذور، وغير ذلك وكنحو الحجّ إذا وجدت الاستطاعة، والجهاد، على بعض الوجوه، وكل هذا وما أشبهه إنّما يلزمه إذا ملك إمّا قليلًا وإمّا كثيرًا، وبحسب ما ورد به الشرع. ومنها ما يلزمه إذا فعل فعلًا يلزم به، ولولاه كان لا يلزم، نحو الكفّارات، فإنّها تلزمه إذا كان منه سببها من الإيمان والجنايات في الحجّ، وغير ذلك، ونحو كثير من النفقات تلزمه إذا هو فعل فعلًا. ويلزمه ردّ الوديعة إذا استودعها وتكفل بحفظها، ويلزمه الوفاء بالنذر إذا نذر نذرًا صحيحًا، وتلزمه أحكام الطلاق والعتاق إذا كان منه إيقاعهما، فقد يجوز في هذا القسم أن لا يلزمه بأن يتحرّر من سبب وجوبه كما قد لا يلزمه الأول بأن لا يتّفق له ملك الأموال. ومنها ما يلزمه إذا فعل هو وغيره معه فعلًا كالمعاملات التي لا تتمّ بواحد نحو البياعات، وغير ذلك، وكنحو أحكام النكاح. ومنها ما يلزمه إذا حدثت جناية من غيره نحو التزام الدّية في العاقلة وقد تلزم كثير من العبادات عند حدوث أمور من قبله تعالى، نحو ما يلزمه من نفقة الولد والوالد عند فقرهما وزمانتهما، ونحو أحكام النسب إذا حدث الولد وغيره، ونحو أحكام المواريث إذا حدث الموت. وقد يلزم الغير نحو تحريم فعل الغير، نحو

تحريم حليلة الابن وحليلة الأب عليه، وتحريم امرأته لحدوث الرضاع، وغير ذلك. وأقسام العبادات والشرائع تختلف، لكنّه يجب أن يقع الاهتمام بها بحسب الحاجة إليها، فما لا بدّ له من القيام به يجب أن يشتدّ اهتمامه به كالصلاة وغيرها، ثم هكذا على التدريج بحسب ما يدفع إليه. وكذلك يسهل أمر المعاملات التي تجوز فيها المصالحة لأنّها من الباب الذي يمكن المرء إسقاطه عن نفسه. (مخت، ٢٥٠، ٣)

- إختلف قول شيوخنا، رحمهم الله في جملة الشرائع هل يجوز أن يكون بعضها ألطافًا في بعض، أو هي أجمع ألطاف في العقليّات؟. فمنهم من يجعلها مصالح في العقليّات إلّا النوافل التي ذكرناها. ومنهم من يجوّز فيها الأمرين. وهذا الثاني هو الصحيح. وذلك لأنّ في الشرعيّات ما يناسب الفعل المخصوص الشرعيّ، كما أنّ في العقل ما يناسبها. فإذا جوّزنا في الصلاة أن تكون لطفًا في بعض العقليّات، فما الذي يمنع أن يكون بعضها لطفًا في بعض، أو جميعها لطفًا في الحجّ؛ لأنّ القطع على ذلك، إذا كان إنّما يمكن بالدليل، فلا بُدّ من التجويز مع فقد الدليل؟ وقوله تعالى، منبّهًا على وجه كون الصلاة لطفًا ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥) يدلّ على ما قلناه؛ لأنّ الفحشاء والمنكر قد يشتملان على شرعيّ وعقلي. وكذلك القول فيما نبّه عليه من وجه الفساد في شرب الخمر، فلا وجه للقطع على أحد الأمرين إلّا بدليل معيّن. (مغ١٥، ٣٢، ١٨)

شرط

- ثمّ بيّن ما يجوز دخول البَدَل فيه وما لا يجوز. فالذي يصحّ أن يدخله البدل هو ما كان منتظَرًا مستقبلًا غير حاصل ولا ثابت. وإنّما كان كذلك لأنّا نقول في هذين الفعلين إنّ أحدهما يجوز وجوده بدلًا من الآخر فنجعل عدم أحدهما شرطًا في وجود صاحبه. ومعلوم أنّ الشرط لا يصحّ إلّا في أمر مستقبل، لأنّ تقديره أنّه إن كان، كان المشروط، وإن لم يكن لم يكن المشروط، وهذا لا يكون إلّا في المنتظَر. والبدل قد حلّ هذا المحلّ لأنّ تقدير هذين الفعلين أنّه إن كان أحدهما لم يكن الآخر وإن لم يكن جاز كونه. فلهذا يجري في الكتب أنّ البَدَل يتضمّن معنى الشرط. ولهذا لا يجوز دخول البدل إلّا فيما يمتنع اجتماعه فلا يثبت البدل عندنا إلّا في الضدّين أو ما يجري مجراهما. فأمّا ما يصحّ اجتماعه فلا يدخله البدل. فلهذه الطريقة استوى البدل والشرط في أن لا يصحّ دخولهما في الماضي والمتقضّي لأنّه لا يُنتظر بواحد منهما حال استقبال وانتظار. ويبيّن ذلك أنّا إذا علّقنا البَدل بالقادر فقلنا: يجوز أن يفعل هذا بدلًا من ذاك أو ذاك بدلًا من هذا، فإنّما يُرجع به إلى حاله في كونه قادرًا ولا يصحُّ في القدرة إلّا أن تكون قبل الفعل. فينبغي أن

يصحّ منه كِلا الأمرين قبل وجود واحد منهما. فأمّا عند وجود أحدهما فقد زال تعلّق القادر به. (مجم٢، ٧٠، ٨)

- أمّا المدح فإنّه يُسْتحقّ بالواجب إذا كان واجبًا، وكان فاعله عالمًا بوجوبه، أو وجوب ما يوجد بوجوده، ويفعله للوجه الذي له حسُن ووجب، وأن يكون مخلًّى بينه وبينه، فمتى تكاملت هذه الشروط استحقّ المدح به. وكذلك القول في الندب، وإنّما قلنا إنّ الفعل يجب أن يكون واجبًا أو ندبًا، لأنّه قد ثبت في القبيح أنّه لا يستحقّ به المدح، وفي المباح الذي ينتفع به فاعله، ويفعله لهذا الوجه كمل، فلم يبق إلا أنّه يُسْتحق بالواجب والندب. وإنّما شرطنا كون فاعل الواجب عالمًا بوجوبه، لأنّه متى لم يكن كذلك، لم يصحّ أن يفعله الموجّه الذي له وجب، فإذا وجب اشتراط هذا الوجه، فما لا يتمّ إلّا به يجب كونه شرطًا. (مغ١٤، ١٧٨، ٤)

شرط الخاطر

- يجب ذكر شرائطه (الخاطر) دون ذكره، فبدأنا بذكر الوجه الذي له يجب النظر والمعارف، وهو الذي يبيِّن من حال الخاطر أنّه يتضمّن ذكر وجوب المعرفة باستحقاق العقاب على القبيح من جهته تعالى، واستحقاق الثواب بالواجبات وتروك القبائح من جهته تعالى. لأنّا قد بيّنا أن هاتين المعرفتين هنا اللطف، وفيهما يتبيّن وجه اللطف، وأنّ ما عداهما إنّما يحتاج إليه لأنّهما يتفرّعان عليه أو لأنّهما لا يقعان على الوجه الذي يجب حصولهما عليه إلّا معه. فإذا ثبت ذلك، وجب ذكرهما في (شرط) الخاطر، لأنّ في ذكرهما ذكر الوجه الذي له تجب سائر المعارف. وقد بيّنا أن ذلك مما لا بدّ منه، فلا يجب أن يقال: إن ذكر وجوب المعرفة بالثواب والعقاب شرط آخر سوى ما قدّمناه، لأنّه داخل فيه. (مغ١٢، ٤٣٢، ١١)

- الشرط الثاني في أنّ الخاطر يجب أن يتضمّن ذكر الخوف من ترك النظر والمعارف، فلأنّا قد بيّنا أنّ لمكان الخوف يلزمه النظر والمعارف، ولولا حصوله لما لزما ولما وجبا. فلا بدّ إذن من أن يتضمّنه الخاطر، لأنّه السبب الذي عنده يجب النظر والمعرفة. فكما لا بدّ من ذكر الوجه الذي له يحسن منه تعالى الإيجاب وهو كونه لطفًا، فكذلك لا بدّ من ذكر الوجه الذي لم يعلم المكلّف وجوبَهما وهو حصول الخوف من تركهما. (مغ١٢، ٤٣٢، ١٤)

- إن قيل: هلا جعلتم من شرط الخاطر أن يعرف العاقل في كل نظر يلزمه أنّه يؤدّي إلى معرفة مخصوصة لكي يعلم الملتمس المطلوب بما لزمه من النظر؟ قيل له: إنّ تعريف ذلك لا يصحّ للناظر في معرفة الله، لأنّه متى عرف ما يؤدّي النظر إليه حالًا بعد حال، فقد استغنى عن النظر أصلًا. لأنّ الملتمس به حصول هذه المعرفة، فإذا حصلت أغنت عن النظر. وقد بيّنا من قبل

في أبواب النظر أنّه لا يصحّ من العاقل أن ينظر فيما قد عرفه ليعرفه على الوجه الذي هو عالم به. وبيّنا، أيضًا فيما تقدّم، أنّ العلم بالله، سبحانه، إذا كان باكتساب، فتعريف ذلك له لا من جهة النظر يستحيل، وفي ذلك سقوط ما سأل عنه. فأكثر ما يحصل للعاقل أن يظنّ في نظره أنّه يؤدّيه إلى الأمور التي تذكر له، كأنّ الداعي يقول له: إن نظرت في تغيّر الأحوال عليك، عرفت أنّ لك صانعًا مدبّرًا؛ وإذا نظرت في حال الفاعل وأنّه يجب كونه قادرًا حيًّا عالمًا، عرفت أنّ للمدبِّر العالم هذه الصفات. ثم يسوق عليه ترتيب النظر على هذا الوجه فيظنّ أنّ الأمر على ما قاله. ثم يحصل له العلم عند النظر حالًا بعد حال، فيصير ظانًّا أولًا، ثم يصير عارفًا ثانيًا عند فعله النظر حالًا بعد حال. وهذه الطريقة لا ننكرها، وإنّما ننكر أن يكون في قلبه المعارف قبل أخذه في النظر، فإنّ ذلك محال على ما بيّناه. (مغ١٢، ٤٣٧، ١٤)

شرط في الإيجاب

- لا يمتنع فيما يوجد مولِّدًا من شروط نحتاج إليها، ثم الشرط تارة يرجع إلى الوجود وتارة إلى الإيجاب. فإذا تكلّمنا في أنّ النظر مولِّد للعلم فالشرط في توليده له وإيجابه هو أن يعلم الناظر الدليل على الوجه الذي يدلّ، والشرط في وجوده أن لا يكون عالمًا بالمدلول، لأنّه لو علمه لتعذّر عليه النظر. فصار كل ما يصحُّ وجود السبب من دونه فهو شرط في الإيجاب، وصار كل ما لا يصحُّ وجوده فهو شرط في الوجود. (مجم١، ٤١٤، ١٠)

شرط في الوجود

- لا يمتنع فيما يوجد مولِّدًا من شروط نحتاج إليها، ثم الشرط تارة يرجع إلى الوجود وتارة إلى الإيجاب. فإذا تكلّمنا في أنّ النظر مولِّد للعلم فالشرط في توليده له وإيجابه هو أن يعلم الناظر الدليل على الوجه الذي يدلّ، والشرط في وجوده أن لا يكون عالمًا بالمدلول، لأنّه لو علمه لتعذّر عليه النظر. فصار كل ما يصحُّ وجود السبب من دونه فهو شرط في الإيجاب، وصار كل ما لا يصحُّ وجوده فهو شرط في الوجود. (مجم١، ٤١٤، ١١)

شرط المكلَّف

- إعلم أنّ من شرط المكلَّف أن يكون مخلًّى بينه وبين فعل ما كُلِّف. ومتى كان هناك منع زالت التخلية وتعذّر الفعل لأجله فالتكليف قبيح. وقد بيّنا من قبل أنّ تكليف مَن يتعذّر عليه فعل ما كلِّف بأي وجه كان لا يحسن، وأنّه إنّما لم يحسن تكليف ما لا يطاق لهذه العلّة. وقد علمنا أنّ الفعل يتعذّر مع المنع؛ كما أنّه يتعذّر مع العجز. فيجب ألّا يحسن منه - تعالى - التكليف معه. (مغ١١، ٣٩١، ٢)
- في أنّ من شرط المكلَّف زوالَ الإلجاء عنه في فعل ما كلِّف. إعلم أنّ الغرض

بالتكليف التعريض لمنازل الثواب. فكل معنى أخرج المكلَّف من أن يستحقّ بفعله المدح لم يجز أن يتناوله التكليف. وقد صحّ في الشاهد أنّ الفاعل لما هو مُلْجأ إليه لا يستحقّ به المدح. وكذلك لا يستحقّ المدح إذا لم يفعل ما هو ملجأ إلى ألّا يفعله. فيجب ألّا يكلّف ما هذا حاله. (مغ١١، ٣٩٣، ١)

- في أنّ من شرط المكلَّف أن يكون له أغراض ودواعٍ: قد بيّنا أنّه يجب أن يكون عالمًا بما كُلِّف، ومؤدّيًا له على وجه مخصوص. وبيّنا أنّه يجب أن ترتفع وجوه الإلجاء عنه. فإذا صحّ ذلك وجب أن يكون له دواعٍ، لها يفعل ويترك؛ لأنّ مَن هذا حاله لا بدّ فيما يُقدم عليه ويتركه من الأفعال أن يكون له فيه أغراض. (مغ١١، ٤٠٠، ١١)

- إنّه ليس من شرط ما يجب على المُكلَّف ويوجبه تعالى عليه، أن يصحّ أن يريده بعينه، لأنّه لو وجب ذلك، لوجب في نفس القصد أن لا يجوز منه تعالى أن يُكلِّفه إيّاه إلّا ويصحّ أن يريده؛ وهذا يؤدّي إلى إثبات ما لا نهاية له، وذلك محال. فإذا صحّ أن ينتهي الفعل إلى حدّ لم يُكلِّف الإنسان إرادته، فغير ممتنع أن يكون في الأفعال ما لا يريده البتّة، أو لا يصحّ ذلك فيه، ولا يمنع ذلك من دخوله تحت التكليف. وقد بيّنا أنّ المعرفة المتولِّدة عن النظر لا يصحّ من المكلَّف أن يعرفها بعينها، فغير ممتنع أن يلزمه فعلها بفعل سببها، وإن كان لا يصحّ منه القصد إليها بعينها، وإن صحّ أن يقصد إليها على وجه الجملة بأن يكون قد تقدّم له العلم بأنّ النظر يؤدّي إلى المعارف إمّا بالعادة أو على وجه الوجوب؛ وفي الحالين يريد ما يتولّد عن النظر من المعرفة، وإن لم يميّزها بعينها. ولا يجب إذا تعذّر عليه في المعرفة، ما يوجب أن لا يصحّ أن يريدها بعينها، أن لا يجوز منه تعالى أن يوجبها على المُكلّف. لأنّه ليس من شرط صحّة وجوبها عليه وحُسنَ التكليف فيها، أن يصحّ القصد إليها، على ما بيّناه. وإنّما نقول في سائر الأفعال: إنّه يجب أن يقصد إليها، ويصحّ ذلك فيه، من حيث ثبت في المخلّى بينه وبين الفعل العالِم به أنّ ما يدعوه إلى الفعل يدعوه إلى الإرادة، لا لأنّه لو لم يردّه لأثّر ذلك في أدائه له على الوجه الذي وجب عليه. ولذلك قلنا: إنّه تعالى لو منع الإنسان من الإرادة في كثير من الأفعال الواجبة عليه، أنّ ذلك كان لا يخرجه من أن يكون لفعلها مُكلّفًا، وأن يصحّ منه أن يؤدّيها على الوجه الذي وجبت عليه. فلو أنّه تعالى اضطرّه إلى إرادة الظلم، لم يخرج الظلم من أن يلزمه أن لا يفعله ويعدل عنه. وكل ذلك يُبيّن أنّ القصد وصحّته ليس بشرط في التكليف، على ما ظنّه السائل، وفي ذلك سقوط مسألته. ولهذه الجملة يسقط قول من يقول: إنّه تعالى لا يُكلِّف إلّا ما يصحّ أن تدعوه إليه الدواعي بعينه. لأنّ هذا أيضًا ليس بشرط في التكليف، وإنّما يجب أن تدعوه الدواعي إلى فعل ما كُلِّف على

الوجه الذي يصحّ فيه، فإن صحّ فيه معيّنًا، وجب ذلك؛ وإن صحّ فيه على الجملة، وجب ذلك؛ وإن لم يصحّ على الوجهين جميعًا، فقد صارت الدواعي إلى سببه كأنّها إليه في أنّه يغفل عن الدواعي إليه، على وجه يتعلّق به. (مغ١٢، ٢٤١، ١٧)

شرط يقتضيه التكليف

- إنّ حكم المعرفة عندنا وحكم سائر الأفعال في الشرط الذي يقتضيه التكليف لا يختلف. وذلك الشرط الجامع للكل أن يتمكّن المكلّف من أدائه على الحدّ الذي كُلِّف، وإنّما تختلف الأفعال التي يتناولها التكليف فيما يحتاج إليه المُكلّف، حتى يمكنه القيام به. ففيه ما يحتاج مع القدرة إلى آلة، وفيه ما يحتاج إلى أدلّة أو علم، إلى ما شاكل ذلك. ولا يجب من حيث اختلف في هذه الوجوه أن يختلف فيها الشرط الذي ذكرناه، بل الشرط متّفق، وما معه يحصل ذلك الشرط يختلف، فلا يمتنع في المعرفة خاصة أن لا يعتبر في حصولها أن يكون المُكلَّف عالمًا بها على التفصيل من قبل ليتمكّن من فعلها، وإن وجب اعتبار هذا الشرط في غيرها، كما لا يجب إذا اعتبر في بعض الأفعال أن تقع عن سبب، أن يعتبر ذلك في الكل، لتحصل الشريطة التي ذكرناها في التكليف. (مغ١٢، ٢٦٢، ٧)

شرعيات

- أمّا الشرعيّات، فإنّما يحسن منّا أن نؤدّيها على وجه التقرّب والعبادة، لحصول المعرفة بالله، تعالى، قبل حصول العلم بوجوبها، على ما بيّناه. فصحّ منّا ذلك فيها، وصحّ أيضًا أن يصير ذلك جهة لها، حتى لو أديناها على غير هذا الوجه لم يقع الموقع. فليس لأحد أن يلزمنا الشرعيّات، على ما ذكرناه في النظر، فيوجب علينا أن نجعل التقرّب فيه شرطًا، كما جعلناه في الشرعيّات شرطًا. ولو وجب ذلك، لوجب مثله في ردّ الوديعة وسائر الواجبات. (مغ١٢، ٢٩٠، ٦)
- أمّا قولنا في الشرعيّات، فلا يختلف حاله وحال العقليّات في أنّها تختصّ بوجه وجوب. لكن ثبوت ذلك الوجه فيها لا نعلمه إلّا سمعًا، ونعلم وجوه وجوب العقليّات من جهة العقل. فمن هذا الوجه يختلفان، وإن اتّفقا في أنّه لا بدّ من ثبوت وجه الوجوب فيهما ليكونا واجبين. ولولا ذلك لم يكونا بالوجوب أولى من خلافه. (مغ١٢، ٣٥٠، ١٦)
- إنّ الشرعيّات على أضرب ثلاثة: منها ما يجب لكونه مصلحة، ومتى قَبُح تَرْكه فلأنّه تَرْكٌ للواجب. ومنه ما يقبح لأنّه مفسدة، ومتى وجب تركه فلأنّه ترك لقبيح. ومنها ما يرغب فيه لأنّه مصلحة، ولا يدخل من المرغب إلّا هذا الوجه الواحد؛ لأنّه لا يؤثّر من حيث كان ندبًا، في تَرْكه، بل تَرْكه في أحكام على ما يجب أن يكون عليه لو لم يكن هو ندبًا. ولا يصحّ في القبيح أن يكون تأثيره في تركه أن يكون ندبًا؛ بل متى كان له تأثير في تركه، فإنّما

يؤثّر من جهة واحدة، وهو أن يكون واجبًا. وإلّا ثبتت فيه هذه الأحكام التي ثبتت فيه، وإن لم يَقْبُح تَرْكه. ولم يدخل في الشرعيّات أنّ فيها ما يكون من فعله لطفًا وتركه مفسدة؛ فيجتمع الأمران فيه، لأنّه لم يثبت ذلك بالدليل، لا لأنّه محال لو قامت الدلالة عليه. (مغ١٣، ٥٢، ٩)

شروط إستحقاق الأحكام

- أمّا الكلام في الشروط التي معها تستحقّ . . . الأحكام، فاعلم: أنّا قد ذكرنا أنّ الذمّ ينقسم إلى ما يتبعه العقاب من جهة الله، وإلى ما لا يتبعه العقاب. وما يتبعه العقاب فالشرط في استحقاقه شرطان: أحدهما يرجع إلى الفعل، والآخر يرجع إلى الفاعل. ما يرجع إلى الفعل فهو أن يكون قبيحًا، وما يرجع إلى الفاعل فهو أن يعلم قبحه أو يتمكّن من العلم بذلك، ولهذا قلنا: إنّ الصبي لا يستحقّ على فعل القبيح الذم لمّا لم يكن عالمًا بقبحه، ولا متمكّنًا من العلم بذلك. وقلنا: إنّ الخارجيّ يستحقّ الذمّ على قتل المسلم وإن كان قد اعتقد أنّه حسن، لمّا كان متمكّنًا من العلم بقبحه؛ هذا في الذمّ الذي يتبعه العقوبة في جهة الله تعالى. وما لا يتبعه العقوبة من جهة الله تعالى فإنّ الشرط في استحقاقه أيضًا شرطان: أحدهما يرجع إلى الفعل، وهو أن يكون إساءة، والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون قد قصد بفعلها الإساءة إليه. (شرح، ٦١٢، ٨)

شروط الخاطر

- نحن نعود إلى ما ذكرناه من شروط الخاطر، فنقول: إذا كان الخاطر من قِبَله تعالى، فلا بدًّ من وروده على وجه تقتضيه الحكمة، لأنّه ميّزه عن فعل القبيح، فلا بدًّ من أن يفيد الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة. لأنّه تعالى كما لا يجوز أن يوجب ما لا وجه له يقتضي وجوبه، فكذلك لا يجوز أن يوجب الفعل لوجه لا يجب لأجله؛ لأنّ ذلك أجمع بمنزلة إيجاب ما ليس بواجب من القبيح وغيره. فليس يخلو الخاطر من أن يرد بإيجابهما فقط أو يرد بذلك وبذكر الوجه الذي له يجبان، لأنّه لا يجوز أن يرد بذكر وجه لا يجبان لأجله، لما ذكرناه من قبح ذلك. وقد علمنا أنّ إيجاب الفعل من غير بيان وجه وجوبه، إمّا بالتعريف وإمّا بنصب الدلالة، يقبح في عقول العقلاء. لأنّ أحدنا لو أوجب على غيره القعود أو القيام من غير أن يبيِّن الواجب في ذلك، لقبح ذلك منه، حتى إذا قُرن بذلك الوجه الذي له يجب حسن ذلك منه. فلو قال له: يجب ألا تأكل الطعام الذي لا تملكه، لَقَبح ذلك منه. وإن قرن إلى ذلك بأنّه مسموم أو أنّ هناك مضرّة تُوفي على النفع الذي فيه، لَحسُن ذلك منه. فإذا ثبت ذلك، فالواجب في الحكمة أن يُخطر ببال المكلَّف الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة، وإلّا كان الإخطار قبيحًا. (مغ١٢، ٤٢٨، ١٠)

شروط في استحقاق الثواب والعقاب

- أمّا الشروط في استحقاق الثواب والعقاب

على الأفعال فكالشروط في استحقاق المدح والذمّ عليهما، غير أنّه لا بدّ في اعتبار شرط آخر فيهما، وهو أن يكون الفاعل ممن يصحّ أن يثاب ويعاقب، وإن شئت قلت الشرط: هو أن يكون الفاعل ممّن يفعل ما يفعله لشهوة أو شبهة، ولذلك قلنا: إنّ الهنود يستحقّون على إحراقهم أنفسهم العقوبة من جهة الله تعالى وإن كانوا لا يفعلون ما يفعلونه لشهوة بل لشبهة اعترضتهم، وهو أنّهم يتخلّصون بذلك من عالم الظلمة إلى عالم النور؛ وإنّما لم يكن بدّ من اعتبار هذا الشرط، لأنّه لو لم يعتبر للزم استحقاق القديم تعالى العقوبة، ومعلوم أنّه لو قُدِّر وقوع القبيح من جهته لم يستحقّ العقوبة، وإن استحقّ الذم، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. (شرح، ٦١٣، ١٣)

شروط في المدح

- إنّ ما يُطْلب من الشروط في المدح يجب ثبوته في الثواب؛ وقد يثبت في الثواب من الشروط ما لا يثبت في المدح. والعلّة فيه ظاهرة. وذلك لأنّ المدح إنّما يستحقّه الفاعل بالفعل متى فعله لحُسْنِهِ في عقله. فأمّا إذا فعل الفعل لدفع المضرّة أو لاجتلاب المنفعة الحاضرتين فإنّه لا يستحقّ به المدح. وما هو ملجأ إلى فعله إنّما يفعله لمنافعه ومضارّه فيجب ألّا يستحقّ المدح ولا الثواب. وأيضًا فإنّ المدح إنّما يستحقّه مَن له إلى فعل غير ما فعله داعٍ فيؤْثِره عليه، على تحمّل المشقّة فيه أو ما يجري مجراه. وذلك لا يصحّ مع الإلجاء وكل ذلك يبيّن أنّ مع الإلجاء لا يحسن التكليف. فإذًا يجب كون المكلّف مخلًّى بينه وبين الفعل متردّد الدواعي إلى الأفعال وخلافها. (مغ١١، ٣٩٣، ٨)

شفاعة

- إعلم أنّ الشفاعة في أصل اللغة مأخوذة من الشفع الذي هو نقيض الوتر، فكأنّ صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعًا. وأمّا في الإصطلاح، فهو مسألة الغير أن ينفع غيره أو أن يدفع عنه مضرّة، ولا بدّ من شافع ومشفوع له ومشفوع فيه ومشفوع إليه. (شرح، ٦٨٨، ٧)
- إنّ الشفاعة لا تكون إلّا لمن كانت طرائقه مرضية، وأنّ الكافر والفاسق ليسا من أهلها. (متش٢، ٤٩٩، ١٠)

شك

- إعلم أنّ الشكّ ليس بمعنى، فيجوز أن يقال: إنّ النظر يولّده. وإنّما يصحّ الكلام في ذلك على طريقة شيخنا أبي علي، رحمه الله، وشيخنا أبي هاشم، رحمه الله، أولًا. والصحيح ما قدّمناه، فيجب إبطال القول بأنّ النظر يولّده. على أنّه لو ثبت معنى، لكان أكثر ما قدّمناه من الأدلّة على أن النظر لا يولّد الجهل يقتضي أنّه لا يولّد الشكّ. لأنّه قد يحصل، ولا يجب حصول الشكّ عنه. وقد يشكّ، ابتداء، من غير نظر، على الحدّ الذي يشكّ بنظر. ولأنّه إذا كان، مع شكّه في الدليل، لا يولّد

النظر الشكَّ؛ فبأن لا يولّد ذلك، إذا كان نظرًا في الشبه أو غيرها، أولى. ولأنّ موضوع النظر، أن يطلب به انكشاف حال الملتبِس؛ فلو ولّد الشكّ، لكان بالضدّ من ذلك. ويحلّ هذا القول، محلّ القول: بأنّ الإدراك بالحاسّة يقتضي الشكّ. وهذا واضح السقوط. (مغ١٢، ١١٦، ٣)

- إنّ شيخنا أبا علي، رحمه الله، قد قال في نقض المعرفة: إنّ الشكّ في أوّل حال التكليف يَحسُن، لأنّه لا يمكن سواه؛ فأمّا بعد ذلك الوقت، فإنّه يقبح لتمكّنه من العلم الواقع عن النظر بدلًا منه. (مغ١٢، ١٨٨، ١٦)

- أمّا شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فإنّه يقول في الشكّ: إنّه ليس بمعنى، فلا يصحّ أن يُصرف ذمّه إلى أنّه لم يفعل ما وجب عليه من النظر والعلم أو لم يفعل العلم في حال تذكره للإله. فأمّا على قول الأول: إنّه معنى، فيجب أن يقبح متى صار منعًا من وجود الواجب. لأنّه رحمه الله قد نصّ في غير موضع على أنّ فعله لما ينافي وجود الواجب يقبح لا محالة، كما أنّه يقبح من غيره أن يمنعه من الواجب. فلا يبعد، على هذا القول، أن يكون الشكّ الواقع في حال، كان يجوز أن يفعل العلم بدلًا منه، يقبح كما يقبح الجهل في تلك الحال. والأولى في ذلك أن يقبح ما يفعله من الشكّ في حال يصحّ أن يبتدئ العلم بدلًا منه. فأمّا إذا كان العلم واقعًا عن النظر، فيجب أن لا يصحّ أن يكون الشكّ مانعًا من وجوده؛ وإنّما ينتفي العلم من حيث لم يفعل سببه، لا لأنّه أخرج نفسه من العلم بالشكّ. فلا يجب في هذا الوجه أن يقبح الشكّ. (مغ١٢، ١٨٩، ١)

- يجب، على قول شيخنا أبي علي رحمه الله، أن يحسن الشكّ في كل حال لأنّه إذا لم يجز عنده خلوّ القادر منّا من الأخذ والتَرْك ولم يفعل العلم عن النظر أو عند تذكّر الدلالة، فلا بدّ من أن يكون جاهلًا أو شاكًّا، لأنّ الظنّ عنده جنسٌ سوى الاعتقاد؛ فإذا قبح الجهل، والحال هذه، لم يبق إلّا أن يفعل الشكّ. فلا بدّ له من القول بحسنه أو القول بأنّه لا سبيل للمكلّف إلى الانفكاك من القبيح. وقد ثبت بطلان ذلك، لما فيه من إيجاب كون المكلّف سفيهًا. (مغ١٢، ١٨٩، ١٣)

- إنّ المُكلّف له طريق إلى أن لا يفعل المعرفة ولا الجهل بأن يقف ويشكّ، والشكّ ليس بمعنى فيكون قبيحًا، ولو كان معنى لم يجب أن يكون قبيحًا فيمن لم تلزمه المعرفة؛ بل لا يقبح البتّة عند شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، وإن كان الشيخ أبو علي، رحمه الله، قد قال: إنّه يقبح إذا كان الشاكّ قد فعله في حال يلزمه فعل المعرفة منها؛ فأمّا إذا لم تلزمه المعرفة، فالشكُّ منه حسن. ولذلك قال: إنّ الواجب، في ابتداء حال التكليف، أن يشكّ المكلّف، لأنّه لا يمكنه فعل المعرفة؛ فأمّا بعد ذلك فإنّ الشكّ يقبح منه، لأنّ المعرفة ممكنة بدلًا منه. ولذلك قال فيما لا دليل عليه: إنّه يجب الشكّ

فيه، والشكّ يحسن فيه لأنّ المعرفة لا تكون واجبة والحال هذه. والصحيح ما حكيناه أولًا، لأنّ الشكّ لا يقع البتّة إلّا وفاعله معذور، لأنّه إن لم تلزمه المعرفة فالواجب عليه الشكّ، وإن لزمته المعرفة فمتى لم ينظر من قبل فلا طريق له الآن إلى أن يبتدئ المعرفة، فالشكّ واجب عليه. فكيف يقال: إنّه يقبح على بعض الوجوه؟ وإذا صحّ أنّه يحسن لا محالة على كل وجه، لم يجب أن يكون تعالى مغريًا للمكلّف بالجهل لو لم يُلزمه المعرفة، لأنّ له طريقًا إلى أن يعدل عنهما إلى الشكّ الحسن الذي بيّنا حسنه. ويبيّن صحّة ما قدّمناه أنه رحمه الله قد قال في المكلّف: إنه لا يلزمه النظر في الجزء والطفرة والمداخلة، وأن يلزمه إذا خطر شيء من ذلك بباله أن يشكّ ويقف. وكذلك قولنا في جميع المعارف، لو لم يكن لإيجابه طريق إلّا هذا الوجه. (مغ١٢، ٥٠٠، ١٢)

شكر

- إنّ الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم، مع ضرب من التعظيم ولا بدّ من اعتبار الوصفين جميعًا. (شرح، ٨١، ١٤)
- أمّا الشكر فهو الاعتراف بنعمة المنعِم مع ضرب من التعظيم. فلذلك يستحقّه كل مُنعِم بقَدْر نِعمته، ويصحّ فيه التزايد من حيث كان الاعتراف يختلف بحسب المعترَف به؛ كما أنّ الذمّ يختلف بحسب اختلاف المذموم عليه من الأفعال، فلذلك جاز أن يستحقّ غير الله تعالى الشكر إذا لم يقع من المُنعِم إحباط بإساءة توفي على نعمة، لأنّه متى كان حاله ذلك لم يستحقّ الشكر، ولذلك قلنا: إن المجبرة لا يمكنها أن تقول بوجوب شكر الله تعالى على الكافر، مع قولها: إنّه خَلَقه لجهنم. وإن كنّا قد ألزمناهم من قبل أنّه لا يمكنهم القولُ بوجوب الشكر لله والعبادة على المؤمن أيضًا. (مغ١١، ٤٢٠، ٢)
- إعلم أنّ الشكر على ضربين: أحدهما بالقلب، وهو الذي يجب في كل حال، والآخر بالقول وما يقوم مقامه، وإنّما يجب إظهاره عند الخوف من أن يتّهم بغمط النعمة وكفرها، أو عند دفع مضرّة، وإلّا فهو غير واجب؛ ولذلك يكون الأخرس شاكرًا مؤدّيًا لما وجب عليه. (مغ١٤، ١٦٦، ٢١)
- أمّا الشكر فإنّه يُستحقّ بالنعمة، إذا كان فاعلها عالمًا بذلك من حالها، وفعَلَها لوجه الإنعام مع التخلية، لأنّه قد ثبت أنّ المحمول على فعلها لا يستحقّ الشكر، وصحّ أنّه لا بدّ من كون الفعل نعمة، لأنّ ما ليس بنعمة لا يستحقّ به الشكر، ومتى فعل لاجتلاب منفعة أو دفع مضرّة، لا يستحقّ به ذلك، فوجب لهذه الجملة اشتراط ما ذكرناه. (مغ١٤، ١٧٩، ١٦)

شهوة

- أمّا الشهوة فإنّها تؤثّر في التذاذ المدرِك بما يشتهيه فلا بدّ من مقارنتها. (مجم٢، ١٠٥، ٥)

- من حق الشهوة أن لا تتعلّق إلّا بالمُدرَكات، ولذلك لا يصحّ أن يلتذّ إلّا بما يُدْرِكه دون غيره. (مغ٤، ٢٠، ٧)
- إستدلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على استحالة الشهوة على الله تعالى بأنّ الشهوة من حقّها أن لا تتعلّق إلّا بما إذا ناله المشتهي ربا جسمه عليه واغتذى به وصحّ كونه زيادة في جسمه. (مغ٤، ٢٦، ٤)
- إنّ الشهوة حَسَنة، وإن تعلّقت بالقبيح، وأنّها مفارِقة في هذا الباب للإرادة. (مغ١١، ١٥٠، ١٣)

شهوة من ليس بمكلف

- إن قال: فما قولكم في شهوة من ليس بمكلَّف؟ قيل له: إنّها تحسن متى كان المعلوم أنّه لا يخطر بباله القبيح ولا يُقدِم عليه، ومتى أغناه بالحَسَن عن القبيح، ومتى ألجأه ألّا يتناول القبيح؛ لأنّها في هذه الوجوه تصير كأنّها غير متعلّقة به. فأمّا إذا لم تكُن الحال هذه فإنّما يخلقها تعالى فيمن ليس بمكلَّف لمصلحة المكلَّف؛ لأنّه إذا تعبّده بمنعها عن القبيح كان إلى أن يمتنع منه أقرب فيحسن لذلك، وإن كان البعث على الفعل والإغراء إنّما يصحّان فيمن يعلم العواقب وما شاكلها، وأمّا البهائم وغيرها فذلك ممتنع. (مغ١١، ١٥١، ١٠)

شيء

- إنّ الشيء إسم يقع على ما يصحّ ما يعلم ويخبر عنه، ويتناول المتماثل والمختلف والمتضادّ، لهذا يقال في السواد والبياض أنهما شيئان متضادّان. فإذا قلنا: إنّه تعالى شيء لا كالأشياء فلا يتناقض كلامنا، لأنّا لم نثبت بأول كلامنا ما نفيناه بآخره. (شرح، ٢٢١، ٣)
- نقول: إنّ الشيء إنّما يُرى لما هو عليه في ذاته، وهم يقولون إنّما يُرى لوجوده، والقديم تعالى حاصل على كل واحدة من هاتين الصفتين، فإذًا لا شكّ أنّه تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلّا لكونه عليها، فلا خلاف في إنّه حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلّا لكونه عليها، ولا تتجدّد له صفة في الآخرة يُرى عليها. (شرح، ٢٥٤، ٧)
- إنّ لفظ الشيء قد يقع على الموجود والمعدوم جميعًا، ولذلك يقول القائل: علمت ما كنت فعلته، كما تقول: أعلم الأجسام، ولذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ﴾ (النحل: ٤٠). (متش١، ٢٥٣، ١٣)
- وبعد، فإنّ لفظة الشيء تنطلق على الموجود، والباقي، والمعدوم، وقد تكلّمنا أنّه لا يكون مقدورًا إلّا إذا كان على بعض هذه الصفات، فالوجوه التي يحتمل عليها تتنافى، ويستحيل مع بعضها أن يكون معدومًا، ويصحّ على البعض، فما هذا حاله لا يجوز دخوله تحت الظاهر، لأن إرادته كالمتنافي. وبعد، فإنّ هذه اللفظة في الإثبات لا تفيد في اللغة العموم، لأنّها بالتعارف تطلق في المبالغة والتكثير، كقوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمل:

٢٣) و﴿مَا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨) و﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (القصص: ٥٧) فإذا كان التعارف خصّصها لم يمكن حملها على العموم. ويجب أن تكون محمولة على ما تقدّم في الكلام من إحياء الموتى وغيره، مما بيّن أنّه تعالى يختصّ بالقدرة عليه، وأنّه أولى أن يعبد من الأصنام والأوثان. (متش٢، ٥٥٧، ١٠)

- إنّما وصفناه (لله) بذلك؛ لأنّ قولنا شيء يقع على كل ما يصحّ أن يُعلم ويُخبر عنه؛ ولذلك تُسمّى به الأشياء على اختلافها واختلاف أوصافها وأجناسها، ولو كان لقبًا يختصّ شيئًا معيّنًا، لوجب أن يُخصّ به دون غيره. (مغ٥، ٢٤٩، ٧)

- بيّن شيخنا أبو هاشم ... إنّ قولنا "شيء" ليس بإثبات؛ لأنّه يقع على المعدوم كوقوعه على الموجود؛ فليس بأنّه يقال، وحاله هذه، إنّه إثبات بأولى من أن يقال إنه نفي؛ فلقائل أن يقول إنّه تعالى لا يُسمّى بذلك، وإن كان مثبتًا، فليس في نفي الإسم نفيه، كما ليس في إثباته. وبيّن أيضًا أنّ قولنا "لا شيء" لا يفيد دون أن يقرن بغيره، فيقال: لا شيء محدَثًا، ولا شيء جسمًا أو مذكورًا. وبيّن أنّه يصحّ أن يقال: إنّه جلّ وعزّ، لا شيء جسم ولا شيء محدَثٌ، فتُنفى بذلك عنه الجسمية والحدوث. وأمّا القول بأنّه لا شيء بانفراده فإنّه لا يصحّ. وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩) فإنّما أفاد، لأنّ في الكلام حَذفُ ولم تَكُ شيئًا مذكورًا أو بيّنًا، لأن مخرج الكلام الامتنان عليه، فلا يصحّ أن يُراد به إلّا ما قلناه، فوجب أن يكون، جلّ وعزّ، إنّما يوصف بأنّه شيءٌ، من حيث صحّ أن يُعلم ويُخبر عنه على ما قلناه. (مغ٥، ٢٥١، ٣)

شيطان

- يقال لهم (المجوس)، في إثباتهم الشيطان ضدّ الله، ومناوئًا له: فلم قلتم ذلك؟ قالوا: لأنّ ما في العالم من الشرّ والمحن لا بدّ من أن يكون لها فاعل، فإذا لم يجز أن يكون الله تعالى فاعلها، فلا بدٍّ من شرّير تضاف إليه. قيل لهم: إن جاز أن يخلق أصل كل شرّ، فهلّا جاز إضافة الشرور إليه؟! لأنّ عندهم أن يجب بطبعه لا باختياره، وإنّما لا يلزمنا ذلك لأنّ عندنا أنّ الله تعالى لم يطبع إبليس على الشر، وإنّما "اختار" هو المعصية والشرّ، فهو الملوم دون الله. فإن قالوا: إبليس قديم، قيل لهم: فيجب أن يكون ثانيًا لله، وقد بيّنا فساد ذلك من حيث يؤدّي إلى الفساد والتمانع. وإن قالوا: هو مُحدَث ولا مُحدِث له، قيل لهم: فيجب أن يكون ثانيًا لله تعالى أيضًا وقد يتنافسا، وذلك والتمانع "شيء واحد". (مخت، ٢٠١، ٤)

ص

صابئون

- الكلام على الصابئين: ذكر الحسن بن موسى أنّهم اختلفوا في العالم. فزعم قوم من قدمائهم أنّ هيولى كان لم يزل وأنّ صانعًا لم يزل، ثم صنع عالمًا من ذلك الهيولى. وزعم الباقون منهم أنّ العالَم محدَث وأنّ له صانعًا لم يزل، غيرُ مشبّهٍ لشيء من العالم، حكيم لا يجهل، قوي لا يعجز، جواد لا يبخل، خلق الفلَك حيًّا ناطقًا سميعًا بصيرًا، وأنّه دبّر ما في هذا العالم، وسمّوا الكواكب التي فيه الملائكة، وكثير منهم سمّاها آلهة وعظّموا قدرها، وعبدوها، وبنوا لها بيوت عبادات على عدد السبعة الكواكب، ويدّعون أن بيت الله الحرام أحدها، وهو بيت زحل، وإنّما بقي، لأنّ زحل يدلّ على البقاء والثبات وطول المدّة. (مغ٥، ١٥٢، ١)

صاحب الكبيرة

- ذهب الخوارج إلى أنّ صاحب الكبيرة كافر، وذهبت المرجئة إلى أنّه مؤمن، وذهب الحسن البصري إلى أنّه ليس بمؤمن ولا كافر وإنّما يكون منافقًا، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد، وكان من أصحابه. وذهب واصل بن عطاء إلى أنّ صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنًا ولا كافرًا ولا منافقًا بل يكون فاسقًا، وهذا المذهب أخذه عن أبي هاشم، عبد الله بن محمد بن الحنفيّة، وكان من أصحابه. وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه وترك حلقة الحسن واعتزل جانبًا فسمّوه معتزليًّا. وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة. (شرح، ١٣٧، ١٢)
- إنّ صاحب الكبيرة لا يُسمّى مؤمنًا ولا كافرًا، وإنّما يسمّى فاسقًا. (شرح، ٧٠١، ١٢)

صبي

- لسنا نريد بذكر الصبي إلّا من خرج عن أن يكون كامل العقل، لأنّه لا يمتنع فيمن يعدُّ صبيًّا من جهة الشرع أن يكون كامل العقل ويلحقه التكليف. ومتى كان كذلك، وخاف الخوف الذي ذكرناه، كان حكمه في الأفعال حكم العقلاء. (مغ١٢، ٣٥٣، ٢٠)

صحة

- إنّ الصحّة إمّا أن يراد بها التأليف من جهة الالتئام، أو اعتدال المزاج، أو زاول الأمراض والأسقام، وشيء من ذلك مما لا يؤثّر في وقوع الفعل ولا في صحّته لأنّ الفعل إنّما يصدر عن الجملة، فالمؤثّر فيه لا بدّ من أن يكون راجعًا إلى الجملة، وهذه الأمور كلّها راجعة إلى المحل. (شرح، ٣٩٢، ٣)

- أمّا الصحّة: فقد تذكر ويراد بها نفي الاستحالة، نحو ما يقال: يصحّ من القادر الفعل، أي لا يستحيل؛ وقد تذكر ويراد بها أنّه مما ينتظر وقوعه، كما يقال أنّه كان يصحّ من الله تعالى خلق العالم فيما لم يزل، أي ينتظر وقوعه منه عزّ وجلّ. (شرح، ٣٩٥، ٣)

صحة التكليف

- لم يسمَّ كلّ علم بقبيح بأنّه عقل، وإنّما يُخَصُّ بذلك العلوم الضروريّة وإنّما وصفنا جميع العلوم بذلك لأنّ العلم بقبح القبيح لا يتمّ إلّا به، فصار بمنزلته من هذا الوجه، فجعل الاسم إسمًا لجميعه، والمراهق فليس يحصل له العلم بالمقبّحات، وإنّما يَحْصُل ظانًّا بها. فلذلك لم يوصف بهذه الصفة. وليس لأحد أن يقول: يجب أن تصِفوا الظنّ بقبح القبيح إذا صَرَف عن فعله كصرف العلم عنه بأنّه عقل؛ لأنّا قد بيّنا أن المجاز لا يقاس. فإذا لم يجب وصف سائر العلوم بالقبائح بذلك فبألّا يجب وصف الظنّ والاعتقاد بذلك أولى. وهذه التسمية وإن كانت بالصفة التي ذكرناها من حيث اللغة فلا يمتنع أن تكون حقيقة بالاصطلاح للجملة التي ذكرناها من العلوم؛ لأنّ المتكلّمين قد جعلوها موضوعة لما ذكرناه، وإن اختلفوا في العلوم التي بها يتكامل العقل، واختلافهم في ذلك لا يؤثّر في اتّفاقهم من أنّ ما عند كل واحد منهم أنّه يصحّ معه التكليف نسمّيه عقلًا. وأهل اللغة فليس يقصدون بذلك إلى العلم وإنّما يفيدون به المنع وما يجري مجراه، وقع ذلك بالعلم أو غيره. (مغ١١، ٣٨٧، ٥)

صحة الفعل

- متى ثبت أنّه لا بدّ من اعتبار حال الجملة في صحّة هذا الفعل من نحو كونه مريدًا وقاصدًا وعالمًا حتى لولا ذلك لما عرفناه مُحدِثًا فضلًا عن أن نعرفه قادرًا. فقد ثبت أنّه يجب اعتبار ما يرجع إليه فيجب أن يكون الفعل دلالةً على أمر يختصّ هو به، ولأنّه لو كان تأثير القادر على حدّ تأثير العلل لكان لا يصُحّ أن ينصرف في الأفعال الكثيرة ويحلّ محلّ الحركة وغيرها، لأنّه لا يؤثّر إلّا في صفةٍ واحدةٍ. وبعدُ فذلك المعنى إن كان مما يختصّ المحلّ فلا مُعتبَر به لأنّه قد تقع الشركة في ذلك وتقع التفاضل في صحّة الفعل أصلًا أو في قَدْر منه دون قَدْر، وإن كان مما يرجع حكمه إلى الجملة نحو القدرة فمعلوم أنّه لا اعتبار به ولا بمحلّه. يُبيِّن هذا أنّ وجود المعنى هو في البعض من الجملة والفعل صحيح من هذه الجملة، فثبت أنّه يجب رجوع هذه التفرقة إلى صفة يختصّ بها زيد دون عمرو. فأمّا القول بأنّه لطبع من الطباع يحدث الفعل ويصُحّ. فذلك إن رجع به إلى هذه المباينة فهي خلاف في عبارة، وإن جعل ذلك راجعًا إلى ذات القادر فقد أبطلناه. وإن رجع به إلى معنًى فقد أبطلنا أن يكون مما يرجع

إلى المحلّ أو الجملة. وبعدُ فمن يقول بالطبع يجعله مؤثّرًا في حدوث فعل من الأفعال لا يتعلّق بنا ولا نشاهد حدوثه، وتثبت أفعالنا اختياريّة تتعلّق بنا وتجعل غيرها من الأفعال واقعًا بالطبع. فإذا صحّ لنا أنّ صحّة الأفعال ووقوعها منّا دلالةً على اختصاص أحدنا بصفة، وكانت طريق الاستدلال بالأدلّة لا تختلف، فيجب أينما حصل الفعل أن يدلّ على كونه قادرًا لشمول طريق الدلالة للجميع. (مجم١، ١٠٤، ٢٢)

- إن قيل: إذا قلتم إنَّ الدواعي إلى الفعل، متى انفردت، وجب أنْ تفعل، فقد أبطلتم القول بأنَّ القادر يصحّ أنْ لا يختار فعلٍ مقدوره، وساويتم المُجَبِّرَة في قولها: إنَّ الفعل يجب وجوده مع القدرة. قيل له: إنَّا نقول إنَّ (صحّة) الفعل يصحّ منه لكونه قادرًا، لا للداعي، لأنّه في صحّته يفتقر إلى اختصاصه بحال يبيّن بها من غيره. ولذلك يصحّ الفعل من الساهي والنائم، وإنْ لم يكن لهما إلى الفعل داع. وكذلك يصحّ أنْ يعلم فعل غيره كعلمه بفعله، ولا يقدر إلّا على ما يصحّ أنْ يوجده. ولذلك يتعلّق العلم بالشيء على ما هو به، فكيف يحصل به محدثًا. فكل ذلك يبيّن أنَّ الفاعل يصحّ منه الفعل لكونه قادرًا. (مغ٦/ ١، ١٨٨، ١٢)

- إنّ في الدواعي، ما يدعو القادر إلى إيجاد الفعل وهو على صفة؛ ولا يدعوه إلى إيجاده وهو على صفة أخرى، لأنّ دواعي الفقير قد تخالف دواعي الغني؛ وهذا يؤدّي إلى أن يكون ما يصحّح الفعل في حال، لا يصحّحه في حال أخرى، لوجود مال أو غيره. وهذا يبطل القول: بأن للدواعي مدخلًا في صحّة الفعل. على أنّ الدواعي نفسها قد تكون من فعله، فيكون المصحّح لإيجادها القدرةَ دون دواع أخر، لأنّه قد يسبق إلى اعتقاد وظنّ، ويقدّم عليهما باتّفاق، ثم يدعوه ذلك إلى الفعل. (مغ٨، ٥٥، ١٣)

- قد بيّنا أنّ صحّة الفعل أو وجوبه، ترجع إلى القادر دون القدرة، وإنّما تأثيرها أن يصير بها قادرًا، فلو وجب فيها ألا يخلو من المقدور، لوجب في القادر، وقد بيّنا فساد ذلك. (مغ١٤، ٢١٠، ٨)

صحة النظر

- إعلم، أنّ شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، يجعل علامة صحّة النظر كونَه مولّدًا للعلم. ويقول: إنّ سكون نفس الناظر إلى صحّة ما اعتقده، ومفارقته للجاهل والشاكّ والظانّ، يقتضي صحّة نظره. ولذلك يظهر من الناظر ما يقتضي سكون نفسه إلى الحق. ومن المخالفين من الاضطراب والمكابرة، عند محاجتنا لهم، ما يدلّ على زوال سكون النفس عنهم. (مغ١٢، ٦٩، ٣)

صدق

- أمّا الصدق فقد بيّنا أنّه لا يجب لكونه صدقًا أن يكون حسنًا، فإنّه قد يعرض فيه ما يوجب كونه قبيحًا، نحو أن يكون عبثًا أو ظلمًا واضطرارًا بنفس الصادق أو

بغيره، أو يكون إلى ما شاكل ذلك. (مغ١٧، ٣٠، ١٠)

- إنّ الخبر الصدق إذا كان الغرض فيه حصول دلالته على ما يدلّ عليه، وظهور فائدته التي هي مراد المتكلّم، وما يدلّ مراده عليه فلا بدّ من أن يقبح متى لم يحصل فيه ما ذكرناه من الغرض، ولا فرق بين أن لا يحصل ذلك فيه لأمر يرجع إلى المواضعة، أو إلى المخبر والمخاطب، لأنّ في الوجهين جميعًا يصير الخبر كلًّا خير، ويصير الكلام كالسكوت، ويقدح ذلك في طريقة البيان والإفادة بالكلام، وما هذا حاله لا بدّ من أن يكون قبيحًا، في الشاهد والغائب، لكنّ الشاهد يخالف الغائب من حيث نضطرّ إلى قصد المتكلّم، ومن القديم تعالى لا يصحّ ذلك على ما قدّمنا القول فيه، فلا يخرج خطاب أحدنا في الشاهد، وإن صيّر بعض أخباره في حكم السكوت (من أن يقع) البيان به على طريقة الاضطرار، أو إذا تغيّرت الحال، وليس كذلك حال القديم تعالى، لأنّا متى جوّزنا في بعض أخباره ما ذكرناه، أدّى إلى أن يكون كل كلامه مما لا يقع به البيان، وأن يكون وجوده كعدمه، وإذا كان كون الفعل عبثًا يقتضي قبحه، فبأن يجب قبحه إذا اقتضى فيه وفي غيره أن يكون عبثًا ولا يقع الغرض به، أولى. (مغ١٧، ٣١، ١٢)

صراط

- الصراط؛ وهو طريق بين الجنّة والنار يتّسع على أهل الجنّة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وقد دلّ عليه القرآن، قال الله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ (الفاتحة: ٦ - ٧). فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية، من أنّ ذلك أدقّ من الشعر وأحدُّ من السيف، وأنّ المُكلّفين يكلّفون اجتيازه والمرور به، فمن اجتازه فهو من أهل الجنّة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار؛ فإنّ تلك الدار ليست هي بدار تكليف، حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقّة والحدّة؛ وأيضًا فقد ذكرنا أنّ الصراط هو الطريق، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامهم فيه. (شرح، ٧٣٧، ١١)

- حُكي في الكتاب عن كثير من مشايخنا أنّ الصراط إنّما هو الأدلّة الدالّة على هذه الطاعات التي من تمسّك بها نجا وأفضى إلى الجنّة، والأدلّة الدالّة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحقّ من الله تعالى النار. (شرح، ٧٣٨، ٣)

- يحكى عن عبّاد، أنّ الصراط إنّما هو الأدلّة الدالّة على وجوب هذه الواجبات والتمسّك بها، وقبح هذه المقبحات والاجتناب منها، والفائدة في أن جعل الله تعالى إلى دار الجنّة طريقًا حاله ما ذكرنا، هو لكي يتعجّل به للمؤمن مسرّة وللكافر غمًّا، وليضمّنه اللطف في المصلحة على ما سبق في نظائره. (شرح، ٧٣٨، ١٠)

صغيرة

- أمّا الصغيرة، فهو ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه إمّا مُحققًا وإمّا مُقدَّرًا. (شرح، ٦٣٢، ١٠)

صفات الأجناس

- أمّا صفات الأجناس، فقد دللنا من قبل على أنّها لا تكون بالفاعل على وجه من الوجوه، وتقصّينا القول فيه. وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك بأن قال: لو جاز أن يقدر القادر على الشيء على غير جهة الأحداث، لصحّ أن يقدر على ما يستحيل حدوثه. وقد علمنا أنّ ما استحال حدوثه، يستحيل كونه قادرًا عليه؛ وما صحّ حدوثه، يصحّ كونه قادرًا عليه؛ وما استحال حدوثه من جهة قادر مخصوص، يستحيل كونه قادرًا عليه، وإن صحّ من غيره أن يقدر عليه؛ وما بقي من الأفعال، يستحيل كونه مقدورًا في حال بقائه من حيث استحال حدوثه. وذلك يبيّن أنّ القادر إنّما يقدر على الشيء من جهة الإحداث. (مغ٨، ٦٨، ١٠)

صفات الله

- إذا جرى في كلام الشيوخ أنّ صفاته جلّ وعزّ إمّا أن تكون من صفات الذات أو من صفات الفعل، وأريد به أن في صفاته ما يتبع وجود فعل من جهته فهو صحيح بعد أن لا نرجع بقولنا إنّه مريد أو كاره إلى أنّه فعل الإرادة. والأولى أن يقال: إنّ صفاته إمّا أن تكون للذات أو لمعنى أو لا للذات أو لا لمعنى. فكونه قادرًا وعالمًا وحيًّا وقديمًا هو لنفسه عند "أبي علي" وغيره من شيوخنا. وعند "أبي هاشم" إنّ الصفة الذاتيّة هي للنفس، وإنّ هذه الصفات هي لما هو عليه في نفسه. وكونه مدركًا عند الشيخ "أبي علي" والشيخ "أبي عبد الله" للنفس وعند "أبي هاشم" لما هو عليه في نفسه من كونه حيًّا عند وجود المُدرَك وهو الأولى. وأمّا كونه مريدًا وكارهًا وما يتبع من الأسماء والأوصاف من نحو كونه ساخطًا راضيًا فهو لمعنى، كما أنّ كونه عزيزًا وعظيمًا ومقتدرًا وجبّارًا وغيرها راجع إلى كونه قادرًا. (مجم١، ١٠٠، ١٤)

- جملة القول في هذه الصفات (لله) أنّها لا تخرج عن وجهين: أحدهما ما له مُتعَلَّق نحو كونه قادرًا وعالمًا ومدركًا ومريدًا وكارهًا. والثاني ما لا مُتعلَّق له وهو نحو كونه حيًّا وموجودًا وما يختصّ به لذاته من الصفات التي تقتضي هذه الصفات. فما له متعلّق فلا بدّ من دخول ضرب من الإجمال في العلم بكونه تعالى عليه من وجهين: أحدهما أنّ حصول العلم به مفصّلًا إنما يكون بعد أن يعرف مقدوراته ومعلوماته ومدركاته وجميع مراداته ومكروهاته. وذلك مما لا طريق إلى العلم به مفصّلًا. والثاني أن غاية ما يمكن في ذلك أن نعرف كونه عليها لم يزل ولا يزال أعني في كونه قادرًا وعالمًا. وهذا مما هو علم على طريق الجملة. (مجم١، ١٠٠، ٢٤)

- هذا الباب كلام في وجه استحقاق صفاته

جلّ وعزّ. وجملة ذلك أنّ صفاته، إمّا أن تكون للذات على الحقيقة كما قاله "أبو هاشم" في الصفة التي أثبتها، وإمّا أن تكون ممّا يُذكر فيها أنّها للنفس ولكنّها عنده رحمه الله لما هو عليه في نفسه نحو كونه عالمًا وقادرًا وحيًّا وموجودًا، وإمّا أن تكون لا للنفس لا لمعنى مثل كونه مدركًا، فإن كان في ذلك خلاف قد مضى ذكره، وإمّا أن تكون لمعنى نحو كونه مريدًا وكارهًا، وكلّ نوع من هذه الصفات يجري عليه أسماء وأوصاف، والكلُّ يجري على حدّ واحد. (مجم١، ١٧٠، ٢)

صفات تابعة للعلل

- أمّا ما كان من الصفات والأحكام مما يُعدّ في الواجبات كنحو صفات الذوات والمقتضى عنها، وما كان من الصفات التابعة للعلل فلن تصحّ إضافته إلى الفاعل. وأمّا حلوله في المحلّ فحكمه حكم صفات الذات وغيرها من حيث أنّه لا يحلّ محلًّا مع جواز حلوله في غيره بل لا يجوز. وكان لا يجوز أن يحلّ إلّا فيه. وإنّما يقال في الفاعل أنّه يصحّ منه إيجاد الحركات وغيرها في المحال أجمع من حيث أنّ الذي يقدر عليه لا ينحصر، وكما يصحّ منه إيجاد الفعل في هذا المحل يصحّ فيما سواه من المحال، لا إنّ عين الموجود في هذا المحلّ تصحّ في غيره من المحال. (مجم١، ٣٦٩، ١٥)

صفات الذات

- إنّ صفات الذات لا يصحّ أن تدلّ إلّا بعد أن يُعرَف الموصوف، ويُعلم كيف يستحقّ هذه الصفات. (متش١، ١١، ٤)

صفات الذوات

- أمّا ما كان من الصفات والأحكام مما يُعدّ في الواجبات كنحو صفات الذوات والمقتضى عنها، وما كان من الصفات التابعة للعلل فلن تصحّ إضافته إلى الفاعل. وأمّا حلوله في المحلّ فحكمه حكم صفات الذات وغيرها من حيث أنّه لا يحلّ محلًّا مع جواز حلوله في غيره بل لا يجوز، وكان لا يجوز أن يحلّ إلّا فيه. وإنّما يقال في الفاعل أنّه يصحّ منه إيجاد الحركات وغيرها في المحال أجمع من حيث أنّ الذي يقدر عليه لا ينحصر، وكما يصحّ منه إيجاد الفعل في هذا المحل يصحّ فيما سواه من المحال لا إنّ عين الموجود في هذا المحلّ تصحّ في غيره من المحال. (مجم١، ٣٦٩، ١٤)

- وبعد فكان يجب لو كان أحدنا قادرًا لنفسه أن يكون حكم القادرين منّا أجمع كذلك، وهذا يُزيل التفاضُل بينهم مع علمنا بصحّة ذلك فيهم، لأنّ صفات الذوات لا يقع فيها تزايُد. وأيضًا فكان يجب أن لا ينحصر مقدور أحدنا في الجنس والعدد كما لم ينحصر مقدور القديم جلّ وعزّ في هذين الوجهين لمّا كان قادرًا لذاته، وهذا يوجب جواز المُمانعة بيننا وبينه تعالى عن ذلك. فثبت بطلان هذه المقالة. (مجم٢، ٢٣، ١٦)

صفات زائدة على الحدوث

- إنّ الصفات التي يحصل عليها الفعل بالفاعل، يجوز أن نجعله عليها وأن لا نجعله، على البدل، وذلك مطّرد. لأنّه يجوز أن يُحدِث الفعل، وأن لا يُحدِثه؛ كما يجوز أن يجعله مُحكَمًا، وأن لا يجعله كذلك. فأمّا خلاف الحدوث، فليس إلى العدم، وليس ذلك بمتجدّد للفعل، حتى يقال: إنّه حصل عليه بالفاعل بدلًا من الحدوث، وإنّما يصحّ ذلك في الصفات التي يتجدّد بعضها بدلًا من بعض، وذلك لا يكون إلّا في الصفات الزائدة على الحدوث. وإنّما فارق الحدوث هذه الصفات، لأنّ القدرة تتعلّق بالفعل على طريقة واحدة؛ فلا يصحّ من القادر إيجاد مقدوره إلّا على سبيل الحدوث فقط؛ والإرادة تتناول الفعل على جهات، فيصحّ لذلك كونه على صفات مختلفة بالمريد والعالِم. (مغ٨، ٦٧، ٩)

صفات الفاعل

- أمّا صفات الفاعل فجميعها تُفيد وقوع الفعل منه ولا تفيد له حالًا. (مغ٧، ٥٣، ١١)

صفات الفعل بالفاعل

- إنّ الصفات التي يحصل عليها الفعل بالفاعل، يجوز أن نجعله عليها وأن لا نجعله، على البدل، وذلك مطّرد. لأنّه يجوز أن يُحدِث الفعل، وأن لا يُحدِثه؛ كما يجوز أن يجعله مُحكَمًا، وأن لا يجعله كذلك. فأمّا خلاف الحدوث، فليس إلى العدم، وليس ذلك بمتجدّد للفعل، حتى يقال: إنّه حصل عليه بالفاعل بدلًا من الحدوث، وإنّما يصحّ ذلك في الصفات التي يتجدّد بعضها بدلًا من بعض، وذلك لا يكون إلّا في الصفات الزائدة على الحدوث. وإنّما فارق الحدوث هذه الصفات، لأنّ القدرة تتعلّق بالفعل على طريقة واحدة؛ فلا يصحّ من القادر إيجاد مقدوره إلّا على سبيل الحدوث فقط؛ والإرادة تتناول الفعل على جهات، فيصحّ لذلك كونه على صفات مختلفة بالمريد والعالِم. (مغ٨، ٦٧، ٤)

صفات مستحقة لا لعلة

- إنّ الصفات المستحقّة (لا) لعلّة يجب أن تتناول أيضًا آحاد الأشياء دون جُمَلها، إلّا إذا كانت الصفة تتعلّق بصفة لعلّة، فيصحّ فيها أن ترجع إلى الجملة، وهذا كما نقوله في كون المُدرِك منّا مُدرِكًا: إنّه وإن اختصّ بذلك لا لعلّة فإنّه يرجع إلى جملته من حيث كان المصحّح له كونه حيًّا، وإنّما صار حيًّا بحياة. فأمّا إذا كانت الصفة مستحَقّة لا لعلّة ولم تتعلّق بصفة مستحَقّة لعلّة على ما ذكرناه في المُدرِك فمن حقّها أن تتناول الآحاد والأجزاء دون الجُمَل، وإن كانت تجري مجرى الصفات الذاتية في هذا الوجه. (مغ١١، ٣٤٠، ١٧)

صفات المعاني

- إنّ الصفة إنّما تتميّز عن غيرها بوجه استحقاقها. فإذا كانت إحداهما مستحقّة

على طريقة ووجه تميّزت من غيرها بذلك، فعلى هذا يستحقّ السواد كونه سوادًا وكونه موجودًا ثم يظهر الفصل بينهما بأن يجعل كونه سوادًا للنفس وكونه موجودًا بالفاعل فيتميّز بالوجه الذي بيّناه. فحلّت الصفات في أنّها تتميّز بالوجه الذي بيّناه محل الذوات أنّها تتميّز بالصفات حتى لولاها لما أمكن الفصل بين بعض الذوات وبين بعض. فإذا صحّت هذه الجملة قلنا: جميع ما تُستحقّ به الصفات لا يعدو وجوهًا تختلف العبارة عنها وتختلف قسمتها فيقال: إمّا أن يكون للذات أو بالفاعل أو لعلّة. وربما يقال: إمّا أن يكون للذات أو لمعنى أو لا للذات ولا لمعنى. ثم يحصل ما ليس للذات ولا لمعنى على طريقين: أحدهما ما هو بالفاعل من الحدوث. فالثاني ما تؤثّر فيه صفة أخرى على ما نقوله في كونه مُدرِكًا وهذا هو أجمع من الأوّل. وإن أردت ذكر ذلك على طريقة هي أخصر لفظًا. قلت إمّا أن يكون للذات أو ما يتبعها، أو للفاعل وما يتبعه، ويجعل صفات المعاني مما يتبع الفاعل وعلى هذه الجملة ترتّب صفاته تعالى. (مجم١، ١٠٠، ١٣)

صفات المُكلَّف

- ذكر الصفات التي يجب أن يختصّ بها المكلَّف . . . في أنّه تعالى يجب أن يكون عالِمًا من حال المكلَّف بما قدَّمناه ليحسن أن يكلّفه إنّما قلنا ذلك لأنّه - تعالى - لو لم يعلم أنّ المكلَّف متمكّن بالعلوم والقدرة وغيرهما - وقد ثبت أنّه عالِم لنفسه فيجب أن يعلم كل معلوم - لكان عالمًا من حال المُكلَّف أنّه غير قادر ولا متمكّن بسائر وجوه التمكين، فكان يقبح التكليف؛ كما يقبح من الواحد منّا أن يأمر الغير بما يعلمه غيرَ مطيق له ومتمكّن من إيجاده. وقد بيّنا صحّة القول بقُبْح ما لا يطاق. (مغ١١، ٤٠٦، ١٥)

- إعلم أنّ المكلَّف وإن كان لا يتمكّن من فعل المعارف إلّا بالأدِلّة، فليس له بالأدلّة صفة. فلذلك جعلنا ذلك من صفات المكلَّف؛ لأنّه يجب أن يفعله حتى يصحّ من المكلَّف أداء ما كلِّف ممّا لا يتمّ إلا به. والأدلَّة وإن كان فيها ما يكون من فعل الغير فأصولُها من فعله - تعالى - وموضع الجميع إليه. فلذلك أجملنا القول في أنّه من صفات المكلَّف. وإنّما وجب أن يَنصب الأدِلّة؛ لأنّا قد بيّنا أنّ من شرط المكلَّف أن يكون عالِمًا بصفة ما كُلِّف، وبما معه يمكنه أداؤه من المعارف، وبما معه يمكنه أن يعلم أنّه قد أدّى ما كُلِّف. فإذا لم يصحّ ذلك أجمع إلّا بالنظر في الأدلّة فكما لا بدّ من أن يمكّنه من النظر ليصل إلى المعرفة فكذلك يجب أن يمكّنه بنصب الأدلّة من الوصول إلى المعارف. ونبيّن فيما بعد أنّ النظر لا يوجب العلم ولا يكون صحيحًا إلّا إذا كان نظرًا في دليل يعلمه المكلَّف على الوجه الذي يدُلّ. وذلك يبيّن صحّة ما ذكرناه. (مغ١١، ٤٠٨، ٨)

- إن قيل وما الصفات التي معها يجب أن

يكلَّف؟ قيل له: متى تكامل فيه ما قدّمناه من الشروط وجب في الحكمة أن يكلَّف. وقد بيّنا أنّ جملته لا تخرج عن أقسام ثلاثة. إمّا أن يجعله - تعالى - مُزاح العِلَّة في سائر وجوه التمكين، وأن يجعله ممّن يشقّ عليه الفعل واجتناب ما نهى عنه، وأن يجعله ممّن له داعٍ إلى فعل القبيح والامتناع من الواجب. فمتى اختصّ بهذه الصفات وجب تكليفه. (مغ١١، ٤٨١، ١٨)

صفات النفس

- إنّ شيخنا أبا هاشم - رحمه الله - قد بيّن أنّ صفات النفس فيه تعالى يجب أن يقتضيها الفعل، أو يقتضيها ما يقتضيه الفعل، لأنّ ما لا يتأتّى فيه ذلك لا يصحّ إثباته من صفاته سبحانه، لأنّ طريق العلم به إذا كان هو الفعل فيجب أن يكون هو الطريق إلى ما يختصّ به من الصفات، وألّا يصحّ إثباته على صفة لا يقتضيها الفعل على وجه، كما أنّ ما طريق إثباته الإدراك، لا يصحّ إثباته على صفة يختصّ بها إلّا من جهة الإدراك، ولذلك أوجبنا إدراك الشيء على سائر صفاته النفسية، لو حصل له صفات للنفس. (مغ٧، ٦٤، ٧)

صفة

- أمّا الذي يدلّ على أنّ الصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلّة فصفة العلّة؛ فإنّها لما كانت واجبة استغنت بوجوبها عن العلّة، فكل ما شاركها في الوجوب وجب أن يشاركها في الإستغناء عن العلّة. (شرح، ١٩٩، ١٣)

- إنّ الصفة إنّما تتميّز عن غيرها بوجه استحقاقها. فإذا كانت إحداهما مستحقّة على طريقة ووجه تميّزت من غيرها بذلك. فعلى هذا يستحقّ السواد كونه سوادًا وكونه موجودًا ثم يظهر الفصل بينهما بأن يجعل كونه سوادًا للنفس وكونه موجودًا بالفاعل فيتميّز بالوجه الذي بيّناه. فحلّت الصفات في أنّها تتميّز بالوجه الذي بيّناه محل الذوات أنّها تتميّز بالصفات حتى لولاها لما أمكن الفصل بين بعض الذوات وبين بعض. فإذا صحّت هذه الجملة قلنا: جميع ما تُستحقّ به الصفات لا يعدو وجوهًا تختلف العبارة عنها وتختلف قسمتها فيقال: إمّا أن يكون للذات أو بالفاعل أو لعلّة. وربما يقال: إمّا أن يكون للذات أو لمعنى أو لا للذات ولا لمعنى. ثم يحصل ما ليس للذات ولا لمعنى على طريقين: أحدهما ما هو بالفاعل من الحدوث. فالثاني ما تؤثّر فيه صفة أخرى على ما نقوله في كونه مُدرِكًا وهذا هو أجمع من الأوّل. وإن أردت ذكر ذلك على طريقة هي أخصر لفظًا. قلت إمّا أن يكون للذات أو ما يتبعها، أو للفاعل وما يتبعه، ويجعل صفات المعاني مما يتبع الفاعل وعلى هذه الجملة ترتّب صفاته تعالى. (مجم١، ١٠٠، ١)

- إنّ الصفة قد تتميّز عن أخرى بالوجدان عن النفس، كما يفصّل أحدنا بين كونه مريدًا ومعتقدًا، وقد يمكن أن تكون لفظة اكشف

من أخرى فنحدّ المُشكل بالواضح. (مجم١، ١٠٣، ١٤)

- إنّ الصفة وهي واحدة محال أن تستحقّ لمعنى بعد استحقاقها للنفس. (مجم١، ١٤٠، ١)

- إنّ الإسم والصفة لا يختلف فيهما شاهد ولا غائب إذا اتّفقا في فائدتهما. (مغ٥، ١٨٣، ٢)

- بيّنا في باب الصفات أنّ حقيقة الصفة لا يجوز أن تختلف في الشاهد والغائب، وكشفنا القول فيه؛ فيجب أن تكون حقيقة المتكلّم أنّه فعل الكلام في القديم والمُحدَث جميعًا، وهذا يبطل وصفهم له بأنّه متكلّم فيما لم يزل. ويجب أن يوصف بذلك عند فعله الكلام. (مغ٧، ٥٣، ١٤)

- إنّ الصفة إنّما يُقال إنّ الفعل يحصل عليها بالفاعل، متى ثبتت للفعل وعقل كونه عليها. لأنّ تعليل الصفة بالفاعل وتعليقها به، كتعليل الصفة بالمعنى، والعلّة في أنّه فرع على كونها معقولة. وليس للمعدوم، بكونه معدومًا، حالة؛ حتى يقال: إنّها بالفاعل. وإنّما صحّ في الحدوث أن يقال: إنّه بالفاعل لمّا عُقل له حال؛ ولو لم يعقل ذلك له، لم يصحّ أن يقال: إنّه بالفاعل. (مغ٨، ٧٤، ٤)

صفة أهل الآخرة

- قد يجوز منه تعالى أن يجعل عاقلًا ولا يُكلّفه المعرفة، بأن يضطرّه إلى العلم به، فيما يختصّ ذاته وفعله، وإلى شكره على نعمه، ويلجئه إلى ألّا يفعل القبيح، بأن يُعلمه أنّه لو رامه لمنع منه، وحيل بينه وبينه، فلا يجوز فيمن هذا حاله، أن يُكلّف المعرفة والشكر، لكونه مضطرًّا إليهما، ولا يجوز أن يُكلّف الإمتناع من القبيح، لأنّه مُلجأ إلى ألّا يفعله، وهذه صفة أهل الآخرة، التي لأجلها نقول: إنه سبحانه لا يُكلّفهم، فإذا جَعل تعالى العقلاء من ابتداء الخلق كذلك، لم يحسن أن يُكلّفهم. (مغ١٤، ١٢٦، ٨)

صفة الذات

- إنّ صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل. (شرح، ٩٩، ٨)

- إنّ صفة الذات مع الذات تجري مجرى صفة العلّة مع العلّة، فكما أنّ صفة العلّة تجب ما دامت العلّة، فكذلك صفة الذات تجب ما دامت الذات. (شرح، ١٠٨، ١٢)

- إنّ الضدّين يصحّ أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضادّ بينهما، لأنّ إرادة الشيء تابع لصحّة حدوثه، وصحّة الحدوث ثابتة في كل واحد من الضدّين، فصحّ أن يعلم الله تعالى ذلك من حال كل واحد منهما، وإذا صحّ ذلك صحّ أن يريدهما، وإذا صحّ وجب، لأنّ صفة الذات إذا صحّت وجبت، فيجب حصولها. (شرح، ٤٤٣، ١٧)

- صفة الذات لا تدخلها طريقة الاختيار. (مجم١، ٢٧٦، ١٣)

- صفة الذات إنّما يجب منها ما يصحّ دون

ما يستحيل، كما أنّ صفة العلّة إنّما يثبت منها ويجب ما يصحّ دون ما يتعذّر ويستحيل. فإذا صحّ أن نعلم كل معلوم وكانت الصفة للذات وجب أن نعلمه، وإذا لم يصحّ في كل مقدور أن يقدر عليه لم يجب وصفه بذلك، وليس يمكننا أن نقول: فإمّا أن يقدَر عليه أحدنا لصحّة حدوثه، وهذا لا يختصّ، فتجب صحّة أن يقدر تعالى عليه. وإذا صحّ وجب. وذلك لأنّه إنّما صحّ حدوثه لكونه قادرًا لا أنّه كان قادرًا لصحّة حدوثه فقد عكسوا القضية، ألا ترى أنّه لو لم يتصوّر وجود قادر من القادرين لما صحّ وصف شيء من الأشياء بصحّة حدوثه؟ وبهذا يفارق المعلوم لأنّه إنّما يصحّ أن يُعلَم لما هو عليه حتى لو لم يكن في الدنيا عالَم لم يخرج عن الصفة التي يصحّ أن يُعلم عليها. (مجم١، ٣٨١، ٣)

صفة ذاتية

- إذا جرى في كلام الشيوخ أنّ صفاته جلّ وعزّ إمّا أن تكون من صفات الذات أو من صفات الفعل، وأريد به أن في صفاته ما يتبع وجود فعل من جهته فهو صحيح بعد أن لا نرجع بقولنا إنّه مريد أو كاره إلى أنّه فعل الإرادة. والأولى أن يقال: إنّ صفاته إمّا أن تكون للذات أو لمعنى أو لا للذات أو لا لمعنى. فكونه قادرًا وعالمًا وحيًّا وقديمًا هو لنفسه عند "أبي علي" وغيره من شيوخنا. وعند "أبي هاشم" إنّ الصفة الذاتيّة هي للنفس، وإنّ هذه الصفات هي لما هو عليه في نفسه. وكونه مدركًا عند الشيخ "أبي علي" والشيخ "أبي عبد الله" للنفس وعند "أبي هاشم" لما هو عليه في نفسه من كونه حيًّا عند وجود المُدرَك وهو الأولى. وأمّا كونه مريدًا وكارهًا وما يتبع من الأسماء والأوصاف من نحو كونه ساخطًا راضيًا فهو لمعنى، كما أنّ كونه عزيزًا وعظيمًا ومقتدرًا وجبّارًا وغيرها راجع إلى كونه قادرًا. (مجم١، ١٠٠، ١٩)

صفة زائدة على الحدوث

- إنّ كل صفة زائدة على الحدوث يحصل عليها الفعل بالفاعل فعلًا منه، إنّه يجوز منه أن يفعله عليها وأن لا يفعله على البدل، أو أن يجعله على خلافها، نحو كون الفعل مُحكمًا، أنّه يصحّ أن يجعله عليه وعلى خلافه، ويجوز كونه أمرًا وجبرًا. وذلك يستحيل فيما سألت عنه من الأوصاف، لوجوب كون الفعل عليها عند حدوثه على كل حال، فيجب إبطال القول بأنّه صار عليها بالفاعل، ومتى قيل فيه ذلك، لم يكن له معنى. ولهذه الجملة قلنا: إنّ الجهل لا يكون قبيحًا بالفاعل، لوجوب كونه كذلك عند حدوثه، وكذلك إرادة الجهل. وفصلنا بينه وبين الكذب، لمّا كان بعينه يجوز أن يقع صدقًا، بأن يصرفه بقصده إلى مخبر هو على ما تناوله. وكذلك العلم، جوّزنا أن يكون فيه ما يكون بالفاعل، لما كان قد يجوز أن يوجد ولا يكون علمًا، بل يكون تبخيتًا. ولهذا

قلنا: إنّ السواد وسائر الأجناس لا تكون على ما هي عليه في الجنس بالفاعل. (مغ٨، ٦٦، ١٠)

صفة العلة

- صفة الذات إنّما يجب منها ما يصحّ دون ما يستحيل، كما أنّ صفة العلّة إنّما يثبت منها ويجب ما يصحّ دون ما يتعذّر ويستحيل. فإذا صحّ أن نعلم كل معلوم وكانت الصفة للذات وجب أن نعلمه، وإذا لم يصحّ في كل مقدور أن يقدر عليه لم يجب وصفه بذلك، وليس يمكننا أن نقول: فإمّا أن يقدَر عليه أحدنا لصحّة حدوثه، وهذا لا يختصّ، فتجب صحّة أن يقدر تعالى عليه. وإذا صحّ وجب. وذلك لأنّه إنّما صحّ حدوثه لكونه قادرًا لا أنّه كان قادرًا لصحّة حدوثه فقد عكسوا القضية، ألا ترى أنّه لو لم يتصوّر وجود قادر من القادرين لما صحّ وصف شيء من الأشياء بصحّة حدوثه؟ وبهذا يفارق المعلوم لأنّه إنّما يصحّ أن يُعلَم لما هو عليه حتى لو لم يكن في الدنيا عالم لم يخرج عن الصفة التي يصحّ أن يُعلم عليها. (مجم١، ٣٨١، ٤)

صفة المكلَّف

- إنّه تعالى إذا علم أنّه سيكلّفه من بعد فإنّه يخلقه لينفعه تفضّلًا وعلى جهة التكليف، وإن كان متى جعله بصفة المكلَّف فلا بدّ من أن يريد منه فعل ما يصل به إلى الثواب، وتكون هذه الإرادة الثانية منه بنفسها تكليفًا؛ لأنّها تقوم مقام الأمر والإلزام، مع تقدّم كون المكلَّف عاقلًا ممكَّنًا، والإرادة الأوّلة هي إرادة لأن ينفعه بالتكليف، وإذا كانت إحداهما غير الأخرى لم يمتنع حصول إحداهما عند الاختراع والثانية عند جعل المكلّف بالصفات المخصوصة التي معها يحسُن تكليفه. (مغ١١، ١٣٥، ١٩)
- إعلم أنّه - تعالى - لمّا اختصّ بكونه قادرًا على خلق الإنسان وخَلْق ما يصير به حيًّا قادرًا متمكّنًا من فعل ما كلِّف، واختصّ مع ذلك بأنه قادر على أن يجازيه على فعل ما كُلِّف بما يستحقّه، حسن منه لأجل ذلك أن يكلّفه. وهذه الصفة يختصّ بها القديم - تعالى - دون غيره؛ لأنّ غيره لا يصحّ منه التمكين ولا التعريف ولا المجازاة على الحدّ الذي يُستحقّ بالتكليف. فلذلك صار - سبحانه - مختصًّا بأنّ له أن يُكلِّف دون غيره. ولو صحّ في غيره أن يختصّ بهذه الأوصاف لَحسُن منه أن يكلِّف. (مغ١١، ٤١٥، ١٧)

صفة نفسية

- الأصل فيما يستحقّ تعالى من الصفة النفسيّة أنّها إنّما تجب إذا صحّت، لأنّ القول بوجوب ما يستحيل يتناقض، فلذلك تضمن وجوبها القول بصحّتها. فكل ما ثبت أنّه يصحّ عليه، وجب أنْ يستحقّه، وكل ما ثبت استحالته عليه، لم يكن له في هذا الباب مدخلٌ. فلذلك قلنا: إنّ كونه تعالى غير موصوف بالقدرة على مقدور

غيره، لا يناقض وصفنا له بأنّه قادر لنفسه في المعنى. ووصفنا له بأنّه غير مريد لبعض المرادات، ينقض وصفنا له بأنّه مريد لنفسه في المعنى، من حيث صحَّ كونه مريدًا لجميعه. فوجب كونه تعالى مريدًا له، كما نقوله في المعلوم. (مغ٦/ ٢، ١٢٢، ١٦)

صلاة

- لو تكلّم صلّى الله عليه وسلّم بما لا يعرفونه في اللغة، وقصد به معنى من المعاني، ونقلهم عمّا يعرفون في لغتهم لعرفوا قصده ومراده. ألا ترى أنّ الوضوء في اللغة إنّما هو التنظيف، فجعله اسمًا لغسل هذه الأعضاء الأربعة فعرفوا قصده، وإن لم يكن قبل ذلك في اللغة. والصلاة في اللغة: الاتباع والدعاء، لا يعرفون إلّا هذا، فجعل صلّى الله عليه وسلّم هذا اسمًا للتوجّه إلى القبلة بعد الوضوء مع الركوع والسجود، فعرفوا قصده وإن لم يكن ذلك في لغتهم. (تث١، ٢٢٠، ١٢)

صلاح

- إعلم أنّ وصفه (اللطف) بأنّه صلاح بعيد أن يقع؛ لأنّ الصلاح هو النفع، و(هو) إمّا أن يكون لذّة وسرورًا أو يؤدّي إلى ذلك، لأنّ الضرر المؤدّي إلى ما ذكرناه لا يعدّ إلّا نفعًا. فلمّا كان اللطف ينفع من جهة الدّين، من حيث يختار عنده ما يستحقّ به الثواب، قيل فيه: إنّه صلاح. وعلى هذا الوجه يوصف بأنّه مصلحة. (مغ١٣، ٢٠، ٤)

- قد يقيّد (اللطف) فيقال: هو صلاح في الدين ومصلحة فيه، ويراد به أنّ الوجه الذي عليه يقع هو في الدين لا في الدنيا؛ ليتبيّن اختصاصه بذلك. ولهذه الجملة لا يقال ذلك فيمن ليس بمكلَّف، ولا في المُكلَّف فيما يعود النفع عليه في الدنيا. (مغ١٣، ٢٠، ٩)

- إنّه قد ثبت أنه تعالى بعث الرسل لتعريف المصالح التي لا تعرف إلّا من قِبَلهم. فبعثتهم مصلحة، من حيث لا تصحّ مصالح الأمة إلا بهم. وقد ثبت، فيما هو صلاح، أنه تعالى يجب أن يفعله على أقوى الوجوه في كونه صلاحًا، لمثل ما لو ثبت أنه لا بدّ في التكليف، من أن يفعل اللطف والمصلحة. لأن العلّة في ذلك أنه أقرب إلى أداء ما كلّف. فإذا كان الصلاح يقع على وجهين: على أحدهما يكون أقرب إلى القبول، وعلى الآخر لا يكون أقرب، فلا بدّ من أن يفعل ما هو الأقرب إلى القبول. وإذا صحّ ذلك، وكان المتعالم، فيمن تجوز عليه الكبائر، أنّ النفوس لا تسكن إلى القبول منه سكونَها إلى من كان منزّهًا عن ذلك، فيجب ألّا يجوز في الأنبياء، عليهم السلام، إلّا ما نقوله، من أنّهم منزّهون عمّا يوجب العقاب، والاستخفاف، والخروج من ولاية الله تعالى إلى عداوته. (مغ١٥، ٣٠٢، ٨)

صلاح في الدين

- وبعد، فإنّا نصف الله تعالى بأنّه أصلح في

الدين من لم يختر الصلاح على بعض الوجوه، لأنّ الصلاح في الدين من الله تعالى لا يوجب أن يكون العبد صالحًا (إلّا) إذا أقبل واختار، كما أنّ النفع في الدين لا يوجب انتفاعه إلّا على هذا الحدّ، فلا يمتنع أن يفعل الصلاح في الدين وإن كان العبد يصلح عند اختياره لكنّه إذا قبل العبد يوصف بأنّه أصلحه، وإذا لم يقبل يقال: استصلحه؛ لأنّ إطلاق القول بأنّه أصلحه يوهم أنّه قد صلح. فأمّا إذا قيل بما يزيل الإيهام، فذلك سائغ. وهذا بيِّن فيما تأولنا عليه. (متش٢، ٥٠٤، ٦)

صلب

- زعمت النسطوريّة أنّ الصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته. (مغ٥، ٨٤، ٧)
- زعم أكثر الملكانيّة أنّ الصلب وقع على المسيح بكماله، والمسيح هو اللاهوت والناسوت. (مغ٥، ٨٤، ٨)
- زعم أكثر اليعقوبية أنّ الصلب والقتل وقعا في الجوهر الواحد الكائن من الجوهرين اللذين هما الإله والإنسان، وهو المسيح على الحقيقة، وهو الإله، وبه حلّت الآلام حتى زعمت الملكانيّة واليعقوبيّة أن الذي ولدته مريم هو الإله في الحقيقة. (مغ٥، ٨٤، ٩)

صمد

- قيل في قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ (الإخلاص: ٢) أليس في الرواية أنّه المصمت الذي لا جوف له وذلك يدلّ على ما تقوله المشبهة؟ وجوابنا أنّ المروى عن ابن عباس أنّ الصمد السيّد، والمروى عن الحَسَن وغيره أنّه الذي يصمد إليه في الحوائج ويفزع إليه في الطلبات وكلاهما من أوصاف الله تعالى التي تمنع من أن يكون جسمًا، لأنّ السيّد الذي لا يتقدّمه غيره في السؤدد وغيره لا يجوز أن يكون جسمًا، لأنّ من يفزع في الأمور على كل حال لا يجوز أن يكون جسمًا. (تن، ٤٨٧، ٤)
- إنّ الصمد: هو السيد في اللغة، وقد روى عن ابن عباس: أنّه استشهد بقول الشاعر: بعمرو بن مسعودٍ وبالسيِّد الصمد وروي عن الحسن رحمه الله، أنّ معناه أنّه يقصد إليه في الحوائج، فمن حيث صُمد بذلك إليه استحقّ أن يُسمّى صَمَدًا. (متش٢، ٧٠٦، ٤)

صيامية

- قول الصيامية: أضافهم قوم إلى الصابئين وقوم إلى الثنوية. وزعموا أنّهم أهل زهد وورع وتقلّل وصوم إمساك عن النكاح والذبائح يتديّنون بذلك ويذهبون مذهب أهل الدهر والاثنين في سائر ما حكيناه. (مغ٥، ١٨، ٨)

ض

ضد

- أمّا الممنوع، فهو القادر إذا عَرَض ما لا يتأتّى منه الفعل، فلا يصحّ كونه ممنوعًا إلّا وهو قادر على نفس ما منع منه. وكذلك القول في الحيلولة والضدّ. (مغ٨، ١٦٨، ٣)

ضد في الحقيقة

- إن قيل: هلّا قلتم إنّ العقل يدلّ على جواز فناء الجواهر؛ لأنّ القادر على الشيء يجب كونه قادرًا على ضِدّه؟ قيل له: ليس الأمر كما قدّر؛ لأنّ في الحوادث ما لا ضِدّ له. وإنّما يجب ذلك متى ثبت أنّ له ضِدًّا مقدورًا، فيجب أن يكون القادر عليه قادرًا على جِنس ضدّه. ولا دليل في العقل على أنّ للجواهر ضدًّا، فلا يصحّ ما ذكرته. فإن قال: هلّا قلتم: إنّ في العقل دلالة على ذلك، وهو أنّ كل مقدور يصحّ البقاء عليه فلا بدّ من أن يكون له ضِدّ. يدلّ على ذلك أنّا اعتبرنا ما هذا حاله، فوجدناه على اختلافه واختلاف وجوه اختلافه قد يشترك في أنّ له ضدًّا. قيل له: إنّ الوجود لا يدلّ على الأحكام. وقد بيّنا ذلك فيما سلف، فيجب أن يظهر ما له وجب في هذه المقدورات الباقية أنّ لها أضدادًا، ويبيّن أنّ ذلك إنّما وجب فيها لكونها مقدورة باقية ليتمّ ما ذكرته. فإن قال: إذا رأيت فيما لا يبقى ما لا ضدّ له، ورأيت ما يبقى له ضدّ علمت بأنّ العلّة فيه صحّة بقائه؛ قيل له: ليس الأمر كما ظننته؛ لأنّ فيما لا يبقى ما له ضدّ، وفيه ما لا ضدّ له. وإنّما كان لما أوردتَه شبهته لو اشترك الكل في أنّه لا ضِدّ له. وبعد، فإنّ فيما يبقى ما لا ضدّ له أيضًا، وهو الاعتماد والتأليف والحياة؛ على ما حصّله شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - آخرًا، فما ادّعيت استمرار الوجود فيه فباطل. فإن قال: إنّه وإن كان لا ضدّ له فلِمَا يحتاج إليه ضدّ، ويجري ذلك في أنّه يقتضي كون القادر عليه قادرًا على ما ينافيه مجرى نفس الضدّ؛ قيل له: إذا صحّ أنّ في المقدورات الباقية ما لا ضِدّ له أصلًا فما الذي يمنع من أن يكون فيها ما لا ضدّ لما يحتاج إليه بألّا يحتاج في وجوده إلى غيره. وقد ثبت في الجوهر أنّه لا يحتاج في وجوده إلى غيره كحاجة التأليف. وبعد، فإن ما ذكره السائل إنّما يصحّ في ضدّ الشيء بالحقيقة، فأمّا ضدّ ما يحتاج إليه فلا يجب أن يكون القادر على الشيء قادرًا عليه؛ ألا ترى أنّ الواحد منّا يقدر على القتل ولا يقدر على الحياة لمّا كان ضِدًّا لما يحتاج إليه. ومتى قدر على الإرادة قدر على الكراهة؛ لأنّها ضدّ في الحقيقة. (مغ١١، ٤٣٤، ١٩)

ضد ما يحتاج إليه

- إن قيل: هلّا قلتم إنّ العقل يدلّ على جواز فناء الجواهر؛ لأنّ القادر على الشيء يجب كونه قادرًا على ضِدّه؟ قيل له: ليس الأمر كما قدّر؛ لأنّ في الحوادث ما لا ضِدّ له. وإنّما يجب ذلك متى ثبت أنّ له ضِدًّا مقدورًا، فيجب أن يكون القادر عليه قادرًا على جِنس ضدّه. ولا دليل في العقل على أنّ للجواهر ضدًّا، فلا يصحّ ما ذكرته. فإن قال: هلّا قلتم: إنّ في العقل دلالة على ذلك، وهو أنّ كل مقدور يصحّ البقاء عليه فلا بدّ من أن يكون له ضِدّ. يدلّ على ذلك أنّا اعتبرنا ما هذا حاله، فوجدناه على اختلافه واختلاف وجوه اختلافه قد يشترك في أنّ له ضدًّا. قيل له: إنّ الوجود لا يدلّ على الأحكام. وقد بيّنا ذلك فيما سلف، فيجب أن يظهر ما له وجب في هذه المقدورات الباقية أنّ لها أضدادًا، ويبيّن أنّ ذلك إنّما وجب فيها لكونها مقدورة باقية ليتمّ ما ذكرته. فإن قال: إذا رأيت فيما لا يبقى ما لا ضدّ له، ورأيت ما يبقى له ضدّ علمت بأنّ العلّة فيه صحّة بقائه؛ قيل له: ليس الأمر كما ظننته؛ لأنّ فيما لا يبقى ما له ضدّ، وفيه ما لا ضدّ له. وإنّما كان لما أوردتَه شبهته لو اشترك الكل في أنّه لا ضِدّ له. وبعد، فإنّ فيما يبقى ما لا ضدّ له أيضًا، وهو الاعتماد والتأليف والحياة؛ على ما حصّله شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - آخرًا، فما ادَّعيت استمرار الوجود فيه فباطل. فإن قال: إنّه وإن كان لا ضدّ له فلِمَا يحتاج إليه ضدّ، ويجري ذلك في أنّه يقتضي كون القادر عليه قادرًا على ما ينافيه مجرى نفس الضدّ؛ قيل له: إذا صحّ أنّ في المقدورات الباقية ما لا ضِدّ له أصلًا فما الذي يمنع من أن يكون فيها ما لا ضدَّ لما يحتاج إليه بألّا يحتاج في وجوده إلى غيره. وقد ثبت في الجوهر أنّه لا يحتاج في وجوده إلى غيره كحاجة التأليف. وبعد، فإن ما ذكره السائل إنّما يصحّ في ضدّ الشيء بالحقيقة، فأمّا ضدّ ما يحتاج إليه فلا يجب أن يكون القادر على الشيء قادرًا عليه؛ ألا ترى أنّ الواحد منّا يقدر على القتل ولا يقدر على الحياة لمّا كان ضِدًّا لما يحتاج إليه. ومتى قدر على الإرادة قدر على الكراهة؛ لأنّها ضدّ في الحقيقة. (مغ١١، ٤٣٤، ١٦)

ضدان

- إنّ الضدّين يصحّ أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضادّ بينهما، لأنّ إرادة الشيء تابع لصحّة حدوثه، وصحّة الحدوث ثابتة في كل واحد من الضدّين، فصحّ أن يعلم الله تعالى ذلك من حال كل واحد منهما، وإذا صحّ ذلك صحّ أن يريدهما، وإذا صحّ وجب، لأنّ صفة الذات إذا صحّت وجبت، فيجب حصولها. (شرح، ٤٤٣، ١٣)

- والكلام في أنّ لا ضدّ للقديم ظاهر، وذلك لأن من حقيقة الضدّين أن يَصُحّ وجود أحدهما بدلًا من الآخر. إمّا على

طريقة التحقيق أو على طريقة من التقدير ليثبت التضادّ فيهما. (مجم١، ١٤١، ٦)

- مما يدلّ على أنّ القديم لا ضدّ له ما قد تقرّر أنّ من حق كل ضدّين أن تكون صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر فيما يرجع إلى ذاته. فإذا كان القديم جلّ وعزّ موجودًا لنفسه قادرًا عالمًا حيًّا لنفسه فيجب في ضدّه - لو كان له ضدّ - أن يكون معدومًا لنفسه عاجزًا لنفسه جاهلًا لنفسه وهذا محال فيجب أن لا يكون له ضدّ. (مجم١، ١٤٢، ٦)

- إنّ القادر يقدر على إيجاد الفعل على الوجه الذي يصحّ وجوده عليه. والمختلفان قد يصحّ اجتماعهما وكذلك المثلان يصحّ دخولهما في الوجود وليس كذلك الضدّان. (مجم٢، ٩١، ١٥)

ضرر

- إنّ الضرر قد يقبح لأنّه عبث وإن لم يكن ظلمًا. يدلّ على ذلك أنّ غيره لو بذل له من نفسه أن يضرّ به على عوض يدفعه إليه هو أجدى عليه من ترك الضرر - ففعل به ذلك وعوّضه - أن ذلك يقبح وإن لم يكن ظالمًا له، لأنّ تعويضه عليه قد أخرجه من كونه ظالمًا. وإنّما قبح منه ذلك لأنّه عبث. وكذلك لو استأجره لما لا ينتفع به من صبّ الماء من جانب من البحر إلى جانب ووفّر عليه الأجرة، لكان يقبح منه ذلك لأنّه عبث. (مغ١٣، ٣١٢، ٢)

- إنّ الضرر يحسن عند كل وجه يخرج به عن أن يكون ظلمًا أو عبثًا. قد بيّنا من قبل أنّه قد يخرج من هذين الوصفين بوجوه: منها ثبوت نفع يوفي عليه. ومنها دفع ضرر هو أعظم منه. ومنها كونه مستحقًّا. ومنها حصول الظنّ بأحد هذه الوجوه. فيجب أن نحكم بحسنه عند ثبوت أحد هذه الوجوه فيه. (مغ١٣، ٣١٦، ٢)

- لو أخرج من ملكه ثوبًا بدينار يأخذه عاجلًا، يحسن منه ذلك متى كان النفع بالدينار أكبر. ولو أخرجه من ملكه بدرهم أو من دون نفع يصل إليه لَقَبُحَ. والذي لأجله حَسُنَ هو النفع الذي ذكرناه؛ لأنّ عند علمه به عَلِمَ حُسْنَه، ولولاه لكان قبيحًا. فهذا الضرر هو الذي يمكن أن يبيِّن أنّه يحسن لأجله النفع دون ما عداه؛ لأن ما يقترن النفع به لا يمكن أن يعلم ثبوت النفع فيه، وإنّما يظنّ ذلك، فلا يصحّ أن يحكم بحسنه لأجل النفع. (مغ١٣، ٣١٨، ٦)

- إنّ الضرر قد يحسن لكونه مستحقًّا، ويخرج بذلك من كونه ظلمًا. إعلم أنّ الذي يخلص من المضارّ فيه هذا الوجه هو العقاب والذمّ واللوم، لأنّ ما عداها لا يمكن أن تتبيَّن فيه أنّه يَحْسُن لأجل الاستحقاق. وقد بيّنت أنّه يحسن من أحدنا أن يذمّ من أساء إليه أو أقدم على القبائح العظيمة وإن كان ذلك الذمّ والاستحقاق يغمّه ويؤذيه ويؤثّر في قلبه. فقد حسن منه أن يفعل ذلك بغيره، لا لنفع ولا لدفع ضرر معلوم أو مظنون، وإنّما حسن منه للاستحقاق على ما تقدّم منه، فصار ذلك أصلًا لحسن الآلام التي هي

العقوبات لأجل الاستحقاق. (مغ١٣، ٣٤٤، ٢)

- قد بيّنتُ في باب الآلام أنّ الذي قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، من أنّ الضرر لا يكون إلّا قبيحًا لا يصحّ، وأنّ الأولى في حقيقته أنّه كل ألم وغمّ، أو ما يؤدّي إليهما، من غير أن يعقبا نفعًا يُوفى عليه. فكل ما هذا حاله يوصف بأنه ضرر ومضرّة، فلذلك توصف المعاصي بأنّها ضرر، من حيث تؤدّي إلى العقاب. (مغ١٤، ٤١، ٨)

ضرورة

- إنّ الضرورة في أصل اللغة هي الإلجاء، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٩) أي ما ألجئتم إليه، وفي العرف، إنّما يستعمل فيما يحصل فينا لا من قبلنا، بشرط أن يكون جنسه داخلًا تحت مقدورنا، ولذلك يقال حركة ضروريّة لما دخل جنسها تحت مقدورنا، ولم يقل لون ضروريّ لما لم يدخل جنسه تحت مقدورنا، هذا إذا كان مطلقًا. (شرح، ٤٨، ٦)

- كان أبو علي، رحمه الله، يقول في الضرورة: إنّه ما يفعله الإنسان في غيره، كان قادرًا على مثله أو لم يكن. وعلى الوجه الذي حدّدناه أولًا لا يكون مضطرًّا إلّا وهو قادر، وإن لم يكن قادرًا على نفس ما اضطرّه إليه. فإذا جعل بمعنى الإلجاء، فيجب كونه قادرًا على نفس ما اضطرّ إليه. (مغ٨، ١٦٧، ١٧)

- قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في بعض الطبائع: إن المُلْجَأ هو من دُفع إلى ضررين يُدفع أعظمهما بأدونهما. ومثّل ذلك بالملجأ إلى الهرب من السَبع، والملجأ إلى أكل المَيتة إذا دَفع به الجوع الشديد، والملجأ إلى الهرب من العدوّ. وذكر أنّ الإلجاء والاضطرار في اللغة بمعنى واحد. وذكر قوله - تعالى - : ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٧٣)، وقوله - تعالى - : ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٩) وغير ذلك. وبيّن أن المتكلّمين إنّما فرّقوا بين الضرورة والإلجاء من جهة الاصطلاح، وإلّا فهما من جهة اللغة لا يختلفان. وذكر أن تحصيل الملجأ أن يُفعل به ما يقتضي الهرب من ضرر آخر لو لم يَهْرُب منه لنزل به. (مغ١١، ٣٩٤، ١٤)

- أمّا قولك: إنّ النظر في باب الدين إذا وجب في طريقه أن يكون دليلًا، فكذلك المُنبَّه عليه يجب أن يكون حجّة، وأن لا يُعتَبر بقول الدعاة في ذلك، ويخالف النظر في باب الدنيا، فبعيد. وذلك أنّ الأنبياء، صلوات الله عليهم، متى خوّفوا من ترك النظر لم يُعلَم من حالهم إلّا مثل ما يُعلَم من حال الداعي، لأنّه لا سبيل لمن ينظر في معرفة الله فيعلمه بعدله وتوحيده وأنّه حكيم، أن يعلم أنّ الرسول صادق وأنّ المُعجِز يدلّ على صدقه في النبوّة. وإذا لم يكن له إلى ذلك سبيل، حلّ قوله عنده محل قول الداعي في أنّه يعمل به لما

يقارنه من الأمارات، فلا تكون له مزية. فإن صحّ وجوب النظر إذا كان المخوِّف نبيًّا، فيجب أن يكون واجبًا وإن لم يكن نبيًّا، لما بيّناه. إلّا أن يقول قائل: إنّ عند قول النبيّ يقع العلم بالطبع اضطرارًا، كما قاله الجاحظ، وعند قول غيره لا يكون هذا حاله، فيكون لهذا الفرق إذن تأثير. وقد بيّنا فساد ذلك، وبيّنا على قوله لا تصحّ التفرقة بينهما. لأنّ الضرورة لا تفتقر إلى قول لرسول متقدِّم، لأنّه تعالى قادر على أن يهيّئ المحلّ لذلك الطبع، فيضطرّه، وإن لم يكن هناك رسول فلا تصحّ هذه التفرقة أيضًا. وإذا لم تصحّ له، لم تكن لأحد أن يتعلّق بها. لأنّ كل من خالف في هذا الباب، لا يقتضي مذهبه التفرقة بين الرسول والداعي، لأنّه إن كان من أصحاب الاضطرار فلا وجه لذلك عنده، وكذلك إن كان من أصحاب الاكتساب. (مغ١٢، ٣٦٧، ١٧)

ضروري

- إذا وجب أن يعرفه (الفعل المُكلَّف) فحصول هذه المعرفة تكون له بطريقين: أحدهما بأن يفعل الله تعالى فيه العلم به وهو الذي نسمّيه ضروريًّا. والثاني بأن ينصب له على ذلك دلالة يستدلّ بها فيفعل هو العلم، وفي كل الوجهين لا بدّ من أن يفعل الله تعالى ما معه يُتمكّن من العلم بصفة ما قد كلِّف وإن اختلفت حال هذين العلمين. فإذا كان ضروريًّا تناول جمل الأفعال وأفعالًا على أوصاف إنّها إذا كانت بصفة كيت وكيت فهي قبيحة أو واجبة أو حسنة وهذا هو الذي يجري في الكتب أنّ العلم بأصول المقبِّحات والمحسِّنات والواجبات ضروريّ. وإذا كان مكتسبًا يتناول أعيان الأفعال. (مجم١، ٣، ١٩)

ضلال

- أمّا الضلال في اللغة فهو الذهاب عن الشيء الذي فيه نفع، فأرادوا بقولهم ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ (يوسف: ٩٥) إنك تجري على عادتك في العدول عمّا ينفعك، ومثل ذلك قد يجوز أن يقال للإنبياء فيما يتعلّق بأمور الدنيا. (تن، ١٩٥، ١٠)
- أمّا الضلال: فالأصل فيه أنّه الهلاك، ويستعمل فيما يجري مجرى الطريق إليه، أو يكون حقيقة فيما يؤدّي إلى الهلاك، على ما بيّناه في الهدى. (متش١، ٦٥، ١٢)
- إنّ الضلال قد يكون بمعنى الهلاك. (متش٢، ٦١٦، ٨)

ضنين

- إنّه تعالى متفضّل بما خلق، جَوَاد به، ولا يجب إذا كان قادرًا على ما لا يتناهى به أن يكون بخيلًا، لأنّ البخل هو منع الواجب، ولذلك يذمّ بالبخل، وهو تعالى مِمَّن لا يجب عليه في الابتداء فعل شيء، وإنّما يلزمه ذلك بعد التكليف من حيث اقتضى التكليف وجوبه عليه، ولا يجب

كونه ضنينًا؛ لأنّ الضنين هو المستمسك بالشيء لمنفعة أو ما يجري مجراها، والقديم تعالى يستحيل ذلك عليه. (مغ١١، ١٢٧، ٩)

ضيَّع الواجب

- إنّ معنى قولنا: إنّه ضيَّع الواجب، هو أنّه لم يفعل من مقدّماته ما لو فعله لأمكنه أن يأتي بالواجب، لأنّه لا يمتنع في الواجبين أن يبنى أحدهما على الآخر، فإنّما يتمّ فعل الثاني إذا تقدّم منه فعل الأول، ومتى لم يتقدّم ذلك تعذّر عليه فعل الثاني. فما هذا حاله، نقول فيه، متى ترك الأوّل: إنّه مضيّع للثاني من حيث فوّت نفسَه، فعلَه من حيث أخلّ بالواجب الأول. ونقول: إنّه يستحقّ العقوبة على أنّ لم يفعل الثاني من حيث ضيّعه، كما يستحقّ العقاب على أن لم يفعل الأول من حيث تركه، فيكون مستحقًّا للعقاب عليهما لأنّه لم يفعلهما وقد وجبا عليه. لكن أحدهما لم يفعله، وصحّ منه التَرْك؛ والآخر لم يفعله، ولا يصحّ منه التَرْك. وهذا كما بيّناه، فيمن لم يفعل الصوم في أول النهار وأكل فيه، أنّه يستحقّ العقوبة على ذلك وقد ضيّع صوم باقي يومه من حيث فوّت نفسَه، بما فعله أولًا، من اتمامه، فيستحقّ العقوبة لأنّه لم يفعل كلا الأمرين. (مغ١٢، ٤٥٥، ٧)

ط

طائع

- أمّا من فعل الطاعة، فإنّما يجب أن يكون طائعًا، لأنّها مُرادة للمطاع. (مغ٨، ٢٤٣، ١٠)

طاعات

- أمّا كثرة الطاعات، فإنّها مما لا يؤثّر في إزالة العقاب المستحقّ على الكبيرة، والأعمار هذه الأعمار على ما سيجيء في باب الوعيد إن شاء الله تعالى، ولكنّها تؤثّر في إزالة العقوبة المستحقّة على الصغيرة، لأنّ نظير كثرة الطاعات من الشاهد كثرة الإحسان إلى الغير، ومعلوم أنّ أحدنا لو أحسن إلى غيره ضروبًا من الإحسان ثم كسر له رأس قلم فإنّ هذه الإساءة تقع مكفرة في جنب ما له من الإحسان لديه، وبالعكس من هذا فإنّه لو قتل واحدًا من أعزّته فإنّه يحيط جميع ما له قبله من الإحسان. (شرح، ٣٣٢، ١)

طاعة

- إنّ الطاعة والعبادة لا تحق إلّا لله، وكل من يطيع غيره فإنّما يطيعه بأمر الله، فتكون طاعته طاعة لله. (تن، ١٦٥، ٧)
- ذكر في آخر الباب الطاعة لأجل أنّها إنّما تكون طاعة لموافقتها لإرادة المطاع، وإن اختلف "شيوخنا" في أنّ الرتبة بين المطيع والمطاع تعتبر في عرف اللغة أو في أصلها. ففيهم من قال أن تعتبر في أصلها كالأمر، لأنّ الرتبة فيه لغوية. وفيهم من قال: لا تعتبر في أصل اللغة وإنّما تعتبر في عرفها، فعلى ذلك يقال: "أطاع الشيطان" وصحّ أن يصف تعالى نفسه إذا فعل ما أراده غيره بالطاعة. (مجم١، ٢٩٩، ٣)
- ذهب بعضهم إلى أنَّ الطاعة إنّما تكون طاعة، لموافقة الأمر دون الإرادة. (مغ٦/١، ٣٩، ١٧)
- إستدلّ بعضهم بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) وذكر أنّ إيجابه تعالى طاعته لا يكون إلّا وهو منصوص عليه معصوم لا يجوز عليه الخطأ. وثبوت ذلك يقتضي أنّه أمير المؤمنين؛ لأنّه لا قول بعد ما ذكرناه إلّا ذلك. فهذا بعيد؛ لأنّ الطاعة إنّما تكون طاعة بموافقة إرادة المطاع ولا يوجب ذلك أنّ طاعته للرسول كطاعتنا؛ لأنّه تعالى يريد منّا عبادته إلى غير ذلك، وليس كذلك الرسول، وإنّما يجب أن نطيع الرسول فيما أراده وبيّن وجوبه؛ لأنّه قد يريد منّا النفل ولا يَلْزم فعله. فإذا صحّ فما الذي يمنع في أولي الأمر أن يراد به من ليس بمعصوم من الأئمة والأمراء، وتكون طاعتهم واجبة على الحدّ الذي ثبت وجوبه عليه؛ لأنّ حمل ذلك على ظاهره لا يمكن على ما قدّمنا. وليس في ذلك دلالة جمع فلا يمكن حمله على الواحد،

ولو حمل على الواحد لم يكن فيه تعيين واحد من آخر، وإنّما كان يصحّ ما قالوه لو لم يثبت وجوب طاعة الإمام إلّا مع النص. فأمّا إذا قلنا بوجوب ذلك مع الاختيار، بل قلنا بوجوب طاعة الأمراء مع السلامة، فالتعلّق بذلك بعيد. (مغ٢٠/١، ١٤٣، ٤)

طبائع أربع

- الطبائع الأربع، التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. (شرح، ١٥٤، ١٧)

طباع

- أمّا القائلون في ذلك بالطباع فهم في ذلك على فرقتين. منهم من يقول بأنّ هذه المتولِّدات تقع من العبد طباعًا على ما قاله "أبو عثمان" في أفعال الجوارح وفي المعارف، لأنّه يقول: إذا دعاهُ الداعي إلى فعل من الأفعال أو أراد ذلك الفعل وقع منه طباعًا ذلك الفعل، ولا يجعل ما يتعلّق بالاختيار إلّا نفس الإرادة دون ما عداها من الحركات وغيرها. (مجم١، ٤٠٣، ٢٥)
- الفرقة الثانية (القائلون بالطباع) هم الذين يقولون بأنّ هذه الأعراض التي توجد في الجمادات وغيرها من المحال توجد بطبع لها نحو الحركات الموجودة في الحجر وما شاكلها من الأعراض ويقولون: ليس يتعلّق بالله تعالى منها إلّا أنّه أوجد محلّها وهي توجبه بطبعها، وأخرجوا ما ليس بنفس المحلّ من أن يتعلّق بالفاعل على وجه الاختيار. وهذا قول "معمّر" و"النظّام"، فأخرجوا المتولِّدات من أن تكون فعلًا للعبد وأثبتوها من فعله تعالى بإيجاب الخلقة، وأثبتوها من فعل نفس المحل بالطبع. (مجم١، ٤٠٤، ٢٠)

طَبْع

- ربّما قيل في قوله تعالى ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: ١٥٥)، إنّ ظاهره يدلّ على أنّه منعهم من الإيمان. وجوابنا أنّ المراد بالطبع والختم قد فسّرناه وأنّه علامة، وليس بمنع، ولذلك قال تعالى ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: ١٥٥)، ولو كان منعًا فمنع القليل كما يمنع الكثير. (تن، ١٠٨، ٦)
- إن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم قد حدث بالطبع؟ قلنا: لأنّ الطبع غير معقول. ثم إنا نقول لهم: وما تعنون بالطبع، أتريدون به الفاعل المختار، أم تريدون به معنى موجبًا؟ فإذا أردتم به الفاعل المختار فهو الذي نقوله، وإن أردتم به المعنى الموجب فلا يخلو؛ إمّا أن يكون معدومًا، أو موجودًا. لا يجوز أن يكون معدومًا لأنّ المعدوم لا حظّ له في الإيجاب، وإذا كان موجودًا فلا يخلو؛ إمّا أن يكون قديمًا، أو مُحدَثًا. لا يجوز أن يكون محدثًا لأنّه يحتاج إلى طبع آخر، والكلام في ذلك الطبع كالكلام فيه فيتسلسل لما لا يتناهى، وذلك محال. ولا يجوز أن يكون قديمًا، لأنّه لو كان كذلك للزم قدم العالم، لأنّ حق المعلول أن لا يتراخى عن العلّة، وقد بيّنا أنّ العالَم لا

يجوز أن يكون قديمًا. (شرح، ١٢٠، ٥)

- إنّ الطبع غير معقول، وقد تقدّم ذلك. ثم يقال لهم (الأوائل من المتفلسفين): ما تريدون بالطبع؟ فإن أردتم به الفاعل المختار، فهو الذي نقوله، ولكن العبارة فاسدة، لأنّ العرب تسمّي الفاعل المختار طبعًا. وإن أردتم به أمرًا موجبًا، فإنّا قد ذكرنا أنّ الفعل إنّما يصدر عن الجملة، فالمؤثّر فيه لا بدّ من أن يكون راجعًا إلى الجملة. (شرح، ٣٢٥، ١٦)

- إنّ الطبع هو مثل الختم، وإنّه علامة يعرف بها حال المطبوع على قلبه، وبيّنا الفائدة في ذلك، وإنّه لطف للعباد إذا علموا أنّ الملائكة تعلم به من يستحقّ الذمّ فتذمّه بذكر أحواله، وبيّنا أنّه ليس يمنع، وأنّ العلامة كالكتابة والخبر في أنّها لا تكون منعًا، وأنّه بمنزلة الختم على الكتاب في أنّه لا يمنع من قراءته. (متش١، ٢١١، ٩)

- إنّ قوله: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ (النساء: ١٥٥) يقتضي أنّ الطبع هو كالجزاء على الكفر، ولأجله فعل بهم، وكيف يجوز أن يكون منعًا من الإيمان ولا يجوز من الله أن يعاقب الكافر بأن يمنعه من الإيمان؛ لأنّه لو جاز ذلك لجاز أن يبعث أنبياءه بأن يمنعوا قومهم من الإيمان على سبيل العقوبة، كما أنّه لو جاز أن يعاقب بأن يتولّى العقاب، جاز أن يأمرهم بإقامة الحدود عقابًا!. (متش١، ٢١٢، ١٠)

- متى أرادوا بالطبع ما يحصل من إحراق النار فذلك هو الذي نثبته من الإعتمادات التي تولّد التفريق، وكأنّهم سمّوا ما فيه طبعًا وسمّيناهُ اعتمادًا. وكذلك فيما في الماء من الثقل الذي يوجب النزول إلى ما شاكل ذلك بعد أن يجعل هذه الأمور معلّقة على فاعل مختار يصُحّ منه أن يمنعها من التوليد والإيجاب. (مجم١، ٩٢، ٢٠)

- قيل لهم: إن كنتم تجعلون الطبع معنًى من المعاني يوجب إنحدار الثقيل فهو الذي نجعله اعتمادًا وثقلًا وتجعلونه طبعًا. فقد عاد الخلاف إلى عبارة وتسمية، ولكنّكم لا تريدون ذلك لأنّكم تقولون بأمر من الأمور يوجب، ثم الموجَب لا يتعلّق بالفاعل للموجب. وعندما يتعلّق به ويقف على أحواله ودواعيه على ما تقدّم. ويجوز عندنا أن يمنع مانع من حصوله حتى أنّ الثقيل يقف ولا يتحرّك والمدوّر لا يتدحرج. (مجم١، ٤٠٥، ٢٠)

- وبعدُ فإنّ الطبع هو إحالة على ما لا يُعقل. فكما أنّا نُكلِّم "أصحاب الطبائع" إذا علّقوا حدوث الحوادث بالطبع، فكذلك يُكلِّم هؤلاء في إثباتهم الطبع. بل لعلّ "الدهريّة" ومن يجري مجراهم أعذر من القائلين بالطبع نحو "معمّر" ومن تبعه، لأن أولئك لما نفوا الصانع طلبوا ما تعلّق هذه الحوادث عليه، فأثبتوا طبعًا يؤثّر في هذه الحوادث. فما عذر من أثبت الصانع المختار في أن نفي تعليق هذه الأشياء به حتى احتاج إلى تعليقها بما هو خارج عن المعقول، مع أنّه عقل كيف يتعلّق الفعل بالقادر. (مجم١، ٤٠٦، ٩)

- إنّ الطبع إن كان يفعل فيجب أن يرجع إلى كل محل، فلو كان الفعل يقع من المحل بطبعه لوجب أن لا تقع أفعال جوارحه بحسب قصده ودواعيه وعلمه وإدراكه، فإذا ثبت وقوعها بحسب هذه الأحوال فيجب القضاء ببطلان كونها فعلًا للمحل. (مغ٩، ٢٥، ٩)

- إنّ الطبع الذي أضافوا الفعل إليه لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يكون صفة للمحلّ أو معنى فيه، فإن كان صفة للمحل لم يخل من أن يكون راجعًا إلى ما هو عليه في ذاته، فلا يخلو من أن يكون مما يجوز أن يخرج عنه مع الوجود أو يستحيل ذلك فيه. فإن صحّ خروجه عنه مع وجوده فيجب ألا يمتنع أن يكون الإنسان قاصدًا مريدًا، والمحل سليمًا صحيحًا، وإن لم يقع مراده منه من غير مانع، وفي هذا هدم أصلهم. وإن كانت تلك الصفة يستحيل خروج المحل عنها فيجب أن يقع الفعل في المحل بإيجاب تلك الصفة، حصل الإنسان قاصدًا أو لم يحصل، وحصل له دواع إلى الفعل أو لم يحصل، وهذا مما قد عُلم فساده. وقد بيّنا من قبل بطلان قول من قال إنّ الفعل يقع بطبع المحل بوجوه ذكرناها كثيرة لا وجه لإعادتها. وإن كان ذلك الطبع معنى فيه يوجب وقوع هذه المرادات لم يخل ذلك المعنى من كونه قديمًا أو محدثًا، فإن كان قديمًا وجب قدم ما يوجبه، أو أن لا يتقدّمه إلّا بوقت واحد، وكلا الوجهين فاسد؛ وإن كان محدثًا لم يخل من أن يكون من فعل الإنسان أو فعله تعالى ابتداءً، أو واقعًا بطبع آخر، فإن كان فعل الإنسان وجب كون سائر ما في المحل فعلًا له، وبطل القول بالطبع أصلًا، وإن كان فعلًا له تعالى فكمثل، وإن وقع بطبع المحل وجب القول بأنّ سائر الأعراض تقع بطبع المحل، وقد بيّنا فساد ذلك، وإن كان يقع ذلك ويحدث بطبع آخر أدّى إلى وجود ما لا نهاية له، وهذا يوجب ألا يقع الفعل أبدًا لتعلّق وجوده بوجود ما يستحيل وجوده. (مغ٩، ٢٥، ٢١)

- إنّ الطبع يوجِب. (مغ٩، ٢٧، ١٠)

- ما يقع بالطبع، لأنه يتعلّق بالمحل ولا تعلّق له بالإختيار. (مغ٩، ٣٢، ٤)

- قال أبو عثمان الجاحظ إنّما يجب أن يفعل أحد الأمرين دون الآخر بطبعه، لأنّ الشهوة تُرغّب الفعل لغلبتها، وإذا غلب العقل لم يقع الفعل، وذلك لا يمنع من كون الفعل واقعًا بالطبع، لأنّ هذه الجملة مطبوعة على حال تقتضي أنّها إذا غلبت الشهوة وقع فيها الفعل لا محالة. (مغ٩، ٣٤، ٢٤)

- إنّ ما يجب عن السبب هو مقدور للقادر عندنا وإن كان يفعله بواسطة، فكما لا تمتنع الشروط في القادر حتى يصحّ أن يفعل على وجه دون وجه، فكذلك لا يمتنع مثله في السبب، ولذلك قلنا إنّ السبب في الحقيقة لا يوجب المسبّب، وإنّما يجب وجوده عند وجوده من جهة القادر، وليس كذلك الطبع لو كان معقولًا، لأنّ إيجابه لما يوجبه لا يرجع

إلى اختيار مختار على وجه، فلذلك يجب فيه ما يلزمهم من أن يوجب الفعل على كل حال وأن لا يتعلّق بشرط. (مغ٩، ٤٩، ٢١)

- أمّا أبو عثمان الجاحظ، رحمه الله، فإنّه ظنّ لقوة هذه الدواعي من الوجه الذي بيّنا أنّها تقع منه بالطبع، ويخرج عن باب الاختيار، فلم يجز دخولها تحت التكليف إلّا عند تساوي الخواطر والدواعي، فإنّه يجوز عندهما دخول النظر تحت التكليف دون المعرفة. وفي سائر الأحوال يقول بأنّه إنّما كُلِّف الإرادة دون ما سواها، لأنّ غلبة الدواعي عليه في الفعل عند الإرادة تخرجه من باب الاختيار إلى باب الطبع. وذكر مع ذلك أكثر الشبه التي أوردناها من قبل، مستدلًّا بها على أنّها ليست من فعل العبد، ولا يجوز دخولها تحت التكليف. وأكثر من تكلّم في هذا الباب عنه أخذوا، وببعض ما أورده تعلّقوا. (مغ١٢، ٢٣٥، ٦)

- لا يخلو الطبع من أن يُرجَع به إلى نفس المحل، أو معنى فيما وصفه له، لأنّه لا يمكن أن يذكر ولا يرجع به إلى فائدة. فإن كان نفس المحلّ، فيجب فيما يقع منه بطبعه أن لا يختصّ وقتًا دون وقت، ولا بأن تقع الحركة يمنة أولى من أن تقع يُسرة. وكذلك الحال إن رجع به إلى معنى فيه أو وصفه له. وقد أطلنا القول في ذلك، وبيّنا أنّهم متى قالوا: يرجع به إلى معنى، لزمهم في ذلك المعنى أن يقع بطبع آخر، ثم كذلك أبدًا إلى ما لا نهاية له. وبيّنا أنّ ذلك لا يلزمنا في القدرة، لأنّ الفعل يقع بها، وهي تقع من القادر لنفسه. وعندهم أنّ سائر ما يحلّ (في) المحلّ يقع بطبعه، فلزمهم إثبات ما لا نهاية له دوننا. وبيّنا، أنّ القدرة وإن تعلّقت بالضدّين، فإنّه يصحّ أن يقع أحدهما من جهة القادر، لأنّه يفعله باختياره، لا على جهة الإيجاب. وليس كذلك الأمر فيما يقع بالطبع، لأنّه لا يُختار بل يُوجَب. فلمَ صار أحد الضدّين، بالوقوع، أولى من الآخر؟. (مغ١٢، ٣٢٠، ١٢)

- أمّا الطبع الذي قد بيّنه الله تعالى في كتابه - وهو العلامة التي يُعلم بها حال المطبوع على قلبه فيما يستحقّه من ذمّ ومدح وعقاب وثواب - فقد اختلف فيه. وربما مرّ في كلام أبي على رحمه الله أنّه عقوبة، وعند أبي هاشم رحمه الله لا يكون إلّا لطفًا. فأما أن يكون لطفًا للمكلَّف الذي يعرفه، أو له وللمطبوع على قلبه جميعًا، والذي يقطع به أنّه لطف لمن يطبع على قلبه، فيبيِّن له ذلك بعلامة؛ لأنّ عند معرفته بذلك قد تعبّد بذمّه والبراءة منه، فيكون عند ذلك أقرب إلى ترك مواقعة مثله. وإخبار الله تعالى بذلك في كتابه، لا يمنع أن يكون لطفًا لنا في هذا الباب. (مغ١٣، ١٠٣، ٤)

- أمّا الطبع نفسه فبعيد أن يكون لطفًا للمطبوع على قلبه وهو غير عارف به، وأمّا كونه عقوبة فبعيد لأنّه ليس بألم ولا يؤدّي إليه، ولا يقتضي الغمّ على الوجه الذي يقتضيه الذمّ، فلا يمكن أن يعدّ في

العقوبات ولا فيما يجري مجراها. (مغ١٣، ١٠٣، ١٢)

طرد

- إذا عُدمت القدرة استحال الفعل بها لخروجها عن التعلّق ولخروجها عن أن توجب الصفة للقادر، فبطل ما ظنّه الخصم. وليس يلزمنا إذا جعلنا العدم موجبًا لزوال التعلّق أن يكون كل موجود متعلّقًا أو كل ما لا يتعلّق لا يكون موجودًا، لأنّ كل ذلك عكس. والطرد في هذا الباب أنّ كل ما يتعلّق بغيره فلا بدّ من أن يكون موجودًا. فهو كما يجعل من شرط العلّة الموجبة الوجود ثم لا يجب في كل ما هو موجود أن يكون موجبًا وفي كل ما ليس بموجب أن لا يكون موجودًا. (مجم١، ١٣٤، ٢٥)

طريق التعمد

- يقول شيخنا "أبو علي"، رحمه الله، ويعتل بقريب من هذه الطريقة، وإنّما يُجوّز على الأنبياء ما يقع منهم بضرب من التأويل، ويجري مجرى الواقع عن سهو وغفلة، ويجعل ما يقع على طريق التعمّد داخلًا في باب ما ينفّر؛ لأنّ مَنْ أقدم على المحرّم، مع علمه بأنّه محرّم، فلا بدّ من نقص في حاله يقتضي التنفير عنه. (مغ١٥، ٣١٠، ١٧)

- أما شيخنا "أبو هاشم"، رحمه الله، فإنّه بيّن أن تعمّد المعصية، إذا لم يوجب كبرها، لم يمتنع كونُه صغيرًا؛ لأنّ ما يقع، على طريق التأويل، قد يكون كبيرًا كما يقع، على طريق التعمّد، ما قد يجوز أن يكون صغيرًا. فإذا لم يكن مستخفًّا، ولا منفرًا، فلا وجه يمنع منه، وإن صحّ أنّ الإقدام عليه، مع العلم به، ينفّر. فمذهبه كمذهب "أبي علي" في هذا الباب. وإن لم ينفر ذلك فلا مانع يمنع من وقوعه منهم. (مغ١٥، ٣١٠، ٢١)

طريق العلم

- رتّب شيوخنا الكلام في الأخبار. فقال "أبو علي"، رحمه الله: إنّ من حقّه ألّا يكون طريقًا للعلم إلّا بأن تكون آحاده تقوّي الظنّ ولا يزال الظنّ يقوى، ثم يحصل العلم؛ وبيّن ذلك بما نجده في الشاهد من الأخبار التي هي طريق العلم. (مغ١٥، ٣٣٠، ١٠)

طريق المعرفة

- إعلم، أنّ الصحيح فيمن لزمته المعرفة أن يقبح منه الجهل؛ وكما يستحقّ بفعلها الثواب، فكذا يستحقّ بفعل الجهل العقاب؛ وكما يتناولها التكليف في باب الإقدام، فكذا يتناوله التكليف في باب الامتناع منه. وإن كان المُكلَّف مأمورًا بها، فهو منهي عن الجهل. والأمر في هذا الباب أجمع، على ما ذكره السائل. لكنّه ظنّ أنّه إذا لم يمكنه أن يعرف الجهل جهلًا قبل وقوعه، لم يصحّ أن يلزمه تركه بفعل المعرفة. وليس الأمر كما قدَّر، لأنّه إذا عرف طريق المعرفة وهو النظر المخصوص الذي من بيانه أن يولّدها، صحّ منه إيجادها بإيجاده. وإيجادها على

هذا الوجه، هو ترك للجهل، لأنّ من حقّه أن يضادّها، وترك الشيء هو ضدّه على بعض الوجوه. فقد ثبت إذن أنّه يصحّ منه أن يترك الجهل بالمعرفة. فإن قيل: فيجب أن يصحّ منه ترك المعرفة بالجهل أيضًا، ليصحّ أن يُكلَّف المعرفة. قيل له: وذلك أيضًا صحيح منه، لأنّه يصحّ منه أن يبتدئ فعل الاعتقاد والذي هو جهل، فيكون بفعله تاركًا للاعتقاد الذي هو من جنس المعرفة. ولا يقال: إنّه ترك به المعرفة، لأنّ من حقّها أن تقع متولّدة. والمباشر لا يكون تركًا للمتولّد، من حيث يجب وجوده بوجوب سببه. ومن حق الترك والمتروك أن يصحّ من القادر، في كل واحد منهما، أن يبتدئه وأن يبتدئ ضدّه. لكنّا وإن لم نطلق هذا القول، فمن جهة المعنى لا نمتنع من أن نقول بأنّه قد ترك بها الجهل ما يضادّه من المعرفة. (مغ١٢، ٢٨٠، ١٢)

طريق وجوب الصلاة

- بيّن، رحمه الله (أبو علي)، أنّ طريق وجوب الصلاة، يفارق طريق النظر والمعرفة. لأنّ المكلّف، وإن جوّز أن يخترم، فهو غير آمن من أن يبقى، ولا يأمن أن يقع منه في آخر الوقت ترك الصلاة، فيلزمه أن يتحرّز من أن يكون تاركًا لها؛ ولا يمكنه هذا التحرّز إلّا بفعلها، فيلزمه أن يفعلها لهذا الوجه. فكذلك إذا لم يأمن الضرر في ترك النظر، لزمه فعله. فالحال في طريق وجوبهما تتقارب، وإن كانت الصلاة لا تُعلَم واجبة إلّا بعد تقدّم معرفة الله، تعالى، ومعرفة الرسول. فيلزم التحرّز مما تخافه بالإقدام على فعله، وتجب المعرفة بوجوبه من حيث وجب وجودها بوجوده، على ما قدّمنا القول فيه. (مغ١٢، ٣٢٧، ١٩)

طريقة الشرائع

- إنّ طريقة الشرائع مبنيّة على اختلاف أحوال المُكلَّفين، واختلاف الأوقات والأماكن، وشروط الأفعال. وقد يكون ما هو واجب على زيد قبيحًا من عمرو وما يكون مباحًا من أحدهما محظورًا من الآخر، وما يكون واجبًا يجب على شرط، (ويقبح على شرط) فكيف يدلّ الدليل العقلي على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات؛ بل تدعو إلى القبيح، وإذا وقعت على طهارة دعت إلى فعل الواجب ونهيه عن الفحشاء والمنكر؛ فإنّ ذلك حالها في وقت، دون وقت، وشخص، دون شخص، كما نقوله في الحائض والطاهر؟. (مغ١٥، ٢٧، ٦)

طلب الرزق والتكسب

- في أنّه يحسن من العبد طلب الرزق والتكسّب، وبطلان قول من يحرّم المكاسب. إعلم أنّه قد ثبت بالعقل أنّ التحرُّز من المضارّ بالوجه الذي يُعلم أو يظنّ أنه مُحْرَز به منها واجب. وعلى هذا الوجه يبنى أصل التكليف ثم فروعه. فإذا ثبت ذلك فيجب إذا علم الإنسان أو ظنّ أنّه إن لم يطلب الرزق ولم يتعرّض له

ببعض الوجوه أنّه يلحقه أو يلحق من يعمّه نزول المضرّة به الضررُ أن يلزمه طلب ذلك بما يغلب في ظنّه أنّه يصل به إلى المراد. وربما يتجاوز الحدّ في ذلك فيصير الإنسان مُلْجأً إلى طلب الرزق، كما يكون مضطرًّا في بعض الأحوال إلى أكل الميتة ومدفوعًا إليه. فإذا ثبت ذلك لم يمكن القول بأنّ ذلك محرَّم، مع علمنا بكونه واجبًا أو داخلًا في باب الإلجاء. وقد ثبت أيضًا من جهة العقل أنّ التماس المنافع التي لا ضرر على المرء فيها عاجلًا ولا آجلًا حسن، وإن كان إنّما يلتمسه بالأمر الشاقّ إذا كان النفع الملتمس يُوفي عليه. ولذلك يحسن من الإنسان أن يتنفّس في الهواء، ويشرب الماء البارد، إلى غير ذلك. (مغ١١، ٤٣، ٩)

طلب الشيء بشرط

- إنّ طلب الشيء بشرط لا يمتنع، كما لا يمتنع طلبه بغير شرط. فإذا صحَّ ذلك وجب أن يشرط الطالب للرزق منه تعالى ما إذا شَرَط فيه خرج ما التمسه لو فُعل من أن يكون قبيحًا، وهو أن يشرط إمّا مُظهِرًا أو مُضمَرًا ألّا يكون ما يطلبه مفسدة في التكليف، ومتى شرط ذلك فقد التمس المنافع على وجه يعلم أنّها لو وقعت عليه كانت حسنة، فيجب أن يحسن منه التماسُها على هذا الوجه. وإنّما وجب ذلك لأن ما خرج من المنافع التي يفعلها تعالى بالعبد في دار الدنيا من أن يكون مفسدة وجب حُسْنه، لأنّه لا وجه من وجوه القبح يحصل فيه والحال هذه؛ لأنّه قد ثبت أنه تعالى لا يفعل الثواب في دار التكليف، فيقال في بعض المنافع: إنّه يفعله على الوجه الذي يحصل الثواب عليه والمفعول به غير مستحقّ، فيكون قبيحًا، وإن لم يكن مفسدة، ولا طالب الرزق يطلب ما يطلبه على هذا الوجه، فليس لأحد أن يعترض بذلك على كلامنا؛ لأنّا قد قيّدْنا الكلام بما يزيل لزوم ذلك عنه. (مغ١١، ٤٩، ١١)

طلق

- قد يوصف (الحسن) بأنّه حلال إذا كان التعريف بالقول، لأنّه لا يكاد يوصف بالمباح العقليّ ذلك، وإنّما يوصف به الشرعيّ، وإذا وصف بأنّه طلق فالمراد ما قلناه، لأنّه يفيد أنّه قد أطلق لفاعله أن يفعله ولا يفعله، ولم يتعلّق به حظر، وكذلك مطلق. وقد يوصف بأنّه جائز فعله، من حيث لا تتعلّق به تبعة؛ فأمّا إذا كان الحسن يختصّ بصفة زائدة، يستحقّ لكونه عليها المدح فقط، فلا بدّ من أن يوصف بأنّه مرغب فيه، وكان يجب في الأصل أن يستعمل ذلك في الشرعيّات، لأنّ فيها يظهر الترغيب من المرغب فيها، لكنّا استعملناه في العقليّات، وأنزلنا الأدلّة العقليّة منزلة السمعيّات، في هذه القضية. (مغ١٧، ٩٧، ١٨)

ظ

ظالم

- إنّ فاعل الظلم في الشاهد سُمّي ظالمًا، فواجب بعد حصول المواضعة، لأنّ أهل اللغة أجروا ذلك عليه، فما دامت اللغة ثابتة فهذا الإسم واجب لفاعل الظلم. (مغ٨، ٢٢٧، ١٦)

ظاهر

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣)، كيف يصحّ هذا الوصف لله تعالى مع تضادّه؟ وجوابنا أنّ المراد هو الأوّل لأنّه لا موجود إلّا موجود بعده، وهو الآخر لأنّه لا موجود إلّا ويفنيه فيبقى بعده وكلاهما في وصف الله تعالى صحيح. ومعنى قوله والظاهر أنه المقتدر القاهر من ظهور القوم على الفعل كقوله ﴿فَأَيَّدْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا۟ ظَٰهِرِينَ﴾ (الصف: ١٤)، ومعنى الباطن أنّه عالم بالسرائر وكل ذلك صحيح في أوصاف الله عزّ وجلّ، ويدلّ قوله ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾ على بطلان قول من يثبت لله تعالى علمًا وقدرة وحياة وقِدَمًا لأنّه لو ثبت ذلك لم يصحّ كونه أوّلًا، ويدلّ على أنّه تعالى يفني الخلق ليصحّ أن يكون آخرًا إذ الأدلّة قد دلّت على أن الجنة لا يفنى ثوابها. (تن، ٤١٥، ٥)

ظلم

- إعلم، أنّ الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، ولا الظنّ للوجهين المتقدّمين. ولا يكون في الحكم كأنّه من جهة المضرور به، ولا يكون في الحكم كأنّه من جهة غير فاعل الضرر. ولا بدّ من اعتبار هذه الشرائط: من أن لا يكون فيه نفع ولا دفع ضرر، لا معلومًا ولا مظنونًا ولا استحقاقًا، لأنّ أحدنا لو كَلَّف الأجير العمل بالأجرة لا يكون ظالمًا لما كان في مقابلته من النفع ما يوازيه، وكذلك فإنّ من شَرَطَن إذن الصبي دفعًا للضرر عنه لا يكون ظلمًا يتضمّنه دفع الضرر عنه، وكذلك فإنّ ذمّ المسيء والمرتكب للقبيح لا يكون ظلمًا لأنّه مستحقّ. (شرح، ٣٤٥، ١٠)
- قد يذكر له (الظلم) حدود ولا يصحّ شيء منها. من جملتها، قولهم: إنّ الظلم هو ما ليس لفاعله أن يفعله، وهذا لا يصحّ، لأنّ العلم بالحدّ ينبغي أن يكون علمًا بالمحدود، لا أن يكون تابعًا له، وفي هذا الموضع ما لم يُعلم ظلمًا، لا يعلم أنّه ليس لفاعله فعله. وبهذه الطريقة عبنا على أبي علي تحديده الواجب بما به ترك قبيح، فقلنا: إنّا ما لم نعلم وجوبه لا يمكننا أن نعلم قبح تركه، فكيف حدّدت الواجب به، وفيما ذكرت ترتّب العلم بالحدّ على العلم بالمحدود، وذلك مما لا يصحّ. (شرح، ٣٤٧، ١١)
- وبعد، فإنّ حقيقة الظلم: كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، ولا

الظنّ لأحد الوجهين المتقدّمين، ولا يكون في الحكم كأنّه من جهة المضرور، ولا يكون كأنّه من جهة غير فاعل الضرر، وهذا إنّما يحلّ المظلوم دون غيره، فيجب أن يكون هو الظالم. (شرح، ٣٥١، ١)

- إنّ الظلم يُرجَع به إلى ضرر مخصوص. (مجم٢، ٤١٢، ١٥)

- الذي يذهب إليه الشيخ أبو عبدالله أنّ ما كان مِنْ فعله ضررًا لا نفع فيه، ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، فإنّه يقبح، لأنّه ظلم؛ لأنّ الظلمَ إنّما قَبُح لاختصاصه بهذه الصفة؛ لا لأنّه قصد به وجهًا مخصوصًا. (مغ٦/١، ١٢، ١)

- إنّا قد بيّنا أنّ الظلم إنّما يقبح من حيث كان ظلمًا، وليس لكونه ظلمًا اختصاص بكونه كسبًا؛ بل بأن يختصّ بكونه خلقًا أولى. (مغ٨، ١٩٧، ٣)

- إنّ المجبرة اعتقدت في الظلم أنّه قبيح، وكذلك علمت حسن العدل، وإنّما جهلت علّة قبحه وطريق معرفة قبحه فأدّاها ذلك إلى القول بأنّ بمجرّد العقل لا يعلم ذلك، وبأنّ كونه ظلمًا لا يوجب قبحه. وإنما يقبح بنهي أو غيره. (مغ١٣، ٢٨٢، ١٠)

- حقيقة الظلم هو كل ضرر لا نفع فيه يوفي عليه، ولا دفع مضرّة زائدة عليه، ولا مستحقّ، ولا يظنّ فيه بعض هذه الوجوه. فمتى كان هذا حاله فهو الظلم بعينه؛ ولا فرق بين أن يكون ألمًا أو غمًّا أو مؤدّيًا إليهما إذا كان حاله ما وصفنا؛ لأنّ كونه ضررًا يجمع كل ذلك وإن كان كونه ألمًا لا يجمع جميعه. ولا يجوز أن يحدّ الظلم بأنّه الضرر القبيح، لأنّه قد يقبح من حيث كان عبثًا على ما نبيّنه، ويكون مع ذلك غير ظلم. (مغ١٣، ٢٩٨، ٨)

- إنّ الظلم يقبح لأنّه ظلم لا لغير ذلك من أوصافه. يُبيِّن ذلك أنّ عند العلم بأنّه ظلم يُعلَم قبيحًا لا محالة؛ ومتى فُقِد هذا العلم لم يُعلَم قبيحًا إلّا بأن يحصل فيه وجه آخر من وجوه القبح يعلم عليه. فإذا صحّ ذلك وجب أن يكون كونه ظلمًا هو وجه قبحه من حيث وقف العلم بقبحه على العلم به. (مغ١٣، ٣٠٨، ٢)

ظن

- أمّا التوهّم: فالمرجع به إلى ظنّ مخصوص. والظنّ، فهو المعنى الذي إذا وجد في أحدنا أوجب كونه ظانًّا، والواحد منّا يفصل بين كونه ظانًّا وبين غيره من الصفات، نحو كونه مريدًا أو كارهًا أو ما يجري مجراهما. وقد اختلف الشيخان في ذلك؛ فعند شيخنا أبي علي أنّه جنس برأسه سوى الاعتقاد وهو الصحيح، وعند الشيخ أبي هاشم المرجع به إلى اعتقاد مخصوص. والذي يدلّ على فساد مذهبه، أنّه لو كان من قبيل الاعتقاد لكان لا يحسن من الله تعالى أن يتعبدنا بشيء من الظنون، ومعلوم أنّه قد تعبدنا بكثير من الظنون نحو الاجتهادات في جهة القبلة وغير ذلك. وإنّما قلنا هذا هكذا، لأنّه ما من اعتقاد يفعله الواحد منّا إلّا ويجوز أن يكون معتقده على ما هو به ويجوز خلافه، والتكليف بما هذا حاله قبيح. (شرح،

٣٩٥، ٧)

- إنّ العلم بصحّة حدوث الشيء، والاعتقاد لصحّة حدوثه، والظنّ لذلك يجري مجرى واحدًا في صحّة الإرادة، وكذلك العلم باستحالة حدوثه. والاعتقاد لذلك يتساوى في استحالة إرادته. فإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يقوم العلم مقام غلبة الظنّ فيما قدّمناه من صحّة إرادة ما نعلم أنّ القادر يصحّ أن يفعله. وإنّما اعتمدنا على غلبة الظنّ لأنّه لا سبيل لنا إلى العلم بالأمور المستقبلة التي تقع من العباد؛ لأنّا نجوّز في كل واحد منهم أن يُخترم دون الفعل، وأن يعصى أمرنا ومرادنا، كما نجوّز فيه أن يطيع، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن نبيّن ذلك بالعلم، وإن كان شيوخنا رحمهم الله قد بيّنوا ذلك بأنّه قد ثبت أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان يريد من أبي لهب وغيره الإيمان، وإن علم أنّه لا يؤمن بخبر الله تعالى، ويصحّ منّا إرادة الإيمان من جماعة الكفّار، وإن علمنا أنّهم لا يجتمعون على الهدى. (مغ١١، ١٦١، ٧)

- إعلم، أنّ الوجه الذي له يجب (النظر) ربما قام الظنّ فيه مقام العلم، وربما كان بخلافه. وكذلك الوجه الذي له يَقْبح القُبح. يبيِّن ذلك أنّه لا فرق بين أن يعلم العاقل أنّه يتحرّز ببعض الأفعال من مضارّ معلومة، وبين أن يظنّها ويظنّ أنّه يتحرّز منها لهذا الفعل في أنّ في الوجهين جميعًا يلزمه التحرّز بذلك الفعل، فقام الظنُّ فيه مقام العلم. وأكثر ما يتحرّز العاقل منه، يجري على طريقة الظنّ. (مغ١٢، ٢٨٢، ٦)

- أمّا الظنّ فإنه يَقْبُح إذا تعرّى عن أمارة صحيحة، ويَقْبُح إذا كانت الحال حالًا يستغني فيها عن الظنّ، بأن يكون الإنسان عالمًا أو يتمكّن من المعرفة، فأمّا قبحه لأنّه عبث أو ظلم أو مفسدة، فممّا قد تقدّم القول فيه. (مغ١٤، ١٥٨، ١٦)

- إنّ الظنّ يستحيل أن يصير علمًا، أو يكون سببًا للعلم؛ لأنّه إن كان مخالفًا للعلم فجنسه لا ينقلب، وليس بمولّد للعلم، وإن كان مِثْلًا له، بأن يكون اعتقادًا. فمحال أن ينقلب، فيصير علمًا؛ لأن ما هو علم منه يحصل كذلك في حال حدوثه. (مغ١٥، ٣٩٦، ٥)

ظن مبتدأ

- إنّ الظنّ المبتدأ لا حكم له، وإنّه ينبئ عن نقص الظانّ، وإنّما يتعلّق به الحكم إذا وقع عن أمارة صحيحة في عقول العقلاء. وأنت إذا تدبرت أحوال ما يلزم في أمور الدنيا وجدتها جارية على هذا الحدّ، لأنّ المريد لسلوك الطريق المدفوع إليه لدفع الضرر عن نفسه وعياله، لا يظنّ الخوف من طريق إلّا عند أمارة من خبر أو غيره. فإذا لم يحصل ذلك، لم يظنّ المخافة، ولا يعلم وجوب المسألة والفحص عنه. (مغ١٢، ٣٨٦، ٦)

ع

عابث

- إن العالِم بما يفعله متى لم يفعله لغرض يقتضي حسنه فيجب كونه عابثًا، والعبث قبيح كما أنّ الظلم قبيح. وقد دللنا على أنّه تعالى لا يفعل القبيح فيجب خروج أفعاله من كونها عبثًا، وفي ذلك إيجاب كونها حَسَنة على ما نقوله. يبيّن ذلك أنّ العالِم بما يفعله لا بدّ من أن يستحقّ الذمّ على فعله متى وقع على وجه يقبح؛ أو لا يستحقّ الذمّ بذلك فيجب كونه حَسَنًا؛ لوقوعه على وجه لا يقتضي ذمّ فاعله إن كان عالمًا. وذلك يوجب كون أفعاله تعالى حَسَنة. (مغ١١، ٦٤، ٧)

عابد

- أمّا العابد، فإنّما يوصف بذلك، لأنّه فعل العبادة؛ وإنّما يكون الفعل عبادة، متى خضع بها وبذلك للمعبود. وذلك لا يتأتّى إلّا بأن يحل العابد أو بعضه، أو يكون في حكم الحال فيه. وذلك لا يتأتى في القديم، سبحانه، فلا يوصف، ما يفعله من هذا الجنس، بأنّه عبادة، ولا هو بأنّه عابد. (مغ٨، ٢٤١، ٤)

عاجز

- إذا تقرّرت هذه الجملة (قبح تكليف ما لا يطاق) عدنا إلى الفروق التي يروم القوم بها الفصل بين الكافر وبين العاجز ويرومون بها إثبات حسن تكليف هذا الكافر وإن كان غير مطيق. فأورد في الكتاب أوّلًا أنّهم يقولون في الفصل بينها إنّ العاجز إنّما أُتِيَ في أن لم يقدر على ذلك الفعل من قِبَل غيره لا من قِبَل نفسه فقبح تكليفه. والكافر إنّما أُتِيَ في أن لم يقدر من قِبَل نفسه حيث اشتغل بالكفر فخرج عن كونه قادرًا على الإيمان. وقال في الجواب إنّهما إذا استويا في عدم القدرة فالفرق من وراء ذلك لا يؤثّر. وبيّن أنّ قولهم في هذا الفرق اعتراف منهم بأنّ حال الكافر كحال العاجز في أنّهما غير مطيقين للفعل. ومثل هذا الفرق لا يكون فرقًا على الحقيقة بل هو التزام لما أُلزموا من تكليف ما لا يطاق الذي ثبت قبحه عقلًا وشرعًا. (مجم٢، ٥٧، ١٣)
- من جملة ما يفرّقون به بين الكافر والعاجز قولهم (بعض القوم) إنّ الكافر متوهَّم منه الإيمان وليس كذلك العاجز. وهذا في الفساد كالأوّل، وذلك لأنّه يقال لهم: أيُتوهّم منه الإيمان وحالته هذه أو بأن تتغيّر حاله؟ فإن قالوا: يتوهّم منه وحالته هذه، فقد توهّموا المستحيل الممتنع لأنّ مع عدم القدرة لو جاز أن يتوهّم منه الإيمان لجاز أن يتوهّم من العاجز. وإن قالوا: بأن تتغيّر حاله، قلنا: فقد زال الفرق بينه وبين العاجز لأنّ العاجز أيضًا لو تغيّرت حاله لصحّ منه الإيمان. وبعد فإنّ التوهّم ظنّ ولهذا لا يجوز أن يقال:

إنّا نتوهّم أن النبيّ صلّى الله عليه يدخل الجنّة، لمّا كان ذلك مقطوعًا به. وكذلك فلا نتوهّم أن فرعون يدخل النار لمّا كان مقطوعًا به. فإذا ثبت أن التوهّم ظنّ فكيف يجوز أن يقال: إنّا نتوهّم الإيمان من الكافر، مع القطع على أنّه لا يقع منه الإيمان وحاله على ما هو عليه؟ وأيضًا فإذا كان التوهّم ظنًّا فمعلوم أنّه لا يقع منه الإيمان بهذا الظنّ ولو توهّم متوهّم في العاجز أنّه يصحّ منه الإيمان لم يصر كذلك بتوهّمه، فصار إنّما يصحّ وقوع الإيمان منه لقدرة قد عدمها لا لتوهّم الذي يتوهّم ذلك. وقد عدم الكافر هذه القدرة. فبطل ما راموه من الفرق. (مجم٢، ٦٠، ٥)

- مما يذكرونه (بعض القوم) من الفرق بين الكافر والعاجز قولهم إن هذا الكافر مُطلَق مُخلًّى والعاجز ممنوع، فلهذا افترقا في جواز تكليف أحدهما وحسنه دون الآخر. وهذا أبعد مما تقدّم، لأنّ وصف الغير بأنّه مطلق مخلّى يفيد قدرته على الفعل وزوال الموانع عنه. فصار لا يكفي في وصفه بذلك مجرّد وجود القدرة دون أن ينضمّ إليه ما ذكرناه، ولهذا لا يُوصف المُقَيَّد بأنّه مخلّى مع أنّ القدرة فيه ثابتة عندنا على وجه لو زال القيد لصحّ منه المشي. فكيف ساغ للقوم أن يصفوا الكافر الذي لا قدرة فيه أصلًا بوصف يُنبِئ عن ثبات القدرة وعن أمر زائد عليها؟ ولئن جاز وصف مَن هذا حالُه بالإطلاق والتخلية فيجب أن يجوز وصف العاجز بمثله. وكما لا يصحّ هذا الوصف الذي وُصِفَ الكافر به فكذلك لا يصحّ وصف العاجز بأنّه ممنوع لأنّ الممنوع أيضًا هو القادر الذي لولا المنع لكان يصحّ منه الفعل وحالته تلك. والذي يبيّن ذلك أنّ الميت لا يوصف بالمنع ولا الزَمِنُ أيضًا، وإنّما يقال ذلك في المقيّد أو فيمَن منعه مَن هو أقدر منه. فكيف صحّ العاجز مع عدم القدرة عنه أن يكون ممنوعًا؟ ويبيّن ذلك أنّ المنع هو الذي لوجوده يمتنع الفعل الممنوع منه، وهذا يرجع فيه إلى ضدّ لذلك الفعل دون أن يكون مغيّرًا لِحال القادر. (مجم٢، ٦١، ١٠)

- ثمّ بيّن رحمه الله (عبد الجبّار) ما يجري في كلامهم أنّا نعرف العاجز عاجزًا ضرورة لا على ما تقولون إنّا نحتاج إلى اعتبار حال القادر أوّلًا. وربّما ادّعوا أنّا نعلم القادر قادرًا ضرورة. وليس يصحّ عندنا أن نعلم القادر قادرًا باضطرار فضلًا عن كونه عاجزًا الذي يترتّب عليه وفضلًا عن أن نعلم ضرورة أنّه إذا لم يكن قادرًا فيجب أن يكون عاجزًا، بل طريق ذلك أجمع هو الاستدلال. ألا ترى أن القادر إذا كان معناه مَن يختصّ بصفة لأجلها يصحُّ الفعل منه عند ارتفاع الموانع فكيف تُدّعى الضرورة في ذلك؟ وإذا رجعنا في العاجز إلى مَن يختصّ بصفة معها يتعذّر الفعل عليه فدعوى الضرورة فيه أيضًا لا يمكن. وإذا رجعنا به إلى زوال كونه قادرًا فالنفي يتفرّع عن الإثبات. (مجم٢، ٦٤، ٢٠)

عادات

- إعلم أنّ العادات لا معتبر بها عند ابتداء خلق مَنْ العادة عادة له وفيه. ولا يعتبر أيضًا ذلك في حال زوال التكليف؛ لأنّ في هذين الطريقين المقصدَ، بما يفعل، نقضُ العادة. فيصير نقض العادة فيهما كالعادة. ولا يجوز اعتبار العادة ونقضِها في حال لا فرق فيها بين الأمرين؛ وإنّما يعتبر ذلك في حال يتميّز فيها أحدهما من الآخر. (مغ١٥، ١٨٢، ٩)

عادة

- أمّا إن كانوا يدخلون في هذه الجملة ما يحدث من السكر عند الشرب، فذلك مما طريقهُ طريق العادة. والله جلّ وعزّ يفعله من دون أن يكون هناك أمر موجبٌ، لأنّ الشرب لو أوجب السُكر لأوجبه وإن شرب الماء، وكان يجب أن يكون القدح الأخير هو الموجب للسكر والجُرْعَة الأخيرة موجبةٌ لذلك، وهذا يوجب أنّه لو انفرد لا سكرَ وكل هذا باطل. فثبت أنّ ذلك خارج عن باب الأسباب والطباع وأنّ طريقهُ طريق العادة، هذا كلّه إذا كانوا يشيرون بالطبع إلى ما يُوجب إيجاب الأسباب. فإن كان تأثيره تأثير العلل الموجبة فالأمر في بطلانه واضح لأنّا نسلك في ذلك أحد طريقين. إمّا أن نخرجه عن كونه معقولًا لأنّ الضرورة لا تؤدّي إليه ولا حكم له يُستدلّ به عليه، فيجب أن لا يصُحّ إثباته واعتقاده. وإمّا أن نتكلّم على تسليم ذلك فنقول: إذا لم يصُحّ كونه معدومًا لانقطاع التأثير والإيجاب عند العدم فلا بدّ من كونه موجودًا. ثم ينقسم ذلك إلى الحدوث والقدم. فلو كان قديمًا وهو موجب لأوجب وجود هذه الحوادث فيما لم يزل وهذا يعيدها إلى القدم. ولو كان محدثًا لكان إمّا أن يستغني عن شيء سواه فيوجب غِنَى هذه الأجسام عن الطبع، أو يحتاج إلى أمر سواه وذلك الأمر إن صحّ أن يكون بالفاعل فهلّا حدثت هذه الأجسام بالفاعل وإن كان لطبع آخر أوجب وجوده لطبع آخر؟ ثم يُؤَدّي إلى ما لا غاية له. (مجم١، ٩٢، ٢٥)

عارف

- أمّا الوصف له تعالى بأنّه عارف بمعنى عالِم فصحيح، لأنّ معنى الصفتين في اللغة واحد، ولذلك يطردان في الإستعمال على حدٍّ واحد. فيجب أن يستحقّ، جلّ وعزّ، هذه الصفة فيما لم يزل وفيًّا لا يزال على الوجه الذي يوصف بأنّه عالِم. (مغ٥، ٢٢١، ١٥)

عاقدون

- أمّا صفة العاقدين فأن يكونوا من أهل الستر والدين ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح، وأن يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة، وبين من لا يصلح لها، وأن يكون عالمًا لحمل الدين حتى يصحّ أن يعرف ذلك. فمتى كانت هذه صفتهم، وكانوا من أهل الرأي والفضل، وبلغ عددهم ستّة، فعقد أحدهم برضا

الباقين جميعهم، فقد صحّت الإمامة إذا وقع القبول على ما قدّمناه. (مغ٢٠/١، ٢٥٢، ١٢)

عاقل

- إنّ العاقل يمكنه أن يعرف حُسن النظر، ويميّزه من غيره، ويعرف في الجملة أنّ ما يجب وجوده عند وجود النظر لا يكون إلّا حسنًا عند التأمّل، فيصحّ ما يبتدئه من الاعتقادات. فإذا ثبت ذلك، فارق حاله، في هذين الأمرين، حال من لا عقل له. لأن من هذه حاله، لا يصحّ منه أن يعرف الفعل على وجه يقتضيه التكليف. لأنّه إنّما يصحّ أن يعرف حُسن الفعل أو وجوبه إذا كان من كامل العقل؛ فأمّا، مع فقد علمه، فذلك ممتنع فيه. فلذلك فصلنا بين من لا عقل له، وبين العاقل في تكليف النظر والمعرفة. (مغ١٢، ٢٩٧، ١٤)
- أمّا العاقل إذا تمكّن من معرفة الشيء، فإنّه يلام على فعله وعلى جهله جميعًا، فيستحقّ اللوم من وجهين. ويفارق ذلك حال من لا يقدر، لأنّه لا يمكنه أن يعذر نفسه، فيكون فَقْدُ قدرته عذرًا واضحًا في أن لم يفعل. وليس، كذلك، حال فَقْدُ العلم، إذا أمكنه أن يحصّله فيعرف ما له وعليه في ذلك. (مغ١٢، ٣١٣، ٣)
- ليس كل ما يقدر عليه العاقل يجوز أن لا يفعله على كل حال، بل فيه ما لا يجوز أن لا يفعله إذا كان على صفة؛ فإن كان لو لم يكن عليها، لجاز أن لا يفعله. وهذا كالملجأ الذي مع ثبات الإلجاء لا بدّ من أن يكون فاعلًا، ومع زواله قد يجوز أن لا يفعل. فإذا صحّ ذلك، فالعاقل إذا تقرّر في عقله وجوب كل نظر يخاف من تركه ويؤمّل زوال الضرر بفعله، ثم ورد عليه دعاء الداعي فخوّفه من ترك نظر بعينه ونبّهه على وجوه الخوف وعرّفه الأمارات القائمة في عقله في هذا الوجه، فلا بدّ حينئذٍ من أن يفعل العلم بوجوب هذا النظر، وإن كان على بعض الوجوه قد يجوز أن لا يفعله بأن تتغيّر حالته هذه. فإذا صحّت هذه الجملة، لم يلزم في العاقل أن يزول التكليف عنه، والحال هذه، بل لا بدّ من أن يحصل فيه هذا العلم فتتكامل بحصوله شرائط التكليف ويلزمه النظر عند ذلك لعلمه بوجوبه. (مغ١٢، ٣٧٧، ١٣)
- إنّ العاقل يتمكّن من معرفة القبيح الذي يقبح عقلًا، ومن معرفة ما يجب من جهة العقل. وإنّما يجب هذا ويقبح ذلك، لصفة تخصّهما؛ فقد يصحّ منه أن يقوم بالواجب منهما، ويتجنّب القبيح على الوجه الذي يلزم ويجب من دون المعرفة. وبيّنا مفارقة ذلك للشرعيّات. (مغ١٢، ٥١٦، ١٢)

عالَم

- إنّ العالَم إنّما نعني به هذه الأجسام التي نعلمها بالمشاهدة وعلى سبيل الضرورة، ونعلم من حالها أنّها لا يصحّ أن تكون مُحدَثة قديمة معًا، ولا أن تخرج من أن تكون بهاتين الصفتين، فلا بدَّ من أن تكون إمّا مُحْدَثة وإمّا قديمة، فلا يُعلم ذلك إلّا

بالنظر والتفكُّر. (مخت، ١٧٤، ٤)

عالِم

- علمت وتيقّنت أنّ الفعل لا يقع إلّا من الحيّ القادر، وإن كان متّسقًا محكمًا ففاعله لا بدّ عالِم. (تث٢، ٦٣٨، ١٧)
- ثم يُنظر في صحة الفعل منه (الله) على وجه الأحكام والاتساق، فيحصل له العلم بكونه عالمًا، ثم ينظر في كونه قادرًا أو عالمًا، فيحصل له العلم بكونه حيًّا. (شرح، ٦٥، ١١)
- الكلام في أنّ الله تعالى عالِم. وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنّه قد صحّ منه الفعل المُحكَم، وصحّة الفعل المُحْكَم دلالة كونه عالمًا. فإن قيل: وما المُحكَم من الأفعال؟ قلنا: كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين، وفي الأكثر إنّما يظهر ذلك في التأليف، بأن يقع بعض الأفعال إثر بعض. وهذه الدلالة مبنيّة على أصلين: أحدهما، أنّه تعالى قد صحّ منه الفعل المُحْكَم. والثاني، أنّ صحّة الفعل المُحْكَم دلالة كونه عالِمًا. (شرح، ١٥٦، ١٠)
- إنّ القادر له تعلّق بالمقدور، والعالِم له تعلّق بالمعلوم، والعدم يحيل التعلّق. (شرح، ١٧٧، ١٦)
- الفرق بين العالِم الذي يعمل بعلمه وبين العالِم الذي لا يعمل بعلمه، وتحصيل ذلك أنّهما من حيث هما عالمان قد سكنت نفسهما إلى ما اعتقداه لا يختلفان، ومن حيث أتى كل واحد منهما بالعلم على الحدّ الذي وجب عليه لا يفترقان أيضًا. وإنّما تختلف حالهما في وجوه ثلاثة. أحدها ما يثبت للعالِم العامل من ثواب على هذا العمل وذلك مفقود في صاحبه. والثاني أن عمله بعلمه يصير سببًا لانشراح صدره ولزيادة خواطر ترد عليه تفتح له من العلم أبوابًا، ويجري ذلك مجرى الألطاف الزايدة التي إنّما يفعلها الله تعالى بالمهتدين على ما قال ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (محمد: ١٧) ويصير ذلك كالمستحقّ بهذا العمل، فلهذا لا يثبت للعالِم الذي لا يعمل كما لا تثبت زيادات الهدى بغير المهتدى. والوجه الثالث ما يحصل من بركات علم العامل على من يأخذ عنه ويتعلّم منه، فإنّ أثره أشدّ ظهورًا وبركاته أظهر وفورًا من البركات التي تثبت للعالِم الذي جرّد العلم عن العمل، لأنّ المتعلّم إذا رأى العالِم يعمل بعلمه كان ذلك داعيًا له إلى الخير، ومتى رآه راغبًا عن العمل صرفه ذلك عن العمل. (مجم١، ٥، ٢١)
- إعلم أنّ إثباته تعالى عالمًا هو إثبات له على صفة لأجلها يصحُّ منه الفعل المُحكم. وهذا معقول في الشاهد على أحد طريقين. إمّا على وجه الجملة أو على وجه التفصيل على ما تقدّم قبل هذا الباب. وكذلك فحدُّ هذه الصفة هو بحكمها لأنّه لا شيء أوضح من ذلك. والدلالة على إثبات هذه الصفة لا بدّ فيها من وقوعها على وجه مخصوص وهو ما نعتبره من الفعل المحكم وما يجري

مجراه. (مجم١، ١١٣، ٢)

- هو (الله) عالِم، لأنّ في الشاهد العلم المُحْكَم لا يصحّ إلّا من عالِم، كالكتابة والبناء والصياغة، وما خلقه الله تعالى أبلغ في الأحكام من قِبَل ذلك، نحو خلقه الإنسان على عجائب ما فيه من الصنعة والأعضاء والآلات ومجاري الطعام والشراب وغير ذلك، فيجب أن يحكم بأنّه عالِم. (مخت، ١٨٠، ١٠)

- إن قيل: أليس إذا لم يكن لنا علم لم يصحّ أن نكون عالمين، كما إذا لم يكن لنا فعل لم نكن فاعلين؟ قيل: نعم: فإن قيل: فقولوا مثله في الله تعالى، قيل له: إنْ وجب هذا وجب أن يكون علمه في قلبه، وأن يكون ذا قلب وجوارح كأحدنا، وهذا محال. فأمّا الفاعل فهو الذي فعل، هذا حدُّه وحقيقته، والحقائق لا تختلف. وحدُّ العالِم: من تصحّ منه الأفعال المُحْكَمة، ثم ننظر، ففيهم من يعلم بعلم، والقديم تعالى يعلم لذاته، كما أنّ حدّ الموجود: أن يكون ثابت الذات، ثم ننظر، ففيهم من يوجد بفاعل، وفيهم من يكون موجودًا لذاته قديمًا. ويقال لهم: الواحد منّا يعلم مع جواز أن يجهل، ويعلم قدرًا دون قدر، ويعلم بعلم مُحدَث، فقولوا في الله تعالى مثله، وإلّا بطل قياسكم. (مخت، ١٨٣، ١١)

- يوصف سبحانه بأنّه عالِم. والمراد به عند شيخنا أبي هاشم أنّه مختصٌ بحال لاختصاصه بها تتأتّى الأفعال المُحكَمة منه. ولذلك قلنا إنّ العالم منّا إنّما يوصف بأنّه عالم لصحّة الفعل المُحكَم منه إذا كان قادرًا عليه، لأنّه قد يكون عالمًا ولا يكون قادرًا على ما علمه. وقد يعلم ما يستحيل أن يقدر عليه من فعل غيره ومن الماضي من أفعاله ونحو العلوم بالله تعالى ورسوله إلى ما شاكل ذلك. فلذلك قيّدناه بأن قلنا إنّ العالِم من لا يتعذّر عليه الفعل المُحْكَم إذا كان قادرًا عليه؛ لأنّ جميع ما ذكرناه من المعلومات معلوم من حاله أنّه لو كان العالم بها قادرًا عليها لصحّ وجودها من جهته مُحكمَةً؛ فكأنّا أردنا بذلك أنّ العالِم هو الذي يصحّ منه فعل ما علمه إذا كان فعلُه يصحّ منه، لأنّ صحّة إيجاده محكمًا، لا يتبع صحة إيجاده؛ فما لا يصح إيجاده منه يستحيل أن يقال يصح إيجاده منه محكمًا. وإنما ذكرنا الأفعال المُحكَمة وصحّتها منه في تحديد وصفنا للعالِم بأنّه عالم لنبّه بذلك على ما يختصّ به من الحال من حيث كان صحّة الفعل المحكَم في حكم الموجَب عنه كما قلنا في تحديد وصفنا للقادر بأنّه قادر. (مغ٥، ٢١٩، ٣)

- إنّ الساهي وإن جاز أن يفعل من غير قصد، فالعالِم، لا يجوز أن يفعل ذلك إلّا وهو قاصد، فصار تصرّفه يحتاج إلى كونه قاصدًا متى كان بهذه الصفة. (مغ٨، ١٤، ١٢)

- إنّه (الفاعل) وهو ساهٍ لا يميِّز بين الفعل الذي يقع منه، وبين غيره، فلا يصحّ وهذه حاله أن يكون قاصدًا، ويصحّ إذا كان عالمًا أن يقصد إليه ويفعله بحسب دواعيه. (مغ٨، ١٥، ٢)

- إنّ العالِم لا يجب، لكونه عالمًا بالشيء، أن يصحّ منه إيجاده، أو إيجاده على وجه. (مغ٨، ١٠٩، ٩)
- فيما ذكره شيخانا أبو علي وأبو هاشم، رحمهما الله، من أنّ العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به، إذا دفع على وجه، وإن اختلفا في العبارة عن ذلك، أن يكون هذا مقصدهما. لأنّهما قد بيّنا، في غير موضع، أنّ الحدّ يجب أن يتناول ما به يُبيّن المحدود من غيره. لكنهما لما علما أنّ المقصد بالحدّ الكشف عن الغرض، لم يمتنع عندهما في كثير من الحدود أن يكون الأَوْلى فيه ذكرُ مقدِّمات له. كما أنّه لا يمتنع في كثير منها أن يُضم إليه غيرُه مما لو حُذِف لاستغنى عنه. ... ولذلك قالا: إنّ حدّ العالِم أن يصحّ الفعلُ المحكمُ منه، إذا كان قادرًا عليه مع السلامة. وقد علمنا أنّ كونه قادرًا، وما شاكله، لا يحتاج إليه فيما به يبيِّن العالِم من غيره. لكن الذي جعلوه حدًّا في العالِم، لما كان لا يمكن إلّا في القادر، ذكروه. (مغ١٢، ١٤، ٨)
- لا يمتنع أن يختصّ الواحد منّا، إذا كان عالمًا بصفتين: إحداهما تجب عن جنس الاعتقاد، والثانية تجب عنه لوقوعه على وجه. وتحصل للقديم، تعالى، هذه الصفة، دون الأولى إذا دلّت الدلالة عليه. (مغ١٢، ٢٩، ٢)
- الكلام موضوع للفائدة. ولا وجه لاختلاف العبارات مع اتّفاقها؛ لأنّ الفروق إذا عُقِلت صحّت التفرقة بين العبارات. فأمّا إذا كان لا فرق البتّة فلا وجه في ذلك، سيّما إذا لم يقترن بذلك ما يتّصل بدواعي التكليف. فإذا ثبت ذلك، وعلمنا أنّ بين أن تسكن نفس المُعتقِد إلى معتقَده، وبين ألا تسكن نفسه إليه، فرقًا، صحّ أن نَصف الأول بأنّه عالِم، والثاني بأنّه معتقِد وليس بعالِم. ثم وجدنا مَنْ لم تسكن نفسه إلى ما اعتقد يكون مُعتَقده على ما هو به، وعلى ما ليس هو به؛ والحكم في ذلك مختلف، كما أنّ الحقيقة مختلفة. فوصفنا الأول بأنّه مقلِّد أو مبخِّت، والثاني بأنّه جاهل، ووصفنا المعاني بحسب ذلك. (مغ١٥، ٣٢٧، ١٧)

عالِمٌ بحاله

- إنّ العالم بحاله لا يخلو من أمرين: إمّا أن يكون نافيًا أو حادثًا، حالًا بعد حال. فإن كان نافيًا، فيجب أن يكون سبب الجهل، متى وجد، أن يوجد الجهلُ وينتفي العلمُ، لأنّ النافي من الضدّ لا يمنع حدوث ما يحدث من ضدّه، بل يجب أن يحدث الجهل وينفي العلم. وإن كان العلم مما يحدث حالًا بعد حال، فيجب، متى وُجِد سبب ضدّه، أن يكون بالوجود أوْلى. لأنّ وجوده واجب عند وجود سببه، فهو أقوى في باب الوجود مما يختاره على جهة الابتداء. (مغ١٢، ١١٠، ٣)

عالِمٌ لا بعلم

- إن قال (أحدهم): فهل يجوز في الشاهد

عالِم لا بعلم؟ قيل له: لا، لأنّه لا يجوز إثبات عالِم إلّا ويجوز أن يجهل، فاحتاج إلى علم، كما لما جاز أن يعدم احتاج إلى فاعل، والله تعالى لمّا وجب كونه عالمًا واستحال الجهل عليه وجب استغناؤه عن علم يعلم به، كما يجب أن يستغني عن فاعل. (مخت، ١٨٣، ٢)

عالِمٌ لذاته

- قد ذكرنا أنّه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصحّ أن تُعلم عليها، ومن الوجوه التي يصحّ أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم تعالى عالمًا به. (شرح، ٣٠٢، ٦)
- إن قيل: أليس العالِم منّا يعلم شيئًا دون شيء، وفي وقت دون وقت، فما أنكرتم من هذا في الله تعالى؟ قيل له: "هو" عالِم لذاته لا بتعلُّم، ولا بأنه جعله غيره عالمًا، وهو عالم لم يزل ولا يزال بكل معلوم، كما أنّه لمّا كان موجودًا لذاته لا يحتاج إلى فاعل كان موجودًا فيما لم يزل ولا يزال، وفارق الواحد "منّا" في ذلك. (مخت، ١٨٠، ١٥)
- إن قال (أحدهم): أتقولون إنّه عزّ وجلّ عالِم بعلم وقادِر بقدرة، على ما يحكى عن الكلّابية وهشام بن الحكم في العلم المُحْدَث؟ قيل له: لا، بل نقول هو عالم، قادر، حي، سميع، بصير، قديم لذاته، لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته يصحّ لأجله أن يستحقّ لهذه الصفات، ولو كان لا يعلم إلّا بعلم لكان محتاجًا في كونه عالمًا إلى ذلك كالواحد منّا، ولو لم يوجد إلّا بموجد لكان محتاجًا إلى فاعل، كالواحد منّا، وقد ثبت أنّه غني من جميع الوجوه ولا تجوز عليه الحاجة، ولهذا نقول: لم يزل عالمًا ولا يزال كذلك، ويعلم كل معلوم، ولو كان يعلم بعلم لكان قدر علومه كالواحد منّا، ولو كان يجوز عليه العلم لجاز عليه الجهل كالواحد منّا، كما لو جاز عليه الحدوث لجاز عليه العدم كالواحد منّا. وكل ذلك باطل. (مخت، ١٨٢، ٤)
- إنّه (الله) عالم لذاته، ومن حق العالِم لذاته أن يعلم كل معلوم، وإنّما يعلم أحدنا شيئًا دون شيء لأنّه يعلم بعلم مُحدَث يحدث، فحسب ما يحدث فيه يعلم. (مخت، ٢٠٥، ١٢)

عالِمٌ لم يزل وفيما لا يزال

- أمّا الفاعل فتأثيره هو في إحداث معنى، وقد أبطلنا أن يحدث العلم من غيره تعالى لو صحّ كونه تعالى عالمًا بعلم مُحدَث. وعلى أنّ ذات القديم تعالى محال أن تكون مقدورة لقادر يتصرّف في تحصيله على وجه دون وجه. وإنّما يَصُحُّ ذلك في الذوات التي هي أفعال. فدلّت هذه الجملة على أنّ كونه تعالى عالمًا ثابت فيما لم يزل. ثم إذا صحّ لنا استحقاقه هذه الصفة للنفس عرفنا بعلم آخر أنّه عالم في هذه الحال أيضًا خلافًا لما ذهب إليه "أبو هاشم" أنّه إذا عُرِف عالمًا من قبل، ثمّ

عرف أنّ التغيّر لا يجوز عليه عرفناه عالمًا الآن بالعلم الأوّل، علَى طريقته في علم الجملة فالتفصيل، والصحيح ما قلناه. فنعرفُ أنّ الوجه الذي لأجله استحقّ هذه الصفة حاله مع الأوقات كلّها على سواء، فيجب أن يكون عالمًا لم يزل وفيما لا يزال أيضًا. (مجم١، ١١٩، ٤)

عالِمٌ لنفسه

- كل فعل يَحسُن منّا لغلبة الظنّ فإنّه لا يتأتّى فيه تعالى؛ لأنّه عالِم لنفسه بجميع الأمور؛ فلا يصحّ عليه الظنون البتّة، فلذلك فارق حالُه حالنا. (مغ١١، ٨٩، ١٧)

عام

- إنّ العام إنّما يبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه. (شرح، ٢٤٢، ٦)
- إعلم.. أنّ العام إنّما يصير خاصًّا في المعنى بالقصد، فمتى قصد المُتكلّم بذلك إلى أن يريد به بعض ما تناوله كان خاصًّا، كما إذا قصد به إلى كل ما تناوله كان عامًّا وقد بيّنا أن كونه خاصًّا وعامًّا في أنّهما وجهان يقع عليهما بمنزلة وجوه الأفعال، فإذا لم يصحّ في الفعل الواقع على وجهين أن يقع على أحدهما إلّا بقصد، على ما تقدّم القول فيه، فكذلك القول في كون اللفظ واقعًا على هذين الوجهين فكذلك يكون المتكلّم باللفظة مخصّصًا لهما ومعمّمًا، فلا بدّ فيما به يصير خاصًّا أن يكون من جهته، كما أنّ نفس اللفظة تكون من جهته، ولذلك توصف بالخصوص والعموم، في حال وقوعها، ولا توصف بذلك من قبل. والقول في لفظ الخاص إذا أراد به العموم في أنّ بهذه الإرادة يصير عمومًا كالقول فيما تقدّم، فإن كان المتكلّم بالعموم قصد به الخصوص كان لم يدلّ على قصده، فالقول خاص، وهو في حكم المعمى إذا كان قوله خطابًا لغيره، وفقد الدلالة على مراده لا يخرج قوله من أن يكون عامًّا، على ما قدّمناه؛ وإن دلّ على مراده بضرب من الدلالة كان مظهرًا لمراده حكيمًا في قوله، وخطابه تعالى لا يقع على هذا الحدّ، لأنّه لا بدّ من أن يبيِّن مراده بضرب من الدلالة إذا أراد باللفظ العام الخصوص. (مغ١٧، ٢٧، ٤)

عبادات

- تنقسم العبادات إلى قسمين: أحدهما: يلزم الكافر علمه وتحمله، وربما يلزم علمه ولا يلزم تحمله، نحو وجوب الصلوات، وأعدادها، والأكثر من شروطها، وكنحو الحجّ، والزكاة، في الجملة، وتحريم الخمر، والزنا، والربا، إلى ما شاكله. ومنها: ما يلزم العلماء معرفته، أو يلزمهم معرفة طريق الحكم فيه من حيث لزمهم التعليم والفتيا أو من حيث امتحنوا به في أنفسهم، فللعامي تقليد العالم والرجوع إليه، لأنّه قد علم أنّ من دين النبي صلوات الله عليه وآله أنّه يسوغ له القبول منه، وهذا نحو مسائل الاجتهاد، ونحو ما يلزم الحاج عند كثير من الجنايات في قتل الصيد واللباس والطيب.

وما يلزمه في الأيمان، وغير ذلك، والذي لا يخلو منه المكلّف، هو الذي يجب أن تشتدّ به عنايته دون ما يجوز أن يكون فيه مقلّدًا وللغير تابعًا، وهي أصول الشرائع، بعد أن يعرف الله جلّ وعزّ ويعرف رسله. (مخت، ٢٥١، ١٧)

عبادة

- إنّ الطاعة والعبادة لا تحق إلّا لله، وكل من يطيع غيره فإنّما يطيعه بأمر الله، فتكون طاعته طاعة لله. (تن، ١٦٥، ٧)
- إعلم، أنّ العَوَضْ كل منفعة مستحقّة لا على طريق التعظيم والإجلال، ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكي يضطّرد وينعكس ويشمل ويعمّ، وصار الحال فيه كالحال فينا إذا سئلنا عن حقيقة العبادة، فقلنا: هي النهاية والغاية في التذلّل والخضوع للغير، ولا يعتبر فيه الحسن لكي يشتمل على سائر العبادات: عبادة الرحمن وعبادة الشيطان جميعًا؛ وذلك مما لا بدّ منه ولأنّ من حقّ الحدّ أن يكون جامعًا مانعًا لا يخرج منه ما هو منه، ولا يدخل فيه ما ليس منه. (شرح، ٤٩٤، ٥)
- قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ (الفاتحة: ٥) فيجب أن تصحّ العبادة منّا، والعبادة هي الفعال التي يقصد بها الخضوع والتذلّل للمعبود مع العلم بأحواله، وذلك يدلّ على أن العبد يفعل ويختار. (متش١، ٤١، ١٣)
- إنّ العبادة لا تنقسم ولا تتجزأ من جهة العقل، وإنّما تعظم بالقصد الذي تقتضي فيه المبالغة في الخضوع والتذلّل للمعبود. ولذلك تتساوى عبادة الضعيف وعبادة القويّ. فإذا قَبُح أن يُقصد إيقاع الفعل على هذا الوجه إلّا له تعالى وجب كونه مختصًّا باستحقاق العبادة دون غيره. وفارق حالها حالَ سائر الأمور المستحقّة بالأفعال. فكأنّ العبادة متى قُصِد بها ما ذكرناه كانت عبادة، ولم تحسن إلّا له تعالى. ومتى لم يقصد ذلك بها لم تحصل عبادة أصلًا. فالسائل بما سأل عنه كأنّه طالبنا بأن يَحْسُن منّا أن يفعل بعضنا ببعض (ما ليس بعبادة) وذلك صحيح عندنا، أو أن يَحْسُن أن يفعل بعضنا ببعض مثل ما يجب للقديم من العبادة، وقد أقرّ بقبح ذلك. (مغ١١، ٤١٨، ٨)
- أمّا العبادة لله، تعالى بالفعل فإنّه يَحْسُن إذا عرفه وعرف أنّه المُنعِم بكمال النعم، فيعلم حسن عبادته. فيصحّ إذ ذاك أن يعبد بالفعل ويحسن ذلك، وإنّما تعبّده بالفعل بأن يؤدّيه على وجه الخضوع والتذلّل له. ولذلك لا يصحّ تعظيمه بالفعل إلّا على هذا الوجه الذي ذكرناه. وكذلك القول في طلب مرضاته بالفعل، لأنّ معنى ذلك أنّا نطلب موافقة إرادته، ولأنّ فاعل ما أراده يكون مرضيًّا له ومبتغى لرضاه. (مغ١٢، ٢٨٩، ٢٠)
- أمّا العبادة فلا بدّ فيها من مشقّة؛ لأنّها تقع على طريقة الخضوع والتذلّل للمعبود، ولا يكاد يعرّي ذلك من كلفة ومشقّة. فإنّما يلزم المكلّف من الأمرين ما يعرفه بعقله. (مغ١٥، ١٠٨، ٢٠)

عبث

- إعلم أنّ العبث، كل فعل يفعله الفاعل من دون عَوَض مثله، وذلك نحو أن يركب أحدنا الأهوال والأخطار ليربح على درهم درهمًا، مع أنّه يقدر على تحصيل هذا القدر بسهولة، ونحو أن يستأجر أجيرًا بأجرة تامّة ليصبّ الماء من نهر إلى نهر، من دون أن يكون له في ذلك غرض. إذا ثبت هذا، ومعلوم أنّ التكليف غير مفعول على هذا الوجه، فلم يجب أن يكون عبثًا. (شرح، ٥١٤، ١٧)
- إنّ العبث من صفات الأفعال الواقعة دون ما لم يوجد. (مجم٢، ١٨٥، ١٦)
- إنّ العَبَث هو الفعل الذي لا معنى فيه. فأمّا إذا كان فيه معنى فيجب ألّا يكون عَبَثًا، وإن لم يجب كونه حَسَنًا، وقد ثبت أن أحدنا لو نفع غيره من دون أن يقصد إلى نفعه لكان فعله غير حَسَن ولا قبيح، وإن لم يكن عبثًا من حيث حصل فيه فيجب نفع الغير. (مغ١١، ٦٢، ٦)
- أمّا الساهي إذا نفع الغير فإنّه لا يجوز أن يقال في ذلك الفعل: إنّه عبث، وإن كان عند شيخينا رحمهما الله لا يكون حسنًا من حيث لا يصحّ فيه أن يقصد إلى إيجاده على بعض الوجوه، وليس كذلك حالُه تعالى. (مغ١١، ٦٦، ٢٠)
- العبث هو كل فعل لم يقصد به فاعله وجهًا معقولًا، فيكون بمنزلة الهَذَيان الذي يقع من الواحد منّا، وسائر ما لا غرض لفاعله فيه، مع أنّه عالم قاصد. (مغ١١، ١٩١، ٤)
- إنّ الضرر قد يقبح لأنّه عَبَث وإن لم يكن ظلمًا. يدلّ على ذلك أنّ غيره لو بذل له من نفسه أن يضرّ به على عوض يدفعه إليه هو أجدى عليه من ترك الضرر - ففعل به ذلك وعوّضه - أن ذلك يقبح وإن لم يكن ظالمًا له، لأنّ تعويضه عليه قد أخرجه من كونه ظالمًا. وإنّما قبح منه ذلك لأنّه عبث. وكذلك لو استأجره لما لا ينتفع به من صبّ الماء من جانب من البحر إلى جانب ووفّر عليه الأجرة، لكان يقبح منه ذلك لأنّه عبث. (مغ١٣، ٣١٢، ٦)

عبد فاعل

- قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ﴾ (النساء: ٥٨) يدلّ على أنّ العبد هو الفاعل وإلّا لم يكن لهذا الأمر معنى ولا للوعظ فائدة إذا كان تعالى هو الخالق لردّ الأمانة وللحكم، وأي نفع في هذا الوعظ إن كان مراده تعالى ذلك وأي تأثير بهذا الوعظ حتى يصفه بهذا الوصف وحتى يمنُّ تعالى على عباده بذلك، وكذلك قوله تعالى من بعد ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) لا يصحّ إلّا إذا كان العبد هو المختار لفعله فيكون موافقًا لما في الكتاب ولسنّة الرسول صلّى الله عليه وسلّم ولطريقة العلماء. وقد اختلفوا في أولى الأمر منكم فمنهم من قال الأمراء ومنهم من قال العلماء، وقوله من بعد ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ

﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (النساء: ٥٩) يدلّ على أنهم الفاعلون لهذا الردّ عند التنازع. (تن، ٩٩، ١٩)

- قوله تعالى ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (الحج: ١٥) يدلّ على أنّ العبد هو الفاعل لأنّه إذا خلق فيه كل أفعاله فأيّ فائدة في النصرة. (تن، ٢٧١، ٧)

- قوله تعالى ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ۝ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۝ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات ٣٧ - ٣٩) من أقوى ما يدلّ على أنّ العبد هو الفاعل لأنّه لا يقال طغى في فعل شيء إلّا مع التمكّن من فعله، ولا يقال آثر شيئًا على شيء إلّا وهو قادر على فعله، وقوله تعالى ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (النازعات: ٤٠) يدلّ أيضًا على تمكنه لأنّه لا يوصف بذلك إذا كان الفعل مخلوقًا فيه. (تن، ٤٤٩، ٢)

عبد فاعل مختار

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿وَلَٰكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ (الأنفال: ٤٢)، أليس ذلك يدلّ على أنّ كل فعل يقع بقضاء الله. وجوابنا أنّ الآية نزلت في وقعة بدر، وأنّه اتّفق لهم ما لم يظنّوه من الجهاد والظفر وذلك لا شبهة في أنّه من قضاء الله، كقوله تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، وقد يقال في كل معقول أنّه من قضاء الله على وجه الأعلام والأخبار إمّا مجملًا وإمّا مفصلًا، وقوله تعالى من بعد ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ﴾ (الأنفال: ٤٢) يدلُّ على أنّ العبد الفاعل المختار، وأنّه بعد البيّنة اختار ما يؤدّيه إلى الهلاك، ولو كان الله تعالى هو الخالق لذلك فيه لكان وجود البيّنة كعدمها. (تن، ١٦٠، ١٧)

عبد مختار لفعله

- قوله تعالى ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا﴾ (السجدة: ٢٢) أحد ما يدلّ على أن العبد مختار لفعله، وإلّا بالإعراض ممن لا يقدر على الشيء وتركه محال، لأنّه لا يقال في أحدنا أنّه أعرض عمّا يعجز عنه. (تن، ٣٣٠، ٢٤)

عتب

- إن العالِم بما يفعله متى لم يفعله لغرض يقتضي حسنه فيجب كونه عابثًا، والعبث قبيح كما أنّ الظلم قبيح. وقد دللنا على أنّه تعالى لا يفعل القبيح فيجب خروج أفعاله من كونه عبثًا، وفي ذذلك إيجاب كونه حَسَنة على ما نقوله. يبيّن ذلك أنّ العالِم بما يفعله لا بدّ من أن يستحقّ الذمّ على فعله متى وقع على وجه يقبح؛ أو لا يستحقّ الذمّ بذلك فيجب كونه حَسَنًا؛ لوقوعه على وجه لا يقتضي ذمّ فاعله إن كان عالمًا. وذلك يوجب كون أفعاله تعالى حَسَنة. (مغ١١، ٦٤، ٧)

عجز

- إنّما ساغ للقوم أن يصفوا العاجز أنّه ممنوع لاعتقادهم أنّ القدرة بوجودها يوجد

مقدورُها لا محالة، فاعتقدوا أنّه إذا لم يقع الفعل فلعدم القدرة. واعتقدوا أيضًا أنّ القدرة لا تزول إلّا بأن يخلفها عجز. وذلك عندنا باطل لأنّ القدرة يصحُّ وجودها عارية عن الفعل ومتقدّمة عليه بحال وأحوال كثيرة. ولا يجب أيضًا لو زالت أن يخلفها عجز لا محالة لو قدّرنا العجز معنى، فكيف إذا لم يُرجَع بالعجز إلى أكثر من زوال القدرة عمّن يصحّ كونه قادرًا؟ والذي يبيّن صحّة ما قلناه التفرقة المعقولة بين المقيّد والزَمِن لأنّ هذا الزَمِن لا يصحُّ منه المشي وإن عدم ما عدم، وهذا المقيّد يصحّ منه المشي بزوال القيد. فعرفنا بذلك أنّ القدرة ثابتة في هذا المقيّد وإن لم يوجد مقدورُها لمانع عَرَض. وعلى أصلهم ينبغي أن يستويا جميعًا وأن تبطل هذه التفرقة. (مجم٢، ٦٢، ٧)

- إنّ المنع يفارق القدرة في التقدّم والمقارنة، لأنّا نوجب في القدرة التقدّم، والمنع إذا كان حكمه أن يضادّ ما هو منع منه فلا بدّ من المقارنة لتثبت المنافاة والممانعة. فأمّا العجز لو ثبت معنى لكان حكمه في التقدّم حكم القدرة. وفي المنع أيضًا اختلاف بين الشيوخ. فإنّ أبا علي يُجريه مجرى القدرة في وجوب التقدّم، ولكن الصحيح في ذلك قول أبي هاشم. (مجم٢، ٨٧، ٣)

عداوة

- من جملة ما يعدّ في باب الكراهة هو قولنا عداوة فإنّ معناه كراهة وصول الخير إلى الغير. فإذا قيل في الله أنّه يعادي الكُفّار فإنّما يراد أنّه يكره من أحدنا تعظيمهم وإجلالهم ومدحهم، أو يُفاد به إرادة إيصال المضارّ إليهم في الدين، وإن كان هذا أولى ليثبت في فعل نفسه وفعل غيره. وعلى النقيض من ذلك هو الولاية، فإنّها إرادة نصرتهم وتوليها. ومتى قيل في العبد أنّه عدوٌّ لله فالمراد به مُعادَاته لأوليائه، والوليّ هو من يتولّى نصرة عباده بالمدح والتعظيم وغيرهما. فهذه طريقة القول فيه. (مجم١، ٣٠٢، ٤)

عدل

- قولنا في العدل إنّه تعالى يفعل بالمؤمن ما يكون أقرب إلى ثباته على الإيمان من شرح الصدر بزيادات الأدلّة، ويفعل بالكافر ما يكون أقرب إلى أن يقلع عن الكفر من ضيق الصدر، وإلّا فقد هدى الجميع بالأدلّة وأزاح لهم العلّة حتى لم يؤتوا إلّا من قبل أنفسهم، وكل كافر إذا فتّشت عنه متى نوظر وكلم يضيق صدره بما هو عليه من الكفر عند إيراد الأدلّة عليه، لكنه يكابر ظاهرًا ويوهم أنه على بصيرة. (تن، ١٣٧، ١٦)

- ثم ينظر بعد ذلك في أنّه (الله) عالم بقبح القبيح ومستغنٍ عنه وعالم باستغنائه عنه، فيحصل له العلم بكونه عدلًا حكيمًا، لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بالواجب، ولا يأمر بالقبيح، ولا ينهى عن الحسن، وأنّ أفعاله كلها حسنة. (شرح، ٦٦، ١٣)

- إعلم أنّ العدل، مصدر عَدَل يعدل عدلًا،

كما أنّ الضرب، مصدر ضرب يضرب ضربًا، والشتم، مصدر شتم يشتم شتمًا. وقد يذكر ويراد به الفعل، ويذكر ويراد به الفاعل. فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنّه معدول به عما يجري على الفاعلين، وهو كقولهم للضارب ضرب، وللصائم صوم، وللراضي رضى، وللمفطر فطر، إلى غير ذلك. وله حدٌّ إذا استعمل في الفعل، وحدٌّ إذا استعمل في الفاعل، أمّا حقيقته إذا استعمل في الفعل على ما قيل، توفير حق الغير واستيفاء الحق منه. وقد قيل: في حدِّه، كل فعل حَسَنْ يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضرّه. إلّا أنّ هذا يوجب أن يكون خلق العالم عدلًا من الله تعالى ليتضمّن هذا المعنى، وليس كذلك، بل خلق العالم من الله تعالى تفضّل. فالصحيح، الحدّ الأوّل، لأنّ هذه اللفظة لا تكاد تدخل إلّا فيما يتعلّق بالحقوق، وقولنا ليضرّه احتراز عن العقاب، لأنّ ذلك من الله تعالى عدلٌ وإن كان إضرارًا بالغير. وأمّا إذا استعمل في الفاعل، فهو فاعل هذه الأمور. هذا في أصل اللغة. وأمّا في الاصطلاح، فإذا قيل إنّه تعالى عدل، فالمراد به أنّ أفعاله كلها حسنة، وأنّه لا يفعل القبيح ولا يخلّ بما هو واجب عليه. (شرح، ١٣١، ٩)

- إنّ الغرض بالعدل هو أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلُّ بالواجب عليه، فإذا كان كذلك فلا بدّ من أن نعرف أحكام الأفعال والوجوه التي تؤثّر في الأحكام نحو ما يَقْبُح ويَحْسُن ويجب وما يؤثّر في القبح والحسن والوجوب، بل لا بدّ من أن نعرف ما ليس له في الوجود صفة زايدة على حدوثه كنحو الحركة اليسيرة والكلام اليسير إذا وقعا من النائم والساهي. وإنّما وجب العلم بهذه الأشياء لأنّا نريد إثباته جلّ وعزّ فاعلًا للواجب ونريد أن ننفي عنه أن يقع عن فعله قُبْح. (مجم١، ١١، ١٣)

- إن قيل: فما العدل؟ قيل: العلم بتنزيهه تعالى من أمور ثلاثة: أحدها: القبائح أجمع. وثانيها: تنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من ثواب وغيره. وثالثها: تنزيهه عن التعبُّد بالقبيح وخلاف المصلحة، وإثبات جميع أفعاله حكمة وعدلًا وصوابًا. (مخت، ١٦٩، ٧)

- إن قيل: ألستم تقولون: الأصول خمسة، وتعدون فيها: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قيل له: كل ذلك يدخل في العدل، لأنّا إذا نزهّناه عن الخلف والكذب والتعمية، بطل قول المرجئة، فإذا بيّنا جنس ما تُعُبِّد به ثبت ما نقوله في المنزلة بين المنزلتين، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (مخت، ١٦٩، ١٥)

- إن قال (أحدهم): بيّنوا لي جملة ما يلزم معرفته في العدل؟ قيل له: مُعتَمدة، هو أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يختار إلّا الحكمة والصواب. ولهذا مقدّمات يجب أن تعرف أولًا، منها: أنّ الأفعال معقولة في الشاهد. ومنها تميّز فعلنا عن فعله تعالى. ومنها تمييز الحسن من القبيح

وضروبه. ومنها أن القبيح لا يجوز أن يقع من فاعل دون فاعل. وله فروع تتّصل به من بعد، ومنها: أنّ أفعال العباد حادثة من قِبَلهم، وليس من خلقه تعالى. ومنها أنّه يُكلِّفهم إلّا ما يطيقون. وأن قدرتهم متقدِّمة لما يفعلون. ومنها أنّه تعالى لا يعاقِب من لا ذَنب له، ولا بذنب غيره، وأن الطفل لا يعذب وإن كان أبواه كافرين. ومنها أنّه لا يريد القبيح ولا يُحبّه ولا يرضاه ولا يشاؤه، بل يكرهه ويسخطه. ومنها أنّه لا بدّ أن يزيح العلل في التكليف. (مخت، ٢٠٢، ٢)

- إعلم أنَّ الذي يختصّ بهذه الصفة من الأفعال كلُّ فعل فَعَلَهُ لينتفع المفعول به على وجه يَحسُن، أو يَضُره به. وأمّا ما يفعله الفاعل منّا بنفسه لمنفعة، أو دفع مضرّة، فإنّه لا يوصف بذلك. فلهذا لا يقال في أكل زيد وشربه، وفيما يفعله من واجب وندب، بأنّه عدلٌ. ومتى نفع غيره، أو أضرَّ به، على وجه يحسن، قيل: إنّه عدل عليه، وإنَّ ما فعله عدل. ولذلك لا يقال في القاضي أنّه يعدل بين الخصوم، ويقال ذلك فيه إذا كان ما فعله بهم حسنًا وإنصافًا، كان نفعًا أو ضررًا. ولهذه الجملة قلنا في جميع ما يفعله سبحانه إنّه عدلٌ، لأنَّ جميع ذلك يفعله بغيره، إمّا لمنفعة أو لمضرّة. ولذلك وصفنا ما تفعله من العقاب بأنّه عدل وحكمة، وإنْ لم نصفه بأنّه خير وتَفَضُّلٌ، من حيث لم يكن نفعًا، وإن كان حسنًا. ووَصَفنا ما يفعله بأهل الجنّة عدل، من حيث كان نفعًا لهم، وإيصالًا لما استحقّوه إليهم. ولا يشذّ عن أفعاله تعالى شيء إلّا ما يبتدئه من خلق المُكلّف وإحيائه، لأنَّ ذلك لا يوصف بأنّه فَعَله لينتفع به الحي أو يضرّه، لأنّه نفسه مما به يصحّ النفع أو الضرر، فيتعذّر أن يقال فيه على ما بيَّناه أنّه عدلٌ، وإنْ كان من حيث التعارف يوصف بذلك، لأنّه لا خلاف أنَّ جميع أفعاله تعالى عَدْلٌ وحكمة. (مغ٦/١، ٤٨، ٧)

- أمّا وصفه تعالى بأنّه عَدْلٌ، فمجازٌ أقيم مقام وَصْفِه بأنّه عادل، كما قيل فيه تعالى إنّه سلامٌ، وإنّه رجاء، وغيَّاث، وجواد، إلى ما شاكله؛ لأنّ حقيقة ما ذكرناه هو الفعل، ولا يجوز أن يكون حقيقة لمن فعل ذلك الفعل، لأنّ الإسم الجاري على الفعل لا يستحقّه مَنْ فَعَل ذلك الفعل على جهة الاشتقاق، لأنْ مِنْ حَقِّ الاسم المشتق مِنَ الفعل، أنْ تتغيّر صيغته عن صيغة اسم الفعل. (مغ٦/١، ٤٩، ٤)

- أمّا وصفُ الشاهد بأنّه عَدْل، فالمقصدُ به أنّه مختصّ بأوصاف: نحو كونه بالغًا، حرًّا، مسلمًا، مجتنبًا للكبائر، إلى ما شاكله. وكذلك القول في وصف المُخْبِر بذلك، وإنْ كان ما يراعى في المُخْبِر من الصفات التي معها يجب قبول خبره غير ما يراعى في الشاهد. (مغ٦/١، ٤٩، ١٠)

- قد يقال في المؤمن الذي يستحقّ الثواب بأنّه عدل، ويراد بذلك أنّه مُستحِقّ للمدح. (مغ٦/١، ٤٩، ١٤)

- لا يصحّ أن يقال إنّ العدل هو كلُّ فِعْلٍ حسن، على ما ذكره شيخنا أبو علي رحمه

الله في معرض كلامه؛ لأنَّ ذلك يوجب القول بأنَّ قيام الإنسان وقعودَه، وأكله وشربَهُ، عدلٌ وحكمةٌ؛ وفي ذلك خروج عن التعارف في هذه التسمية. (مغ٦/١، ٤٩، ١٧)

- بيّنا، في "باب العدل"، أنّ للقديم تعالى طريقةً، في "باب الفعل" وأنّه لا يجوز أن يفعل القبيح، ولا ما يثبت فيه وجه من وجوه القُبْح، وأنّه لا بدَّ من أن يفعل الواجب وما يجري مجراه. (مغ١٥، ١٧٦، ٧)

- كذلك القول في باب العدل، لأنّه لا بدَّ من أن تُعرف فيه الدواعي، وما تقتضيه من اختيار الأفعال، والانصراف عنها، وما يستمرّ الحال في ذلك، وما لا يستمرّ؛ كما لا بدّ من أن تعرف أحوال الأفعال، وأحكامها؛ ثم يعلم عند ذلك ما الذي يجوز أن يقع من العالم الغنيّ، وما الذي لا يجوز. (مغ١٦، ١٤٣، ١٢)

- إن قال: أفتصفونه (الله) على الحقيقة بأنّه عدْل؟ قيل له: إنّ هذه اللفظة في اللغة تفيد الفعل الواقع على وجه، والذي يجري على الفاعل هو عادل؛ لكنهم أقاموا المصدر مقام إسم الفاعل فأجروه عليه مجازًا واتّساعًا فيجب أن يجري عليه مقيّدًا. (مغ٢٠/٢، ٢١٣، ١٧)

عدلية

- يُسمّون "المعتزلة" لما سيأتي، و"العدلية" لقولهم بعدل الله وحكمته، "والموحِّدة" لقولهم: لا قديم مع الله، ويحتجّون للاعتزال، أي لفضله، بقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ﴾ (مريم: ٤٨) ونحوها، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ (المزمل: ١٠)، وليس إلّا بالاعتزال عنهم. واحتجّوا من السنّة، بقوله صلّى الله عليه وسلّم: "من اعتزل من الشر سقط في الخير". (فرق، ٣، ١)

عدم

- ليس كل ما يُعدم يجوز خلافه. فإنّ هذا إنّما يتأتى في الباقيات، فما قلتم لا يستمرّ على الإطلاق، هذا ولو استمرّ لم تصحّ إضافته إلى الفاعل لأنّا إنّما نضيف إلى الفاعل ما يجمع إلى هذا الوجه أمرًا آخر وهو إمكان أن تؤثّر حالُ القادر فيه. ومعلوم إنّ عدم الشيء ليس بصفة متحدّدة، وإنّما هو زوال صفة الوجود، وما يضاف إلى الفاعل فلا بدّ من صفة فلا تجوز إضافته إليه. (مجم١، ٣٧٠، ١)

- إنّ العدم إنّما يجب بأن لا تحصل الصفة متى كانت تلك الصفة تخرج من العدم إلى الوجود، وليس في الصفات ما له هذا الحظ إلّا الحدوث فقط دون ما عداه، فلا يجب إذا لم يحصل على سائر الصفات عند حدوثه أن يكون موجودًا معدومًا كما ألزمناه من جواز اختراع الشيء من وجهين. (مغ٤، ٢٥٦، ١)

عدم الشيء

- ليس كل ما يُعدم يجوز خلافه. فإنّ هذا إنّما يتأتّى في الباقيات، فما قلتم لا يستمرّ على الإطلاق، هذا ولو استمرّ لم تصحّ

إضافته إلى الفاعل لأنّا إنّما نضيف إلى الفاعل ما يجمع إلى هذا الوجه أمرًا آخر وهو إمكان أن تؤثّر حالُ القادر فيه. ومعلوم إنّ عدم الشيء ليس بصفة متجدّدة، وإنّما هو زوال صفة الوجود، وما يضاف إلى الفاعل فلا بدّ من صفة فلا تجوز إضافته إليه. (مجم١، ٣٧٠، ٤)

- وبعد، فإنّ من قال: إنّا نعدم الشيء بأن نوجد ضدّه، فقد خالف في عبارة، لأنّه أضافه إلى القادر، من حيث يحصل عدمه عند وجود مقدوره. ويفارق ذلك المُسَبَّب، لأنّ ذلك قد يصحّ أن لا يوجد عند وجود السَبَب، على بعض الوجوه. (مغ٨، ٧٩، ٢٠)

عدم على الجواهر

- أمّا أبو هاشم فإنّه يرى أن لا وجه من جهة العقل يقتضي صحّة العدم على الجواهر، بل غير ممتنع إذا أوجدها الله تعالى أن يستمرّ بها الوجود فلا تعدم، إذ لا دليل من جهة العقل يقتضي القطع على خلاف ذلك، فيجب أن يكون موقوفًا على ورود السمع به. والذي قاله أبو علي فإنّما يستقيم بعد أن يثبت الفناء ضدًّا للجوهر، فيقتضي حينئذٍ أن يكون القادر على الجوهر قادرًا على الفناء. فأمّا ولمّا ثبت ذلك فكيف يُتوصّل بقدرته عليه إلى قدرته على ضدّه؟. (مجم٢، ٢٨٦، ١٢)

عرش

- تأويل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الرعد: ٢) أنه استوى واقتدر وملك، ولم يرد تعالى بذلك أنه تمكّن على العرش جالسًا، وهذا كما يقال في اللغة: استوى البلد للأمير، واستوت هذه المملكة لفلان. وقال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق

ولم يرد جلوسه، وإنما أراد استيلاءه واستعلاءه. ولولا أن الأمر كما قلنا لم يكن ذلك تمدّحًا عظيمًا، لأن كلًّا يصحّ أن يجلس على سريره وعلى مكانه، وإنّما خصّ العرش بالذكر لأنّه أعظم خلقه، فنبّه به على أنّه على غيره أشدّ اقتدارًا، كما قال: ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ (التوبة: ١٢٩)، ونبّه ذلك على أنّه بأن يكون ربًّا لغيره أولى. (مخت، ١٨٦، ١٦)

عرض

- اعلم أنّ العَرَض في أصل اللغة هو ما يعرض في الوجود ولا يطول لبثه سواء كان جسمًا أو عرضًا، ولهذا يقال للسحاب عارض ... وأمّا في الاصطلاح، فهو ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام، وقولنا ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام، احتراز عن الأعراض الباقية فإنّها تبقى، ولكن لا على حدّ بقاء الأجسام والجواهر لأنّها تنتفي بأضدادها، والجواهر والأجسام باقية ثابتة. (شرح، ٢٣٠، ١٢)

- إنّ العرض هو عبارة عن الحوادث المخصوصة، والله تعالى قديم لم يزل ولا يزال موجودًا، فلا يوصف بذلك، كما لا

يقال جسم لمّا لم يكن طويلًا عريضًا عميقًا، لأن هذا حقيقة الجسم. (مخت، ١٨٩، ١١)

- إنّ العرض ليس له بحلوله في المحل صفةٌ زائدة على وجوده. (مغ٦/ ١، ٥٤، ٧)

- إنّ قولنا: "عَرَضٌ" يفيد أنّه مما يعرض في الوجود، ولا يجب له من اللبْث ما للجواهر. (مغ٦/ ٢، ١٦٦، ١٧)

عزم

- أمّا العزم فلا بدّ من كونه متقدّمًا وأن يكون والمراد المعزوم عليه من فعل فاعل واحد. وأن يثبت مختارًا فيهما جميعًا، وأن يكون مبتدأ أو متولّدًا لا يتراخى عن السبب، ولأجل تقدّمها لم يصحّ في الله تعالى. (مجم١، ٢٩٨، ٦)

- أمّا العزم فهو إرادة الإنسان لفعل نفسه إذا تقدّمته وتقدّمت سببه، ولذلك لا يحسن على الله العزم، لأنّه إنّما يحسن منّا لاستعجال السرور بها، ولتوطين النفس على فعل مرادها أو يحفظ بها من السهو والغفلة. (مغ٦/ ٢، ٥٨، ١١)

- أمّا إرادته تعالى لأفعاله المبتدأة إذا تقدّمت فإنّما تقبح؛ لأنّه لا فائدة فيها؛ من حيث يجب عند فعله أن يريده، فوجود المتقدّمة كعدمها، وليس كذلك حال العزم منّا؛ لأنّ الواحد منّا متى أراد فعل المستقبل الذي ينتفع به تعجّل بإرادته له متقدّمًا السرور، ومتى كان فعله شاقًّا وطّن نفسه على فعله بالإرادة، فكان إلى فعله أقرب، فلذلك حسن منّا تقديم الإرادة. وهذان الوجهان لا يصحّان على القديم سبحانه، فيجب أن يقبح منه العزم على الأفعال. (مغ١١، ١٢٩، ٩)

- إنّ العزم لا يَقْبُح لأنّه عزم، ولذلك قد يَحْسُن منّا فعله على وجوه، وإنّما حكمنا بقبْحه منه تعالى لو وقع من حيث يكون عبثًا لا فائدة فيه، فإن حصل فيه فائدة، وهي أنّ التكليف لا يتمّ إلّا به فيجب حُسنه والقضاء بحسن التكليف. (مغ١١، ١٥٣، ٩)

- إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله، أوجب اقتران العزم بهذا الندم، وأنّه لا يرجع إلى الداعي، فالأقرب ألا يصحّ في العزم أن يتعلّق إلّا على الوجه الذي يتعلّق به، لأنّه متى تعلّق بوجه آخر، اقتضى تغيُّرًا في حال الدواعي، وقد علمنا أنّ الداعي يتّفق في ذلك ولا يختلف. يبيِّن ذلك أنّ الندم هو بمنزلة أن يعلم أنّه فَعَل قبيحًا لحقته المضارّ لأجله، أو فاتته منافع لأجله، فيودّ أنّه لم يكن فَعَله، لئلّا تلحقه المضار، ولا يجوز أن يعتقد هذا الاعتقاد ويتلهّف عنده، إلا ويوطن نفسه على ألّا يفعل أمثاله، في الوجه الذي يناله ذلك الضرر، أو يفوته ذلك النفع. فإذا كان الداعي هو الاعتقاد والندم: إمّا أن يكون هذا الاعتقاد، فإذا كان علمًا كان توبة، أو يكون هذا العلم يقترن به، فلا بدّ من أن يكون العزم مطابقًا له، على الوجه الذي بيّنا. (مغ١٤، ٣٧٠، ١٦)

- إنّ العزم فعل معقول مضموم إلى الندم، فصحّ القول بأنّهما بمجموعهما توبة، وما

نوجبه في حال التوبة من ألا يكون مقيمًا على قبيح، لا يجب أن يكون فعلًا، وإنّما نريد به ألا يفعل القبيح، ولا يصحّ فيما حلّ هذا المَحَل أن يعدّ من التوبة، بل يجب أن يجعل من لواحق الداعي، على ما بيّناه. (مغ١٤، ٣٧٣، ١)

عزم مقترن بالندم

- إنّ العزم المقترن بالندم في التوبة، يجب أن يتعلّق بحسب تعلّقه. لا يصحّ بما قدّمناه، أنّ الندم إنّما يكون توبة إذا تعلّق بالقبيح لقُبْحِه، على ما تقدّم القول فيه. فيجب أن يكون العزم مطابقًا له في التعلّق، كما يجب مثله في الاعتذار، لأنّه لو ندم على الإساءة لأنّها إساءة، وعزم على تركها في المستقبل، لا لأنّها إساءة، لم يصحّ اعتذاره، فكذلك القول في التوبة. ولأنّ الوجه الذي له يلزم الندم، يقتضي تعلّقه بالفعل لقبحه، على ما تقدّم القول فيه، فإذا كان الداعي إليه هو الداعي إلى العزم المقارن له، فيجب أن يتعلّق بالقبيح لقبحه، ولأنّ كل من قال إنّ العزم يجب أن يقترن بالندم، قال فيه: إنّه يجب أن يتعلّق بمثل ما تعلّق الندم به، على الوجه الذي تعلّق الندم به. وإنّما اختلفوا في الوجه المُعتبَر في هذا الباب، فاعتبرنا نحن القبح، واعتبر شيخنا أبو علي رحمه الله الجنس والعِظم، واعتبر غيره ممن خالفنا التماثل في كل الزواجر والدواعي. فإذا صحّ ذلك، وبيّنا أنّ الصحيح اعتبار القبح، فقد ثبت ما أردناه في العزم. (مغ١٤، ٣٧٠، ٢)

عُسْرى

- إنّ المراد باليُسرى الثواب العاجل والآجل وبالعسرى العقاب العاجل والآجل. (تن، ٤٦٥، ٦)

عصمة

- قالوا ما معنى ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦) وعندكم أنّ الله تعالى قد هدى الخلق بالأدلّة والبيان، فما وجه هذا الطلب والدعاء. وجوابنا على ذلك أنه تعالى وإن مكّن وأقدَرَ المكلّف، ففي قدرته تعالى من زيادة البيان والأدلّة والألطاف والعصمة ما ينتفع به العبد إذا أمدّه بها، والعبد يجوّز ذلك فيطلبه، وهذا كما قال تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدًى﴾ (محمد: ١٧)، فأمر تعالى العبد أن ينقطع إلى الله تعالى فيقول ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ (الفاتحة: ٥) وأن لا يكذب في ذلك فيكون مراده بالصلاة الرياء والسمعة وأن لا يستعين إلّا بالله تعالى وأن يستمدّ من جهته الألطاف والمعونة على الصراط المستقيم الذي هو دينه وطريقة من أنعم الله عليه، لا طريقة الكفّار الذين ضلّوا فغضب الله عليهم. (تن، ١٠، ٧)
- إنّ اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنّب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إمّا إلى اختيار أو إلى ترك القبيح. والأسامي تختلف عليه فربما يسمّى توفيقًا، وربما يسمّى عصمة، إلى غير ذلك.

(شرح، ٥١٩، ٣)

- أمّا العصمة، فهي في الأصل المنع، ولهذا قال الله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ﴾ (هود: ٤٣)، أي لا مانع، ومنه قيل للذي يشدّ به رأس الدابة: عصام، وقد صار بالعرف عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة، حتى يكون المرء معه كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر، ولهذا لا يُطْلَق إلّا على الأنبياء أو من يجري مجراهم. (شرح، ٧٨٠، ١١)

- أمّا العصمة: فعبارة عن الأمر الذي عنده لا يفعل المكلَّف القبيح على وجه لولاه لاختاره، فيوصف بأنّه عصمة، من حيث امتنع عنده ولأجله، واستعمل ذلك في الشر دون الخير، لا من حيث اللغة، ولكن للاصطلاح. وكلا الوجهين يوصف بأنّه لطف، فينقسم عندنا فيما هو لطف فيه إلى القسمين الذين ذكرناهما، ولذلك لا نصفه بأنّه توفيق إلّا عند وقوع الطاعة، ولا بأنّه عصمة إلّا عند مجانبة المعصية. وقد نصفه قبل ذلك بأنّه لطف. (متش٢، ٧٣٥، ١٤)

- من الأسماء الجارية على اللطف قولنا "عِصمة"، لأنّها تُستعمل على مثل ما يُستعمل التوفيق عليه. فكل لطف صار سببًا لامتناع المُكلَّف من قبيح على حدّ لولاه لم يكن ليمتنع يُسمَّى ذلك اللطفُ "عصمة". وأصله من المنع. (مجم٢، ٣٣٤، ١)

- إنّ اللطف كما قد يدعو إلى اختيار الواجب والندب على ما ذكرنا، فقد يكون لطفًا في الامتناع من القبيح في أن لا يفعله، وكما إذا وافقت الطاعة اللطف في الحدوث يفعلها العبد لأجله ويختارها لمكانه، يوصف بأنّه توفيق، فكذلك متى امتنع من القبيح لمكانه وُصِف بأنّه عصمة؛ ومتى حدث اللطف ولم يحصل منه الامتناع لم يوصف بأنّه عصمة. (مغ١٣، ١٥، ٧)

- أمّا المستفاد بذكر العصمة عند مخالفي الإماميّة في قولها: إنّ الإمام معصوم، فهو أمر مخالف لما ذكرناه، وإن كان يقاربه. وذلك لأنّهم يقولون: إنّه لا يجوز أن يختار ما كلّف إلّا على الحدّ الذي كُلِّف، وأن سبيله في ذلك سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم، بل أزيد، لأنّهم يجوّزون فيهم ما نجوّزه على الأنبياء في بعض الوجوه. (مغ١٣، ١٦، ٩)

- أمّا من قال في العصمة: إنّها المنع من الإقدام على القبيح، فقوله في أنّه يبطل بمنزلة قول المجبرة فيما قدّمنا ذكره في القدرة، لأنّ المنع إذا أوجب عنده على كل وجه أن لا يقع القبيح، زال اختيار المكلَّف فيه، وخرج من أن يكون ممتنعًا لأجل ما قيل إنّه عصمة، بل يجب كونه ممتنعًا لأنّه لم تفعل فيه القدرة والتمكين، أو لأجل منع حادث فعل فيه، فكيف يقال فيه هذا القول؟. (مغ١٣، ١٧، ١)

عقاب

- إعلم أنّ البغداديّة من أصحابنا، أوجبت

على الله تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقّونه لا محالة، وقالت: لا يجوز أن يعفو عنهم، فصار العقاب عندهم أعلى حالًا في الوجوب من الثواب، فإنّ الثواب عندهم لا يجب إلّا من حيث الجود، وليس هذا قولهم في العقاب، فإنّه يجب فعله بكل حال. (شرح، ٦٤٥، ١)

- أمّا العقاب، فهو كل ضرر محض يستحقّ على طريق الإستخفاف والنكال. فلا بدّ من أن يكون ضررًا، لأنّه لو كان منفعة لم يكن عقابًا، وكذلك فلو لم يكن مستحقًّا لم ينفصل عن الظلم، وهكذا فلو لم يستحقّ على سبيل الاستخفاف والنكال لم ينفصل عن الحدود التي تقام على التائب وعن هذه الآلام والمصائب النازلة من جهة الله تعالى. (شرح، ٧٠٠، ٩)

- أمّا العقاب فهو الألم الخالص عن كل لذّة وسرور، يستغرق البدن، ويدوم ولا يفتر عنهم، ولا يلحقهم موت وانقطاع. نعوذ بالله من ذلك، والله، عزّ وجلّ، يفعله على جهة الإهانة والاستخفاف بالمستحقّ له. (مخت، ٢٢٩، ٢١)

- الثواب حق على الله تعالى للمطيع، فلو لم يفعله تعالى للحقه ذمّ لوجوبه، فلا بدّ من أن يفعله وإلّا كان في حكم الظالم. والعقاب حق له على العاصي فله أن يعفو عنه كما له أن يستوفيه، وسبيله سبيل ما لنا من الدَّين على الغريم، أن لنا أن نبرّئه ولنا أن نستوفيه، فإذا أورد النص أنّه تعالى يختار أن يعاقب قضينا به على ما نبيّنه من بعد. (مخت، ٢٣٤، ١٣)

- إنّ أفعاله (الله) يجب كونها حَسَنة، ويجب أن تثبت على وجه لولا كونها عليه لكانت قبيحة، أو اقتضى كونه غير فاعل لما وجب عليه. وهذه الجملة تقتضي في بعض أفعاله أنّه واجب، وفي بعضه أنّه يختصّ بكونه حَسَنًا فقط، وفي بعضه أنّ له صفة زائدة على حسنه. فمثال الوجه الثالث ابتداء الخلق وسائر ما خلقه من الحياة والعقل والشهوة والمشتهَى، لأنّ جميع ذلك تفضّل منه تعالى، وإحسان يستحقّ عليه المدح والشكر، ولا يصحّ كونه مستحقًّا لذلك إلّا وله صفة زائدة على كونه حسنًا. ولو انتفى عنه كونه إحسانًا لوجب كونه عَبَثًا قبيحًا، فيجب فيما حلّ هذا المحلّ أن يختصّ بصفة زائدة على حسنه تجري مجرى الندب منّا. ومثال الوجه الثاني العقاب، لأنّه من حيث كان مستحقًّا يحسن فعله، ولا يستحقّ تعالى به المدح والشكر، فهو إذًا بمنزلة المباح منّا. وكذلك القول في إعادة المعاقَب، وسائر ما يفعله تعالى لكي يفعل به العقاب. ومثال الوجه الأول تمكين المكلّف وإثباته؛ لأنّه تعالى بالتكليف قد التزم فعل ذلك، فلا بدّ من كونه واجبًا، ولو فعله لا على الوجه الذي يقتضي وجوبه لأدّى ذلك إلى كونه سبحانه مخِلًّا بالواجب وهذا في أنّه يمتنع عليه بمنزلة فعل القبيح. فعلى هذه الوجوه يجب أن يعتبر القول في أفعاله تعالى. (مغ١١، ٦٨، ١١)

- إنَّ العقاب لا يستحقّه المكلّف بألّا يتعرّض للمنفعة، وإنّما يستحقّه لأنّه يفعل القبيح أو

يخلّ بالواجب، وقد ثبت أن الذّم يُستحقُّ في الشاهد على هذين الوجهين، وإن أضرّ ذلك بالمذموم، لا لأنّه لم ينفع نفسه، لكن لإقدامه على القبيح. فكذلك القول في العقاب؛ لأنّه إنّما يستحقّه المكلّف من حيث فعل قبيحًا، أو لم يفعل الواجب في عقله. (مغ١١، ١٤٥، ٨)

- إنّا أوجبنا العقاب فيمن يتمكّن من الفعل، بأن ينظر فيعرف أحواله، ثم يُقدِم عليه ويتركه. (مغ١٢، ٣٠٩، ١١)
- إنّ العقاب قد يستحقّه المُكلَّف على ما ليس بلذّة ولا منفعة من المعاصي، بل قد يستحقّه على المشقّة الشديدة إذا فعلها على الوجه الذي تقبح عليه كعبادة الأصنام وكما يفعله الرهبان. فكيف يصحّ في العقاب عليه أن يخرج به من أن يكون ضررًا، ولا نفع يعجل هذا المعاقب على وجه؟. (مغ١٣، ٢٩٥، ١٩)
- إنّ العقاب إنّما يستحقّه أحدنا لصفات يختصّ بها، كما نقوله في فعل القبيح، فلو دلّ ذلك على مفارقة حاله (الله) لحالنا في الذمّ لو لم يفعل الواجب، لدلّ على مفارقة حاله لحالنا في فعل القبيح لو فعله، وهذا يوجب أن لا قبيح في أفعاله، كما يوجب ما قدّمناه أنّ الواجب في أفعاله. فقد صحّ أن مخالفتهم لنا في استحقاق الذمّ، يؤدّيهم إلى أن لا واجبَ في أفعاله تعالى البتّة. وإلى أن يكون الواجب من أفعاله كالتفضّل، ومتى لم يتميَّز من التفضّل لم يكن واجبًا. (مغ١٤، ٢٦٩، ٢٠)
- مستحقّ العقاب يوصف بأنّه فاسق. (مغ١٤، ٣٠١، ١٥)
- العقاب لا يُستحقّ إلّا على القبيح في باب الأفعال. (مغ١٥، ٦٦، ١١)

عقاب السبب

- إنّ عقاب المسبَّب إذا كان معصية منفصل من عقاب السبب، وإنّه كما وجب أن يُعتبَر في نفس السبب أن لا يستحقّ العقوبة عليه إلّا عند وجوده من قبله، فكذلك يجب في المسبَّب أن لا يستحقّ عليه العقوبة إلّا وقد وجد. فكما لا يجوز في السبب أن تتعلّق به العقوبة إذا كان المعلوم أنّه سيوجد عند حصول الدواعي إليه؛ بل وجب أن يقال: إنّه ما لم يوجد فالعقوبة غير مستحقّة عليه، وإن تقدّمت الدواعي والأمور التي تقتضي فعله للسبب لا محالة. فكذلك لا يجوز أن يقال مثله في المُسبَّب؛ لأنّ السبب في أنّه كالجهة، لوجوب وجوده على بعض الوجوه، كالدواعي في نفس الفعل. فكما لا يجب عند وجودها أن يستحقّ العقاب على نفس السبب، بل وجب القضاء بأنّه يستحقّ إذا وجد؛ فكذلك القول في نفس المسبَّب. (مغ١٢، ٤٧٠، ٢)

عقاب على فعل وعدمه

- هل استحقّ الثواب والعقاب على الفعل وعدمه: فعند أبي علي، أنّ الثواب والعقاب لا يستحقّ إلّا على الفعل، فأمّا على أنّه لا يفعل فلأنّنا على قوله إنّ القادر

بالقدْرة لا يخلو من الأخذ والترك. وأمّا عند أبي هاشم، فإن لا يفعل كالفعل في أنّه جهة الاستحقاق وهو الصحيح من المذهب. (شرح، ٦٣٨، ٦)

عقاب على ما لا يقع من القبيح

- إنّه لا يجوز أن يستحقّ العقاب على ما لا يقع من القبيح البتّة، لأنّ استحقاقه يتبع وقوعه كما يتبع قُبْح الواقع. فلو كان الواقع حسنًا، كان لا يستحقّ العقاب له، فبأن لا يستحقّ ذلك إذا كان غير واقع البتّة أوْلى. فلا بدّ من كونه واقعًا، وأن يعلم أنّه سيقع لا محالة، فيدخل في حكم الواقع إذا وجد سببه من قبل. فلذلك فصلنا بين الحالين، وقلنا: متى وقع المسبَّب فإنّ العقاب عليه وعلى السبب يُستحقّ في حال وجود السبب، ومتى علم من حاله أنّه لا يقع ويقع المنع عنه، لم يجز أن يستحقّ العقاب عليه. ويبيّن ذلك أنّه لو كان ذلك المُسبّب مما يصحّ أن يبتدئه لوجب مع حصول المنع أن لا يستحقّ به العقاب لامتناع فعله عليه، فكذلك يجب فيه إذا كان مُسبَّبًا. (مغ١٢، ٤٦٨، ١٧)

عقاب المسبَّب

- إنّ عقاب المسبَّب إذا كان معصية منفصل من عقاب السبب، وإنّه كما وجب أن يُعتبَر في نفس السبب أن لا يستحقّ العقوبة عليه إلّا عند وجوده من قبله، فكذلك يجب في المسبَّب أن لا يستحقّ عليه العقوبة إلّا وقد وجد. فكما لا يجوز في السبب أن تتعلّق به العقوبة إذا كان المعلوم أنّه سيوجد عند حصول الدواعي إليه؛ بل وجب أن يقال: إنّه ما لم يوجد فالعقوبة غير مستحقّة عليه، وإن تقدّمت الدواعي والأمور التي تقتضي فعله للسبب لا محالة. فكذلك لا يجوز أن يقال مثله في المُسبَّب؛ لأنّ السبب في أنّه كالجهة، لوجوب وجوده على بعض الوجوه، كالدواعي في نفس الفعل. فكما لا يجب عند وجودها أن يستحقّ العقاب على نفس السبب، بل وجب القضاء بأنّه يستحقّ إذا وجد؛ فكذلك القول في نفس المسبَّب. (مغ١٢، ٤٧٠، ١)

عقد

- لسنا نعني بالعقد البيعة التي هي صفق باليد، وإنّما نعني الرضا والانقياد وإظهار ذلك. فلا بدّ من أن يقترن بهذا العقد قبول منه؛ ليصير إمامًا؛ لأنّه ما لم يقبل لا يصير إمامًا، وإن لزمه أن يقبله إذا كانت الحال ما وصفنا؛ لأن قبوله قد يكون فَرَضًا معيّنًا، وقد يكون من فرض الكفايات. ولسنا نعني بالقبول إظهار هذه اللفظة بل إظهار الدخول فيما التمس منه وإظهار الرضى به. (مغ٢٠/١، ٢٥١، ٨)

عقل

- إن قيل: وما ذلك الفعل الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أنّ جنسه يدخل تحت مقدورنا؟ قلنا: أفعال الله

كثيرة من جملتها العقل، لأنّه يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أنّ جنسه وهو الاعتقادات يدخل في مقدورنا. (شرح، ٩٠، ١٧)

- إنّ العقل في الشاهد يدلّ على فاعل مختار حتى صار كالحقيقة فيه فلا يتغيّر شاهدًا وغائبًا. ولو أنّهم أرادوا بذلك الفاعل المختار فلا مشاحة بيننا وبينهم إلّا في العبارة، والمرجع فيها إلى أرباب اللسان وأهل اللغة، ومعلوم أنّهم لا يسمّون الفاعل نفسًا ولا عقلًا ولا علّة. (شرح، ١٢١، ٤)

- أمّا العقل فإنّ المكلّف يحتاج إليه؛ لأنّ به يعلم الكثير مما كُلّف؛ نحو وجوب ردّ الوديعة وشكر المنعِم وقبح الظلم وحُسن الإحسان، ويتوصّل به إلى العلم بسائر ما كلّفه عقلًا وسمعًا ممّا طريقه الاستدلال؛ لأنّه لا يصحّ منه أن ينظر في الأدلّة إلّا وهو كامل العقل وعالم بالأدلّة على الوجه الذي تدلّ. ويحتاج إليه في أداء الأفعال أجمع؛ لأنّه متى لم يكن عاقلًا لم يصحّ أن يؤدّيها على الوجه الذي يستحقّ بها الثواب والعقاب. (مغ١١، ٣٧٥، ٨)

- إعلم أنّ العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلّف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلّف. (مغ١١، ٣٧٥، ١٧)

- لسنا نمتنع من وصف العقل بأنّه جوهر إذا أريد بذلك أنّه الأصل للعلوم، وإن كان ذلك مخالفًا للّغة وللاصطلاح. فإن أرادوا به هذا المعنى فقد أصابوا المعنى وأخطأوا اللفظ. وإن أرادوا أنّه بصفة الجواهر فقد دللنا على خلافه. على أنّ العقل يوجب كون العاقل عاقلًا. (مغ١١، ٣٧٧، ١)

- أمّا من قال في العقل: إنّه قوّة فإن أراد به أنّه لولاه لما صحّ الاستدلال والنظر على وجه يؤدّيان إلى العلوم فشبَّهه من هذا الوجه بالقدرة التي يتمكّن بها من الفعل، فهو مصيب في المعنى، وإن وضع اللفظ في غير موضعه. وإن أراد أنّ العقل قدرة في الحقيقة وإن كان قدرة على العلوم التي تحصل للعاقل، فيجب ألّا يمتنع أن يكون عاقلًا وإن لم يحصل عالِمًا بهذه المعلومات، بل يجب في بعض الأوقات أن يكون كذلك لأنّ القدرة متقدِّمة للفعل. وفي استحالة ذلك دلالة على فساد هذا القول. (مغ١١، ٣٧٩، ٥)

- إنّ العقل هو عبارة عن العلوم المخصوصة التي نذكرها في هذا الباب. فإن قال: فما تلك العلوم؟ أتقولون فيها: إنّها علوم محصورة بعدد، أو تُحصَر بالصفة دون العدد، أو لا يصحّ حصرها أصلًا؟ قيل له: هي محصورة بالصفة، ولا معتَبر فيها بعدد. والأصل في ذلك أنّ الغرض بالعقل ليس هو نفسَه، وإنّما يراد أن يتوصّل به إلى اكتساب العلوم، والقيام بما كُلّف من الأفعال، فلا بدّ من أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصحّ معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف، ويؤدّي ما وجب عليه من الأفعال، وما تسلّم معه هذه العلوم، وما يكون أصلًا لهذه العلوم ويجري مجراه في الجلاء؛ لأنّ العلوم يتعلّق بعضُها ببعض

لخلال منها أنّ الطريق الواحد قد يجمعها، فمتى جمع العلومَ الطريقُ الواحد ولم يحصل العلم ببعضها لم يسلم العلم بسائرها. ومنها أن بعضها قد يترتّب على بعض ويكون أصلًا له، حتّى لا يصحّ حصول الفرع إلّا مع الأصل. ومنها أنّ الخفيّ منه يجري مَجرى الفرع على الجليّ، وإن لم يكن فرعًا عليه في الحقيقة؛ لأنّه لو لم يخطر بباله كثير من الأمور الجليّة لم يمتنع ألّا يحصل له العِلم بالخفيّ. (مغ١١، ٣٧٩، ١١)

- أمّا العقل فإنّما يوصف بذلك لوجهين: أحدهما أنّه يَمنع من الإقدام عمّا تنزع إليه نفسُه من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله، فشُبِّه هذا العلم بعَقْل الناقة المانع لهما عمّا تشتهيه من التصرّف. والثاني أنّ معه تثبت سائر العلوم المتعلّقة بالفهم والاستدلال. فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلّقة بالفهم والاستدلال شبّه بعقال الناقة المقتضِي لثباتها. ولذلك لم نصفه - تعالى - بأنّه عاقل، وإن عَلِم كل ما يَعلمه العاقل بل جميع المعلومات. (مغ١١، ٣٨٦، ٧)

- لم يسمَّ كلّ علم بقبيح بأنّه عقل، وإنّما يُخَصُّ بذلك العلوم الضروريّة. وإنّما وصفنا جميع العلوم بذلك لأنّ العلم بقبح القبيح لا يتمّ إلّا به، فصار بمنزلته من هذا الوجه، فجعل الاسم إسمًا لجميعه، والمراهق فليس يحصل له العلم بالمقبَّحات، وإنّما يَحْصُل ظانًّا بها، فلذلك لم يوصف بهذه الصفة. وليس لأحد أن يقول: يجب أن تصِفوا الظنَّ بقبح القبيح إذا صَرَف عن فعله كصرف العلم عنه بأنّه عقل؛ لأنّا قد بيّنا أن المجاز لا يقاس. فإذا لم يجب وصف سائر العلوم بالقبائح بذلك فبألّا يجب وصف الظنّ والاعتقاد بذلك أولى. وهذه التسمية وإن كانت بالصفة التي ذكرناها من حيث اللغة فلا يمتنع أن تكون حقيقة بالاصطلاح للجملة التي ذكرناها من العلوم؛ لأنّ المتكلّمين قد جعلوها موضوعة لما ذكرناه، وإن اختلفوا في العلوم التي بها يتكامل العقل، واختلافهم في ذلك لا يؤثّر في اتّفاقهم من أنّ ما عند كل واحد منهم أنّه يصحّ معه التكليف نسمّيه عقلًا. وأهل اللغة فليس يقصدون بذلك إلى العلم وإنّما يفيدون به المنع وما يجري مجراه، وقع ذلك بالعلم أو غيره. (مغ١١، ٣٨٧، ٦)

- إنّ العقل يدلّ على الشكر والعبادة لله تعالى، كما ذكرته، ولكنّه لا يدلّ على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها، وأوقاتها وأماكنها؛ لأنّها، لو دلّت على ذلك، لكان ذلك كدلالتها على سائر الواجبات العقلية، التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلَّفين فيه. فكان يجب أن تكون هذه أحوال هذه الأفعال، وكيف يدلّ العقل على أنّ الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة، وحال الخضوع فيها وبها لا تتغيّر؛ وأن صوم يوم النحر لا يكون عبادة، وقبله يكون عبادة؛ وأنّ أداء

الزكاة، على طريق الوجوب، قبل الحول لا يكون عبادة، وبعده يكون عبادة؛ وأنّ الواجب أن تُؤدّي إلى واحد دون الآخر؟ وذلك يبيّن أنّه لا مجال للعقليّات فيه على وجه من الوجوه. (مغ١٥، ٢٧، ١٨)

عقليات

- العقليّات على ضربين: أحدهما ما يتّفق المُكلَّفون فيه لاتفاقهم في سببه. والثاني يختلفون فيه لافتراقهم في سببه. فالأوّل ينقسم إلى فعل وكفّ عن الفعل، والفعل هو المعارف التي تتّصل بالله جلّ وعزّ وعدله وما هو مستحقّ من جهته من الثواب والعقاب، ويُعَدُّ في هذا القبيل شكر نعم الله تعالى خاصّته دون نعم غيره مما قد يجوز انفكاك المرء عنه. وما كان من القبيل الذي يعدّ في الكفّ فكالامتناع من القبائح العقليّة نحو الظلم والكذب وغيرهما من جهل وما شاكله. . . . فأمّا القسم الآخر من العقليّات فإنّما يفترق حالهم فيه لافتراقهم في سببه وهذا كنحو ردّ الوديعة وقضاء الدين والإنصاف، إذ ليس يجب على كل واحدٍ أن يستودع ولا أن يستدين ولا أن يحمى هذا فيما يتّصل بحقوق الغير. وقد يتفاوتون أيضًا فيما يرجع إليهم نحو دفع الضرر، فقد يدفع إليه بعضهم دون بعض فيجب عليه إذا لم يبلغ الحال به حدّ الإلجاء. فعلى هذه الجملة تجري العقليّات. (مجم١، ١٤، ١٠)
- أمّا قولنا في الشرعيّات، فلا يختلف حاله وحال العقليّات في أنّها تختصّ بوجه وجوب. لكن ثبوت ذلك الوجه فيها لا نعلمه إلّا سمعًا، ونعلم وجوه وجوب العقليّات من جهة العقل. فمن هذا الوجه يختلفان، وإن اتّفقا في أنّه لا بدّ من ثبوت وجه الوجوب فيهما ليكونا واجبين. ولولا ذلك لم يكونا بالوجوب أولى من خلافه. (مغ١٢، ٣٥٠، ١٨)

عكس

- إذا عُدمت القدرة استحال الفعل بها لخروجها عن التعلّق ولخروجها عن أن توجب الصفة للقادر، فبطل ما ظنّه الخصم. وليس يلزمنا إذا جعلنا العدم موجبًا لزوال التعلّق أن يكون كل موجود متعلّقًا أو كل ما لا يتعلّق لا يكون موجودًا، لأنّ كل ذلك عكس. والطرد في هذا الباب أنّ كل ما يتعلّق بغيره فلا بدّ من أن يكون موجودًا. فهو كما يجعل من شرط العلّة الموجبة الوجود ثم لا يجب في كل ما هو موجود أن يكون موجبًا وفي كل ما ليس بموجب أن لا يكون موجودًا. (مجم١، ١٣٤، ٢٥)

عكس الدلالة

- إن قيل: قولكم إنّ أحدنا مُحدِث لتصرّفه لأنّ تصرّفه يقع بحسب قصده وداعيه باطل بالساهي، فإنّه مُحدِث وإن لم تقع تصرّفاته بحسب قصده ودواعيه. وجوابنا، أنّ هذا الذي أوردتموه عكس الدلالة، والأدلّة لا يُعتبر فيها العكس، وإنّما يُعتبر فيها الطرد والمنافضة، وذلك هو أن يرينا شيئًا وقع

بحسب قصودنا ودواعينا ثم لم يتعلّق بنا تعلّق العقل بفاعله، فإمّا أن يرينا مُحدِثًا لم يقع فعله بحسب داعيه، فإنّ هذا عكس ما دللنا به في المسألة، وذلك لا يقدح في كلامنا، لأنّه لا يمتنع في حكمين مثلين أن يكون معلومين مختلفين. وعلى هذا نعرف حدوث الأجسام بدلالة، وهو استحالة انفكاكها عن الحوادث، وحدوث الأعراض بدلالة أخرى وهو جواز العدم عليها. ونحن وإن لم يمكننا أن نعلم بهذه الطريقة أنّ الساهي مُحدِث، فإنّ ذلك يمكن بطريق أخرى. على أنّ في هذه الدلالة ما هو احتزاز عن الساهي، لأنّا قلنا هذه التصرّفات تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إمّا محققًا وإمّا مقدّرًا، ومعلوم أنّ تصرّفات الساهي وإن لم تقع بحسب قصده مُحقَّقًا، فقد تقع بحسب قصدْه مُقدَّرًا، لأنّا لو قدّرنا أنّ للساهي قصدًا، لكان لا بدّ في تصرّفه من أن يكون واقعًا بحسب قصده. ثم الذي يدلّ على أنّه مُحدِث كالعالِم، هو ما قد ثبت أنّ فعله يقع بحسب قدرة يقلّ بقلّتها ويكثر بكثرتها، وعلى هذا لو كان في منتهى رجله كوز يمكنه أن يحرّكه، ولو كان بدل الكوز حجر عظيم لم يمكنه نقله ولا تحريكه. (شرح، ٣٤٢، ٣)

علّة

- إنّ العلّة لا تتراخى عن المعلول. (شرح، ١٠٨، ١)
- إنّ العلّة لا يجوز أن تقف في باب الإيجاب على شرط منفصل عنها. (شرح، ١٧١، ٧)
- من حق العلّة أن تختصّ بالمعلول غاية الاختصاص. (شرح، ١٧١، ١٠)
- الطريق إلى صحّة العلّة هو أن يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها. (شرح، ٢٧٣، ١٠)
- إنّ العلّة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثباتها، ويزول بزوالها. (شرح، ٣٠٣، ٨)
- إنّ الإرادة علّة، ومن حقّ العلّة أن تختصّ بالمعلول غاية الاختصاص بطريقة الحلول إذا كان ممكنًا، وطريقة الحلول فينا ممكنة، فمتى لم تحلّنا انقطع اختصاصها بنا، وإذا انقطع اختصاصها بنا وجب أن تختصّ بالله سبحانه وتعالى، سيما إذا كان وجودها على حدّ وجود القديم، وإلّا خرجت عن كونها علّة موجبة واختصّت به دوننا وصارت بإيجاب الحكم له أولى وصار الحال فيها كالحال في جنس من الأجناس المقدورات؛ إذا ثبت كونه مقدورًا، وثبت أنّه غير مقدور لنا، فإنّه والحال هذه لا بدّ من أن يكون مقدورًا لله تعالى، وإلّا خرج عن كونه مقدورًا، كذلك في مسألتنا. (شرح، ٤٥٢، ٧)
- لا تنفصل العلّة من المعلول لأنّهما يوجدان معًا، ولا يتصوّر إنفصال أحدهما عن صاحبه. (مجم١، ٥٤، ٨)
- إنّ الكلام في أنّ العلّة لا تصحّ أن توجب الصفة لذاتين، طريقه الاستدلال، وإنّما علمنا أنّ ذلك لا يصحّ في الشاهد؛ لأنّ من حقّ العلّة أن لا توجب الحكم لما

توجبه إلّا بعد أن تتعلّق به ضربًا من التعلّق مخصوصًا، وقد ثبت أن كل علّة تختصّ المحل أو الجملة، فلا بدّ من أن تكون متعلّقة بأحدهما دون الآخر. (مغ٤، ٣١٣، ١٨)

- إنّ العلّة إذا أوجبت حكمًا لغيرها، لم يصحّ أن توجب ذلك الحكم لنفسها مع غيرها، كما لا يصحّ أن توجبه لنفسها وحدها. (مغ٥، ٩٣، ١)

- من حقّ العلّة أن لا توجب الحكم لما توجبه له، إلّا أن يحصل لها به من الإختصاص ما لا يحصل لها بغيره. ولا يكفي في إيجابها الحكم أن تكون موجودةً فقط. يبيّن ذلك أنّها مع الوجود توجب الحكم لشيء دون غيره، ولذلك يصحّ أنْ يعلم الواحد منّا بما يوجد في قلبه من العلوم دون ما يوجد في قلب غيره، وإنْ كانا من جنس واحد. فلو أوجب أحدهما الحكم لوجوده فقط، لوجب أنْ يوجبه الآخر؛ وهذا باطل. ولذلك تختصّ بعض الأعراض بأن توجب الحكم لمحلّ دون غيره، أو للجملة دون غيرها. فإذا صحّ ذلك، فما منع من إيجابها الحكم، لما من حقّها أنْ توجبه، يجب أنْ يمنع من وجودها، كما أنّ ما منع من تعلّقه بغيره، إذا أوجب تعلّقه بجنسه، يمنع من وجوده. وكما أنّ ما يمنع من المعلول، يمنع من وجود العلّة على الوجه الذي يوجب المعلول. (مغ٦/٢، ١٥١، ١٣)

- إنّ العلّة إذا ثبت أنّها لا توجب الحكم لغيرها إلّا بأن توجد وتختصّ به، فيجب أن تثبت مختصّة به على الوجه الذي يمكن، فكما توجب الحكم للمحل إذا حلّته، لصحّة ذلك فيها، وللجملة إذا حلّت بعضها، لأنّها لا يمكن سواه، فكذلك توجب الحكم للحيّ الذي ليس بجملة إذا وجدت لا في محل، لأنّه لا يمكن سواه. (مغ٦/٢، ١٦٦، ٥)

- أمّا السبب فقد يجوز أن يتقدّم مُسَبّبه بوقت واحد، إذا استحال وجوده معه، أو اقتضى شرط توليده تقدّمه. وإنّما صحّ ذلك فيه، لأنّ المُسَبَّب في أنّه يتعلّق بالفاعل كالسبب، وإنّما يحدثه بواسطة، فلذلك صحّ فيه ما قلناه. وليس كذلك العلّة الموجبة لحدوثه، لأنّ تقدّمها يحيل كونها علّة؛ ولو ثبت جواز تقدّمها للمعلول كالسبب، لم يصحّ كونها قديمة، لأنّ ذلك يوجب جواز تقدّمها بما لا نهاية له، وذلك لا يصحّ في الأسباب أيضًا. (مغ٨، ٩٩، ١٠)

- إنّ القول في إيجاب السبب للمسبّب بخلاف القول في إيجاب العلّة للمعلول، لأنّ ما توجبه العلّة لا ينفصل عنها، فلذلك وجب القول بأن ما أحاله يحيلها، وما صحّحه يصحّحها، وما يوجبه السبب منفصل منه لأنّه حادث آخر، فغير ممتنع أن يوجد والمسبّب معدوم، وإن كان لا بدّ من وجوده قبله ليجب عنه، ولا فرق بين من حمل السبب على العلّة في ذلك وبين من حمل القدرة على العلّة، فكما لا يجب ذلك في القدرة من حيث كان ما يقع بها ينفصل منها فلم يمتنع فناؤها في حال

الفعل وكذلك لا يمنع فناء السبب في حال المُسَبَّب، فإذا جاز عندنا أن يعجز الفاعل في حال وجود الفعل من حيث كان بوجوده قد خرج من أن يكون له به تعلّق، فلو صحّ فناؤه دون سائر الأجسام لصحّ عدمه أيضًا في حال وجود الفعل، فكذلك لا يمتنع وجود المُسَبَّب على عدم السبب لخروجه من أن يكون متعلّقًا به وقد وجد. (مغ٩، ٤٨، ٢٠)

- إنّ أهل اللغة لم يفيدوا بذكر العلّة إلّا ما له يفعل الفاعل، أو لا يفعله: من الدواعي وغيرها. ولذلك يقول قائلهم: إنّما جئت بعلّة كذا، وفارقتك لعلّة كيت، فيذكر ما دعاه إلى ذلك إذا كان كالعذر فيما فعله أو لم يفعله، (إلّا أنّهم) لا يستعملون ذلك في الأظهر إلّا في الأسباب المجوِّزة لذلك دون غيرها، فلذلك يضعون العلّة موضع العُذْر، فيقولون: إنّ فلانًا لا علّة له فيما يفعل، ولا عُذْر له فيما صنع، إذا كان مُقْدِمًا على قبيح، حتى إنّهم يقولون: إن علّة فلان فيما قاله صحيحة، وعذره فيه واضح. وعلى هذا الوجه يقول أحد الخصمين لصاحبه: لأيّة علّة قلتَ بهذا المذهب، ولأيّ دليل اعتقدته؛ من حيث كانت الأدلّة تدعو إلى اعتقاد المذهب على وجه صحيح حَسَن، والشُّبَه تدعو لا على وجه صحيح. وعلى هذا الوجه وصف الفقهاء ما يتعلّق الحكم به من الأوصاف علّة، لأنّها عندهم سبب الحكم، والوجه في حسن اعتقاده. واصطلاح بعض المتكلّمين في العلّة على أنّها السبب الموجِب، واصطلاح بعضهم على أنّهم التي توجب حالًا لما تختصّ به من الموجدات، ليس بجارٍ على طريقة اللغة، وإنّما اصطلحوا عليه لأغراض لهم فيه؛ كما اصطلحوا في الترك والمتروك على شرائط لا تفيدها اللغة، وذلك يؤثّر فيما قدّمناه. وكل اسم جرى من المتكلّم على جهة الاصطلاح فإنّه لا يحرِّم استعمالها في اللغة على ما كانت عليه. ويفارق الأسماء الشرعيّة في هذا الباب؛ لأنّها تتضمّن الحكم بوجوب استعمالها فيما وُضعت له شرعًا، وذلك بنقلها عن بابها، وليس كذلك ما فعله فريق من الناس بالاصطلاح؛ لأنّ ذلك بمنزلة تعارف مخصوص من فِرْقة في بعض الألفاظ، في أنّه لا ينقلها عن بابها في اللغة، فلذلك قلنا: إنّ اللغوي يصحّ له أن يستعمل لفظة الجوهر والعرض فيما وضع له في اللغة، وإن جعلناه بالاصطلاح لما نذهب إليه في حدّ الجوهر والعَرَض، ولا يمتنع في الاسم إذا وقع الاصطلاح عليه في شيء مخصوص أن يُستعمل على غير ذلك الوجه على طريقه في اللغة؛ لأنّ الأسماء تختلف فوائدها بالقرائن والإضافة؛ ولذلك قال شيوخنا: إنّ قولنا: مؤمن مقيّدًا يستعمل على طريقة اللغة، وإن كان على جهة الإطلاق منقولًا عن بابه، فلا يجب في إطلاق العلّة، إذا أفاد بالاصطلاح ما أوجب حالًا لغيره أن يفيد ذلك إذا قُرِن بالفاعل المختار، بل يجب (عند) إضافته إلى الفاعل أن يُستعمل على الوجه الذي

وُضع في اللغة له، فلذلك فرّقنا بين اصطلاح المتكلّمين في العلّة واصطلاح الفقهاء، بل فرّقنا بين أن يذكر في المعاني الموجَبة، وبين أن يذكر في الإمامة إذا قيل؛ لأنّه علّة يختار المفضول دون الفاضل. وكل ذلك يبيّن أنّ هذه العبارة لا تجري على طريقة واحدة، وأنّ الحال فيها مختلِف. فإذا صحّت هذه الجملة لم يمتنع أن يقول: إنّ الله سبحانه ابتدأ الخلق لِعلّة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حَسُن منه الخلق، فيبطل على هذه الوجه قول من قال: إنّه تعالى خلق الخلق لا لعلّة، لما فيه من إيهام أنّه خلقهم عبثًا، لا لوجه تقتضيه الحكمة، بما لا نهاية له. (مغ١١، ٩١، ٨)

- إنّ العِلّة إنّما توجب الحكم لغيرها وأنّ ذلك الغير لا يجوز أن يختصّ بمثل صفتها، ولا أن يختصّ بمثل صفته، وأوضحنا ذلك بالمتحرّك فلا وجه لإعادته. (مغ١١، ٣٥٦، ١٣)
- إنّ العلّة في الشرعيّات تجري مجرى الدواعي، وما يكشف عن كون الفعل لطفًا، فيجب أن تجري هذا المجرى. (مغ١٧، ٣٣٠، ١٤)

علّة استحالة إعادة مقدوراتنا

- إذا ثبت أنّ العلّة التي لها استحالت الإعادة على مقدوراتنا الباقية ما تقدّم ذكره من اختصاص القدرة بأنّها يجب ألّا تتعلّق في كل وقت إلّا بمقدور واحد من جنس واحد فيجب أن يكون هذا الحكم مقصورًا عليها. وليس كذلك حال القديم - تعالى - ؛ لأنّه يقدر في كل وقت على ما لا نهاية له، فما أوجب استحالة الإعادة في مقدور العبد فليس بحاصل في مقدوره سبحانه، فيجب أن يصحّ أن يعيده، وألّا يفترق الحال بين ما يختصّ هو بالقدرة عليه - عزّ وجلّ - وبين ما يقدر على مثله لأنّ العلّة فيهما جميعًا ما تقدّم ذكره من أنّ الشيء إذا لم يختصّ في صحّة الوجود بحال دون حال، ولا القادر عليه في كونه قادرًا يختصّ بوقت فيجب أن يصحّ منه الإعادة. وقد بيّنا أنّ الذي أوجب خروج القادر منّا من أن يكون قادرًا على الشيء بتقضي وقته اختصاص القدرة بأنّها تتعلّق بجزء واحد وأنّ القديم - سبحانه - إذا لم يكن هذا حاله فيجب ألّا يخرج من كونه قادرًا على الشيء إلّا بوجوده فقط إذا كان ذلك الشيء ممّا يصحّ البقاء عليه. وقد بيّنا أنّه لا يجب من حيث لم يختلف حال فعله وفعلنا إذا لم يصحّ البقاء عليه في باب الإعادة ألّا يختلف حال ما يبقى من مقدوراته - سبحانه - ومقدوراتنا؛ لأن العلّة فيه (أنّ) المقدور في نفسه يستحيل أن يوجد إلّا في وقت واحد، وذلك ممّا يرجع إلى نفس الفعل لا إلى حال الفاعل؛ فوجب ألّا يختلف حال الفاعلين، وليس كذلك ما يبقى؛ لأنّا قد بيّنا أن مالًا لا يجوز إعادته من مقدورنا يختصّ الواحدَ منّا، فلا يمتنع أن يخالف حالُنا فيه حاله - تعالى - وأن تكون كل مقدوراته الباقية متّفِقة في أن الإعادة تجوز عليها، من

حيث ثبت قادرًا لنفسه، وصحّ أنّه لا يختصّ في كونه قادرًا على الشيء بوقت دون وقت، والشيء في نفسه يصحّ وجوده في كل حال على طريق البقاء وعلى طريق الإحداث. (مغ١١، ٤٦١، ١٤)

علّة شرعية

- أمّا العلّة الشرعيّة فتأثيرها أن يُعلَم بالدليل أو الأمارة أنّ الحكم بها يتعلّق، أو بأن يتعلّق الحكم بها أولى من غيرها؛ فتوصف بذلك. (مغ١٧، ٣٣٠، ٩)

علل

- إنّ العلل في إيجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف العاملين، ألا ترى أنّ الحركة لمّا كانت عليّة في كون الذات متحرّكًا لم تفترق الحال بين أن تكون من قبل الله تعالى وبين أن تكون من قبل غير الله تعالى. (شرح، ٣١١، ١٧)
- من شأن ما يتعلّق بالفاعل أن لا يدخله الإيجاب، كما أنّ من شأن ما يتعلّق بالعلل أن لا تدخله طريقة الاختيار. وكل واحد من الأمرين أصل ينبغي أن يحافظ عليه. (مجم٢، ٨٨، ١٦)
- إنّ الإرادة تقارن الجزء الأول من الخبر، لأنّها متى وجدت كذلك صحّ أنْ تتناول جملة الخبر. ولو تأخّرت عن الحرف الأول لم يصحّ أن تتناول جملته، لأنّ المقتضي لا يصحّ أن يراد؛ فإذا ثبت ذلك وعُلِم أنّها تعدم إذا انقضى الحرف الأول، فكيف تكون علّةً في قبح جميعه؟ ومن حق العلل أن لا تصحّ أن تؤثّر في المعدوم، كما لا يصحّ أن تؤثّر وهي معدومة. وإنّما صحّ لنا القول بأنّ كونه كذبًا يوجب قبحه، لأنّ ذلك مما يختصّ به جملة الحروف، فلا يمتنع أن يقتضي قبح كل واحد منه. والقول في أنّ الصدق لا يحسن للإرادة، كالقول في أنّ الكذب لا يقبح لها، فلا وجه لإعادته. وكذلك القول في سائر الأفعال التي للإرادة فيها تأثير. (مغ٦/١، ٨٥، ١)
- إنّ من حق المُولَّد أن لا يجوز حصوله على الوجه الذي يولِّد والمحلّ محتمل والموانع زائلة إلّا ويجب أن يُولِّد، كما أنّ من حق القادر إذا صحّ وجود مقدوره وارتفعت الموانع أن يصحّ الفعل منه، ومتى امتنع الفعل منه والحال هذه عُلم أنّه ليس بقادر، وكذلك إذا لم يُولد الشيء غيره والحال ما قدّمناه عُلم أنّه ليس بسبب له، لأنه لو صحّ كونه سببًا، وإن كان قد يولِّد وقد لا يولِّد والحال ما قدّمناه لم يصحّ العلم بكونه مولِّدًا في حال ما يولّد، لأنّه إذا صحّ وجوده ولا يُولّد فمن أين أنّه في الحال الأخرى هو المولّد دون أن يكون حادثًا من مختار، وذلك في بابه بمنزلة العلل التي لو صحّ وجودها، ولا يوجب المعلول لم يصحّ كونها علّة، والجهة التي منها شبّهنا المولِّد بالعلّة صحيحة وإن افترقا في أنّ تلك العلّة موجبة وهذا بخلافها، لأنّه وإن لم يكن موجبًا إيجاب العلل فمتى جوّزنا والمحل محتمل والموانع زائلة ألّا يقع المُسبَب لم

يصحّ أن يثبت له به تعلّق ولا اختصاص حتى يقال إنّه يولِّد في حال أخرى، كما لو جوّزنا وجود العلّة ولا معلول على بعض الوجود لم نعلم له بالمعلول تعلّقًا، وعلى هذه الطريقة شبّه شيوخنا رحمهم الله الدلالة بالعلّة وإن افترقا في الإيجاب لما عُلِم من حال الدلالة أنّها لو وجدت على بعض الوجوه ولا مدلول لنقض كونها دلالة، كما أنّ وجود العلّة ولا معلول يمنع من كونها علّة، فغير ممتنع أن يشبّه المولّد بالعلل والأدلّة من الوجه الذي قدّمناه. (مغ٩، ١٣٥، ٥)

علل شرعية

- القياس الشرعيّ لا يخالف القياس العقليّ، إلّا أنّ العلل في القياس العقليّ تكون موجبة ومؤثّرة، كما أنّ حكمنا كالموجب، وليس كذلك العلل الشرعيّة؛ لأنّه لا يجوز في العلل أن تكون موجبة؛ والحكم يتبع المصلحة، والإختيار، فكل واحد منهما تحصل عليه في موضوعه مطابقة لحكمه، لأنّه متى لم تحصل كذلك تناقض؛ وهذا بيّنٌ في الشاهد، لأنّا لو قلنا: إنّ كون العالِم منّا عالمًا: لمعنى يجري مجرى الدواعي، لتناقض كما لو قلنا: إنّ اختيار الآكل الحموضة على الحلاوة لعلّة موجبة، لتناقض؛ وقد علمنا أنّ الأحكام الشرعيّة موضوعها المصالح والألطاف؛ ولهما تعلّق كالدواعي، ولعللهما مدخل في هذا الباب؛ فلا يجوز في علّتهما أن تجري مجرى العلل العقلية إلى الأمور المؤثّرة فيها، ولا توجب مفارقة أحدهما الآخر بينهما اختلافًا، في صورة القياس وطريقته، كما لا يجب إذا استعملنا القياس في الأسماء ونظرنا في علّة وضعها أن تكون الطريقة مخالفة لطريقة القياس في العقل، وإن كان لا مدخل له في طريقة الإيجاب، ومتى أجرى كل ذلك على حدّ واحد انتقض؛ لأنّا لو قلنا: إنّ إيجاب العلّة في حكمها كإيجاب السبب للمسبّب؛ أو قلنا: إنّ إيجاب السبب للمسبّب يجري مجرى وقوع الفعل ابتداء عن القادر؛ أو قلنا: إنّ ذلك يجري مجرى إثبات الفعل للدواعي وللحاجة؛ أو قلنا: إنّ ذلك يجري مجرى تعلّق بعض الأمور ببعض، على طريق العادة، لا تنقض ترتيب العقول، عمّا ترتّبت عليه فلا بدّ من تقدّم علمنا لبعض العلل على ما يقتضيه الدليل ويكون الفرع فيه تابعًا لأصله. (مغ١٧، ٢٨٢، ٥)

عِلْم

- العلم رحمك الله إنّما يحتاج إليه لاجتلاب المنافع ودفع المضار، فهذا موضع الانتفاع بتقدمة المعرفة، ولولا ذلك لكان طلب العلم جهلًا، والرغبة في المعرفة عناء. (تث٢، ٥٣٤، ٨)
- إنّ المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها: ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب. وهذا أولى مما أورده في العمد. أنّه الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده

عليه. لأنّ العلم إنّما يتبيّن عمّا عداه بما ذكرناه، فيجب الاقتصار عليه ويحذف ما سواه. (شرح، ٤٦، ١)

- إنّ العلم يجري مجرى الفعل المُحْكَم، لأنّه اعتقاد واقع على وجه مخصوص، فلا يتأتّى إيقاعه على ذلك الوجه إلّا ممن هو عالِم به. وهذه الدلالة مبنيّة على أصول؛ أحدها أنّ العلم من قبيل الاعتقاد، والثاني، أنّه اعتقاد واقع على وجه مخصوص، والثالث، أنّه لا يقع على ذلك الوجه إلّا ممن هو عالم به. (شرح، ١٨٨، ٥)

- أبو الهذيل، قال: إنّ العلم جنس برأسه غير الاعتقاد. (شرح، ١٨٨، ١٠)

- إعلم أنّ الخبر والدلالة والعلم بمنزلة سواء في أنّها لا تؤثّر فيما تتعلّق به، وإنّما تتناوله على ما هو عليه. ولو أثّرت فيه لوجب إذا أخبرنا ودللنا وعلمنا عن القديم تعالى وأوصافه، أن نكون قد جعلناه على ما هو به بالخبر والدلالة والعلم! وكان يجب إذا كان فعلنا يقع لأجل علمه تعالى، ألا يكون لنا في ذلك صنع البتّة وأن يزول الذمّ والمدح. وكان لا يكون العلم بأن يوجب كون المعلوم بأولى من أن يكون المعلوم موجِبًا للعلم، لأنّه كما يجب أن يكون على ما يتناوله، فكذلك العلم بأن يكون علمًا لوقوع المعلوم على الحدّ الذي يتناوله. وهذا ظاهر الفساد. (متش١، ١٧١، ٢)

- إنّ العلم من شأنه أن يتبعَ المعلوم لا أن يكون المعلوم تابعًا له. ألا ترى أنّ العلم لو أثّر في وقوع المعلوم لم يكن ليجب في أفعالنا أن نعتبر في وقوعها الدواعي والقصود، بل كان علم العالِم بأنّها تقع مؤثّرًا في وقوعها؟ وكان يجب إن كان العلم هو الذي يؤثّر في وقوع المعلوم أن يُذَمّ أحدنا لا على أنّه فَعَل القبيح ولكن للعلم الحاصل بأنّه فاعله. وأيضًا فلو أثّر العلم في المعلوم لم تفترق الحال بين بعض المعلومات وبين بعض فكان يجب فيما عليه القديم في ذاته أن يكون إنّما حصل كذلك بالعلم. وكذلك القول في سائر ما يجب للأجناس من صفاتها. وكان يجب أن يكون علمنا بما يفعله الله تعالى في الدنيا من وجوه الإحسان وفي الآخرة من أبواب الجزاء هو المؤثّر في وقوع ذلك، فكان يزول ما يستحقّه تعالى من الشكر والعبادة. ويبيّن ذلك أنّ العلم إنّما يكون علمًا لتعلّقه بالمعلوم على ما هو به، فلو صار المعلوم على ما هو به بالعلم لتعلّق كل واحد من الأمرين بصاحبه. (مجم٢، ٨١، ١)

- إنّ تأثير العلم تأثير المصحِّحات ويجوز أن يكون عالمًا بإيقاع الكتابة مُحكمة ولا يختار إيجادها كذلك، فلا يُخرجه علمُه به وإن كان ضروريًا عن حدّ الاختيار. (مجم٢، ١٥٢، ٢٠)

- إنّ العلم يتعلّق بالمعلوم على ما هو به، فليس يصير المعلوم على ما هو به بالعلم، وإنّما يصير العلم علمًا لأجل تعلّقه بالمعلوم على ما هو به. وكذلك القول في الدلالة والخبر الصدق. ولولا أنّ الأمر

كما قلناه لكان يلزم أن يكون المعلوم على ما هو عليه بالعلم يحصل كذلك، والعلم يحصل علمًا لكون المعلوم على صفة مخصوصة، فيؤدّي إلى تعلّق كل واحد من الأمرين بصاحبه. وكذلك الحال في الدلالة والخبر والصدق. (مجم٢، ٤٠٩، ٣)

- إن قيل: إذا قلتم إنَّ الدواعي إلى الفعل، متى انفردت، وجب أنْ تفعل، فقد أبطلتم القول بأنَّ القادر يصحّ أنْ لا يختار فعل مقدوره، وساويتم المُجَبِّرَة في قولها: إنَّ الفعل يجب وجوده مع القدرة. قيل له: إنَّا نقول إنَّ (صحّة) الفعل يصحّ منه لكونه قادرًا، لا للداعي، لأنّه في صحّته يفتقر إلى اختصاصه بحال يبيّن بها من غيره. ولذلك يصحّ الفعل من الساهي والنائم، وإنْ لم يكن لهما إلى الفعل داعٍ. وكذلك يصحّ أنْ يعلم فعل غيره كعلمه بفعله، ولا يقدر إلّا على ما يصحّ أنْ يوجده. ولذلك يتعلّق العلم بالشيء على ما هو به، فكيف يحصل به محدثًا. فكل ذلك يبيّن أنَّ الفاعل يصحّ منه الفعل لكونه قادرًا. (مغ٦/١، ١٨٨، ١٦)

- إنَّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به. فإذا كان معدومًا استحال أن يُعلم موجودًا. (مغ٦/٢، ١٢٤، ١٩)

- إنَّ العلم ليس بعلم لجنسه، وإنّما يكون كذلك متى كان معلومًا على ما يتناوله. ولذلك قد يوجد الإعتقاد، ولا يكون علمًا، وقد يتعلّق بالشيء على ما ليس به. فإذا صحَّ ذلك، وكان حال العالِم فيما يتعلّق به حالَ العِلم، لم يُجز أنْ يُعلم الشيء إلّا على ما هو به. (مغ٦/٢، ١٢٥، ٨)

- إنَّ العلم يتعلّق بالشيء على سائر وجوهه، وكذلك الإعتقاد والخبر. فلا يجب فيه ما ألزمناه في القدرة، لأنّها إنّما تتعلّق بالشيء على جهة الحدوث، ومن حق المقدور أن يكون معدومًا. (مغ٨، ١٠٤، ٤)

- إنّ العلم يقع بحسب النظر فيجب كونه متولّدًا دون ما عداه. (مغ٩، ٨٠، ١٠)

- أمّا العلم فإنّه يتولّد عن النظر، وقد يجوز أن يفعله مبتدأ، لأنّ المتنبّه من رقدته إذا تذكّر الإستدلال صحّ أن يفعل العلم ويبتدئه من غير نظر، لأنّه لو فعله عن نظر لوجب أن يجد ذلك من نفسه، ولوجب ألّا تحصل له في تلك الحال العلوم أجمع إلّا على الترتيب الذي حصل في الابتداء، وقد علمنا فساد ذلك. فإذن قد ثبت أنّه يصحّ أن يفعل جنس العلم متولّدًا أو مباشرًا. (مغ٩، ١٢٥، ١٩)

- لا فرق بين العلم، وبين غالب الظنّ والاعتقاد، في أنّه يصحّ معها أجمع أن يُنظر في الشيء. (مغ١٢، ٩، ١٤)

- إعلم أنّ العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله، وبذلك ينفصل من غيره، وإن كان ذلك المعنى لا يختصّ بهذا الحكم إلّا إذا كان اعتقادًا، مُعتَقدِه على ما هو به واقعًا على وجه مخصوص. لكن هذه الصفات لمّا جاز أن يحصل عليها ولا يكون علمًا، وجاز أن يشاركه فيها غيره، وكان فيها ما لا يرجع

إلى نفس العلم وإنّما يرجع إلى وجوه تعلم به، لم يجب أن تدخل في حدّ العلم. لأنّ من حق الحدّ أن يفيد ما يبيّن به المحدود من غيره. ولذلك لا يجوز أن يُحدّ اللّون بأنّه عرضٌ وتصير للمُحِلّ به هيئة تشاهد بالعين عليها. ولا يجوز أن يُحدّ كون العالِم عالمًا، بأنّه الحي الذي يختصّ بالحال التي معها قد يصحّ الفعل المُحكَم منه؛ لأنّ كونه حيًّا، وإن كان لا بدّ منه، فلا يجب إدخاله في جملة الحدّ. ولولا أنّ الأمر كما قلناه، لم يمتنع أن تدخل في الحدّ كل مقدّمة قد يُشارك المحدودُ فيها غيرَه. وبطلان ذلك ظاهر. فإذا صحّ ذلك، فيجب أن يُحدّ العلم بما قدّمناه. وهذا هو الذي اختاره شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله. (مغ١٢، ١٣، ٣)

- فيما ذكره شيخانا أبو علي وأبو هاشم، رحمهما الله، من أنّ العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به. إذا دفع على وجه، وإن اختلفا في العبارة عن ذلك، أن يكون هذا مقصدهما. لأنهما قد بيّنا، في غير موضع، أنّ الحدّ يجب أن يتناول ما به يُبيّن المحدود من غيره. لكنهما لما علما أنّ المقصد بالحدّ الكشف عن الغرض، لم يمتنع عندهما في كثير من الحدود أن يكون الأولى فيه ذكرُ مقدّمات له. كما أنّه لا يمتنع في كثير منها أن يُضم إليه غيرُه مما لو حُذِف لاستغنى عنه. ... ولذلك قالا: إنّ حدّ العالِم أن يصحّ الفعلُ المحكمُ منه، إذا كان قادرًا عليه مع السلامة. وقد علمنا أنّ كونه قادرًا، وما شاكله، لا يحتاج إليه فيما به يبيّن العالم من غيره. لكن الذي جعلوه حدًّا في العالِم، لمّا كان لا يمكن إلّا في القادر، ذكروه. (مغ١٢، ١٣، ١٨)

- إنّما يجب أن تُفسّر الحدود بما لا يقتضي فيه الجهل بالمحدود وحصره، بأن يلزم عليه أن يدخل فيه ما ليس منه، وأن يخرج عنه ما هو منه. فأمّا لم يلزم عليه ذلك، وإنّما ذكر القاصد إلى ذكر الحدّ ما يظنّ أنّه ينكشف به، فالعيب له غير لازم. فلذلك صحّ أن يحدّ شيوخنا العلمَ بما ذكروه، من قولهم: إنّه اعتقاد الشيء على ما هو به، مع سكون النفس الذي يختصّ به العلم؛ وعلموا أنّ هذه العبارة لا تنكشف لكل أحد، لم يروا الاقتصار عليها جائزًا؛ فقرنوا بها ما ذكرناه، من أنّ العلم متى حُدّ بأنّه اعتقاد الشيء على ما هو به على وجه يقتضي سكون النفس فقد جعل معلولًا بعلّتين، لا يلزم على ذلك. لأنّ الذي يجب أن يبطل فيه، أن يعلّل الشيء بعلّة ما تتعلّق بالمعاني؛ فأمّا ما يتعلّق بالعبارات، فغير ممتنع ولم يقولوا: إنّه إنّما صار علمًا، ومخالفًا لغيره من الاعتقادات، لهذين الوجهين. (مغ١٢، ١٥، ٨)

- يُسمّى العلم تبيّنًا وتحقّقًا واستبصارًا، إذا كان مستدركًا بعد شك. ولذلك لا يوصف تعالى بأنّه متبيِّن، ولا يوصف الواحد منّا بأنّه تبيَّن وجود نفسه، وكون السماء فوقه، لما كان معنى في الارتياب لا يصحّ فيه. ويوصف بأنّه فهم وفقه وفطنة، إذا كان

علمًا بمعنى الكلام أو ما شاكله. وعلى هذا الحدّ، يقال، في الإنسان: شعر بكذا، إذا فطن به. (مغ١٢، ١٦، ١٠)

- أمّا وصف العلم بأنّه عقل، فقد بيّنا أنّ الغرض به التشبيه لعقل الناقة من وجهين. وأصل استعماله فيه مجاز، فلذلك لم يستعمل في جميع العلوم؛ وكذلك وصف العلم بأنّه إحاطة وإدراك. لأنّ الإنسان وإن كان يقول: أدركت معنى كلامك، بمعنى علمته وأحطت علمًا بما ذكرته؛ فذلك توسّع، لأنّ حقيقة الإدراك ترجع إلى ما يختصّ به الحي مما يجوز على الساهي والعالم، والإحاطة تختصّ الأجسام التي يصحّ فيها أن تحتوي على غيرها. (مغ١٢، ١٦، ٢٠)

- أمّا وصف العلم بأنّه وجود، فقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنّه حقيقة فيما جرى عليه؛ لأنّهم يصفون العارف لموضع ضالته أنّه وجدها. وقال: لهذا يجوز أن يوصف تعالى، فيما لم يزل، بأنّه واحد؛ وأنّه يحدُّ الأشياء، من حيث كان عالِمًا بها، وإن كان قد يستعمل في غير هذا الوجه أيضًا. (مغ١٢، ١٧، ٧)

- قد اختلف الناس في حدّ العلم اختلافًا متباينًا. فقال بعضهم: إنّ العلم بالمعلوم هو الإحاطة به، ومنع أن يوصف تعالى بأنّه يُعلَم، من حيث لم يجز أن يحاط به. وهذا باطل، لأنّ حقيقة الإحاطة إنّما تصحّ في الأجسام الحاوية لما يحصل وسطًا لها، والعلم وإن كان يتعلّق بالمعلوم، فإنّه لا يختصّ به هذا الاختصاص، ولهذا يصحّ أن يُعْلَم به المعدوم والموجود. ولا فرق بين من قال، في العلم: إنّه إحاطة للمعلوم، وبين من قال مثله في الإرادة وسائر ما يتعلّق بغيره من المعاني. وقال بعضهم، في العلم: إنّه اعتقاد الشيء على ما هو به؛ وهذا بعيد. لأنّ المبخِّت والمُقلِّد قد يعتقدان الشيء على ما هو به، ولا يكونان عالمين. ولذلك يجدان حالهما كحال الظان والشاك. (مغ١٢، ١٧، ١٢)

- لا يصحُّ أن يُجعل العلم إثباتًا للمعلوم، لأنّه قد يُعلم به المعدوم والموجود. ألا ترى أن الخبر إنّما يوصف بأنّه إثبات إذا تناول الموجود. فأمّا ما يفيد عدم الشيء، فإنّه يوصف بأنّه نفي؟. (مغ١٢، ٢٠، ١)

- إنّ الذي يدلُّ على العلم، أنّ الواحد منّا يجد نفسه معتقدًا للشيء، ساكن النفس إلى ما اعتقده، كالمدركات وغيرها. ويفصل بين حاله كذلك، وبين كونه مبخِّتًا ظانًّا مقلِّدًا. فإذا صحّ ذلك، وعلمنا أنّه إنّما اختصّ بذلك لمعنى، فيجب أن يكون ذلك المعنى هو الذي يفيده بقولنا: علم ومعرفة. (مغ١٢، ٢٣، ٦)

- قد قال شيخنا أبو علي رحمه الله، في العلم: إنّه مُدرَك، لولا ذلك لما وجد الإنسان نفسه عالمًا. لأنّ هذا الوجود يرجع إلى إدراك العلم. وليس الأمر كما قاله، لأنّ العلم لو أدركَ، لأدركَ محلّه. فكان يجب أن يفصل بين محلّه، وغير محلّه، كالألم. ولوجب في المختلف منه أن يتضادّ. ولوجب أن يستغني الواحد منّا، في إثبات العلم، عن النظر. (مغ١٢،

٢٣، ١١)

- قد حكى أبو القاسم، رحمه الله، في كتاب المقالات عن فريق من الناس: أنّه غير الاعتقاد. وحكى شيخنا أبو علي، رحمه الله، في مسائل الخلاف، على شيخنا أبي الهذيل، أنّه كان يقول في العلم: إنّه اعتقاد. فهو قولنا. فإن قال: إنّه جنس سواه. فهو مخالف لنا. وتكلّم عليه في ذلك، ولم يقطع من قوله على أحد الأمرين. (مغ١٢، ٢٥، ٦)

- الذي يقوله شيوخنا، رحمهم الله، في العلم: إنّه من جنس الاعتقاد، فمتى تعلّق بالشيء على ما هو به، ووقع على وجه يقتضي سكون النفس، كان علمًا. ومتى تعلّق بالشيء على ما ليس به، كان جهلًا. ومتى تعلّق به على ما يقوّيه، ولم يقتض سكون النفس، لم يكن علمًا ولا جهلًا. (مغ١٢، ٢٥، ١٧)

- أجابا (الشيخان) رحمهما الله، عن ذلك: بأنّ العلم إنّما وصف بأنّه اعتقاد، من حيث شُبّه بعقد الحبل وإحكامه؛ ووصف العالم معتقدًا، من حيث كان العلم، الذي به عَلِمَ، اعتقادًا. ولذلك يوصف بأنّه عالِم، قبل العلم بالعلم أصلًا؛ ولا يوصف بأنّه مُعتقِد، إلّا بعد إثبات العلم اعتقادًا. فلذلك لا يجب وصفه تعالى بأنّه معتقد، لما كان عالمًا بذاته، وفارق حالُه حالَ الواحد منّا. ولأنّ المعتقد وصف بذلك، لأنّه عقد بقلبه على ما اعتقده؛ كما وصف بأنّه مضمر أو أخبارٌ وقصد، لأنّه أضمر بقلبه الشيء، إذا أراده ونواه. فإذا استحال القلب عليه تعالى، لم يجز أن يوصف بأنّه مُعتقِد، وإن كان له حال العالِم منّا. (مغ١٢، ٢٧، ٢١)

- لا يصحّ أن يقال، في العلم: إنّه يوجِب كون العالِم ساكِن النفسِ لذاته بشرط. لأنّ الوجوه التي يقع عليها، فتصير علمًا، لا يصحّ أن تجعل شرطًا، لانفصالها منه وتعلّقها باختيار مختار. فلا فرق بين من قال ذلك، وبين من قال في القبيح: إنّه إنّما يقبح، لو أنّه يشترط اختصاصه بالوجه الذي له يقبح. وقد عرفنا بطلان ذلك. (مغ١٢، ٣١، ١٨)

- مما قاله شيخنا أبو عبد الله؛ رحمه الله. لأنّه قال: إنّ العلم لاختصاصه بحالة واحدة، يقتضي هذين الحكمين: أحدهما سكون نفس العالِم؛ والآخر صحّة الفعل المُحكم منه، إذا كان متمكّنًا. كما أنّ وصف الحيّ بأنّه حيّ، يقتضي صحّة كونه قادرًا، وعالمًا، ومريدًا، ومدركًا. قال: وإنّما يستحيل ذلك فيما يوجب الحكم إيجاب العلّة، لأنّه مرجع إلى ذاته. ولا يصحّ أن يجعل في ذاته على صفتين مختلفتين لنفسه. وهذا مخالف لما قدّمناه في العلم، لأنّه يوجب الحكمين لا محالة. وكونه حيًّا، يصحّح ولا يوجب، فالأولى أن يرتّب على ما قدّمناه. (مغ١٢، ٣٣، ٥)

- إعلم، أنّ كلام شيخينا، رحمهما الله، كالدالّ على خلاف ما قدّمناه. لأنّهما يجعلان العلم مقتضيًا لسكون نفس العالِم، لوقوعه على وجه لاختصاصه بحال، وإن

كان شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، ربما يذكر مثل ما قدّمناه في القبيح والحَسَن. والذي قدّمناه هو الأولى، لأنّه إذا وجب كون العالِم ساكن النفس، واستحال أن لا يوجب كونه كذلك، ورجع هذا الإيجاب إلى العلم دون غيره، على ما قدّمناه؛ فيجب أن يكون مقتضيًا لذلك، لاختصاصه بصفة هو عليها، كما قلناه في الحَسَن والقبيح وغيرهما. بل الحال في العلم آكد، لأنّ الحكم الراجع إليه لا يتعلّق باختيار مختار. وليس كذلك الحسن والقبيح، فهو بمنزلة كون الجوهر متحيّزًا في أنّه إنّما صحّ أنّه كالعلّة في احتماله للأعراض، لما كان احتماله لها يرجع إليه دون غيره، ولا ينفصل عنه. (مغ١٢، ٣٣، ١٤)

- أمّا شيخنا أبو علي، رحمه الله، فلم يمنع من اختصاص العلم بسكون النفس، لأنّه قد صرّح بأنّ الجاهل والظانّ لا تسكن نفوسهما، وإنّما عدل عن جعل ذلك أمارة لكونه علمًا. وقال: إنّما يفصل العلم عنده من غيره، لسلامته، ونفى التناقض عنه، والجهل بخلافه. وهذا لا يصحّ عند شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، لأنّ سلامته من الانتقاض ترجع إلى طريقة، لا إليه. ويجب أن نجعل، ما به ينفصل العلم من غيره، راجعًا إليه، لا إلى طريقه، ليصير شاملًا لجميع العلوم: الضروريّ، والمُكتَسب. وقد علمنا أنّ معنى السلامة من الانتقاض إنّما يصحّ في المُكتَسب دون غيره. ولذلك قال، رحمه الله، في نقض المعرفة: إنّه يعلم المحق محقًّا بالأدلّة. بيِّن ذلك، ما قلناه: إنّ المُخبِر إذا أخبر عن أكله وشربه، وإن كان كاذبًا، فليس هناك ما يوجب انتقاض ما خبّر عنه. فيجب على هذا أن يكون اعتقاد المُعتقِد له علمًا. وإنّما يصحّ أن يقال: إنّ الانتقاض إذا دخل في الشيء، دلّ على فساده. فأمّا السلامة من الانتقاض، فلا تجب كونه دالًّا على الصحة. (مغ١٢، ٣٧، ٢٠)

- إنّ العلم، وإن كان يتعلّق بالشيء على ما هو به، فإنّه لا يصير علمًا على ما هو به، لمكان العلم. كما لا يصير العِلم علمًا، لكون معلومه على ما هو به. وقد شرحنا ذلك من قبل، فإذا لم يجب ذلك في العلم، فبأن لا يجب ذلك في الاعتقاد أوْلى. وكان يجب، على قولهم هذا، إذا كان الإنسان قادرًا على الاعتقادات المختلفة في الأمور، أن يقدر أن يجعلها على الصفات التي يصحّ أن يعتقدها فيه، فيجعل السواد مرّة سوادًا، ومرّة بياضًا، والجسم مرّة قديمًا، ومرّة محدثًا، وقد علمنا أنّه إن كان قديمًا لم يجز أن يتغيّر حاله وإن كان محدثًا. (مغ١٢، ٤٩، ٥)

- إنّ الذي يؤثّر في العلم هو الشبهة القادحة في دليله، كأنّه يعتقد أنّ الدليل، ليس هو بالصفة، الذي يدلّ، فينتفي العلم. فأمّا إذا كانت الشبهة غير قادحة في الدليل، فإنّها لا تقتضي انتفاء العلم. وقد تكون هذه الشبهة مما ينظر فيها المخالف، ويحصل له عنده الجهل؛ فيجب، إذا نظرنا نحن فيها، أن يكون هذا حالنا. وأكثر الشبه،

التي ينظر فيها المخالف، هو من هذا القبيل. لأن ما يقدح في الدليل إنّما يتعلّق بالدليل لا بنفس المذهب. مثال هذا، ما يقوله أصحاب الطبائع: إنّ الإحراق إذا وجب، أن يكون واقعًا بطبع النار، لأنّه يجب وجوده عنده؛ فيجب، عند قوة الدواعي، أن يكون التصرّف واقعًا بالطبع، فإن أداهم هذا النظر إلى الجهل بحال القادر، فيجب إذا نظرنا في مثله أن يتولّد لنا الجهل. وفي بطلان ذلك، دلالة على فساد هذا القول. (مغ١٢، ١١٠، ١٢)

- إنّ العلم من جنس الجهل، لأنّه إذا كان المعتقد على ما هو به كان علمًا إذا وقع على وجه مخصوص، وإذا لم يكن على ما هو به كان جهلًا؛ وإنّما تختلف حال الاعتقاد لأمر يرجع إلى المعتقد، لأنّ أحدنا إذا اعتقد كون زيد في الدار فإنّما يصير هذا الاعتقاد من باب الجهل أو من جنس العلم بحسب حال زيد، فصحّ أنّ الجنس واحد على هذا الوجه. وإذا كان كذلك، فيجب إذا قدر على أن يعتقد كونه في الدار وليس هو فيها أن يصحّ أن يعتقده وهو فيها، على هذا الوجه الذي ذكرناه. (مغ١٢، ٢١٤، ١٤)

- إعلم، أنّ كلّ علم يتعلّق بظنّ، فلا بدّ من أمارة ترد ليحصل الظنّ للعاقل ويتبعه العلم. ومتى فُقِد الظنّ، فُقِد بفقده العلم، لتعلّق بعض ذلك ببعض. (مغ١٢، ٣٨٦، ٤)

- إنّ العلم قد يكون علمًا وإن لم يكن المعلوم مدركًا، فأبطلنا قول من لم يصحّح العلم إلا بالمُدْرَك، وبيّنا أن قولهم يقارب قول السُّوفَسطائية، ودللنا على أن ما يتولّد عن النظر علم في الحقيقة، وأن العلم بالله سبحانه وبسائر ما يلزم المكلَّف علم صحيح. (مغ١٤، ١٢٩، ١٧)

- قد علمنا أنّه لا فائدة له بأن يكون المُخبَر على صفة أو ليس عليها، وأنّ فائدته في ذلك إنّما تقع بأن نعلمه كذلك، أو نعتقده على طريقة الظنّ. ولا حكم لما عدا هذين؛ لأنّ ما خرج عنهما يصير كالتبخيت، الذي وقوعه عقيب الخبر، يحلّ محلّ وجوده ابتداء. فإذا صحّ ذلك، وعلمنا أنّه، فيما يقتضيه من العلم، لا يخرج من قسمين: إمّا أن يقع، عنده، من فعل الله سبحانه، فيكون علمًا؛ أو ينظر فيه السامع فيكسب، بنظره في أحوال الخبر، علمًا. وما لا يمكن ذلك فيه فلا بدّ من أن تكون أمارة، حتى تقع له به فائدة وغلبة الظنّ، ثم يكون المظنون (فيما) تتعلّق عليه العبارة، فيه، بحسب قيام الدلالة؛ فإن كان من باب العمل صحّ أن يلزم، عند النظر؛ وإن كان من باب العلم لم يصحّ أن يلزم عنده. (مغ١٥، ٣٣٢، ٣)

- إنّما قوى (الخبر) العلمَ لأنّه قد صار، بالعادة، طريقًا له، وتكرّر ذلك فيه، وصار مبنيًّا على الإدراك، فقوي العلمُ لأجله، كما يقوّى العلم بالمدرَك بعد تقضّي الإدراك، لكونه مبنيًّا على الإدراك، وقد يقوى العلم بالنظر إذا تكرّر منه في أدلّة الشيء، لمّا كان لكل واحد منه مدخل في إيجاب العلم. فكذلك، لمّا كان كل واحد

من الخبر، لو تأخّر لاقتضى العلم، لم يمتنع أن يقوّى به العلم. وكل ذلك لا يوجب أنّه طريق للعلم، كما قلناه في الإدراك. (مغ١٥، ٣٧٦، ٥)

- متى بلغ عدد المخبرين حدًّا مخصوصًا، وأخبروا عن الضروريّ، فالعلم يقع بخبرهم؛ وأنه لا معتبر بما عدا ذلك من الشروط والصفات. (مغ١٥، ٤٠٠، ١٩)

علم بأصول الأدلة

- (العلم بأصول الأدلّة) العلم بالمدرَكات التي يدركها ولا منع، والعلم بأن ما لا يدركه ولا منع فهو زائل وأنه لو كان لأدركه. وهو الذي أراده بقوله: تحقيقًا أو تقديرًا. فهذا الباب معدود في العلم بأصول الأدلّة لأنّا ما لم نُدرِك الأجسام وغيرها لم يتأتّ لنا الاستدلال على حدثها. ولا يصحّ أن يكون على كل دليل دليل لأنّه يتّصل بما لا نهاية له، فلا بدّ في كل ما يُستدلّ عليه من أن ينتهي إلى موضع يُعلَم ضرورة فيُعَدّ من كمال العقل. فإذا اعتبرتَ أحوال الأدلّة وجدتَها كذلك. فإنك إذا أردت إثبات الصانع رجعتَ إلى أن العبد فاعل لفعله وطريقك إلى ذلك هو وجوب وقوع فعله بحسب دواعيه وقصوده، وهذا معلوم بكمال العقل. وكذلك إن أردت إثبات الأعراض رجعتَ إلى جواز كون الجسم مجتمعًا بدلًا من كونه مفترقًا، ومفترقًا بدلًا من كونه مجتمعًا، وذلك أيضًا مستدرك بكمال العقل. فقد دخل تحت هذه الجملة العلم بالمُدرَكات والعلم بتعلّق الفعل بالفاعل والعلم بأحوال أنفسنا. فإنّ ذلك أحد ما يُعَدّ في أصول الأدلّة. (مجم٢، ٢٦١، ٧)

علم باضطرار

- أمّا دعوى الضرورة في العلم بحدوث الجسم فغير ممكن مع أنّ الإمارات التي يستند بها العلم الضروريّ مفقودة في هذا العلم، ومع إمكان الاستدلال عليه، وما تعلم باضطرار فإقامة الدلالة عليه متعذّرة، ولا يشتهين عليك فيما يشاهد تحدُّده من النبات والحيوان وسائر ما ينمو أو يَتركب أن العلم بحدوث ذلك ضروريّ. (مجم١، ٣٠، ١١)
- ما نعلم باضطرار وذلك نحو تصرّفاتنا الواقعة منّا وفيما يقع من غيرنا ممن نشاهد حاله. (مجم١، ٣٢، ١٦)
- إنّ الذي يجب أن يُعتمد أنّا نعلم باضطرار مفارقة الفاعل للجماد، في الوجه الذي نعلم من حاله باضطرار وهو صحّة قصده إلى تصرّفه ووقوعها بحسب قصده. فأمّا ما لا يُعلَم من حال الفاعل منّا إلّا بالاستدلال فهو أنّ العلم الضروريّ بأنّه مفارق فيه للجماد بحال مُحال، لأنّ إثبات تلك الصفة للمريد منّا إذا لم يعلم إلّا باكتساب، فكيف يعلم باضطرار انتفاءها عن غيره؟. (مغ٨، ٧، ٥)
- نعلم باضطرار تعذّر المشي من الزَّمِن، بل من المقيّد بالقيد الثقيل إذا كان مانعًا من المشيء أو السعي. ولولا ذلك لما فرغ العقلاء في منع غيرهم من التصرّف إلى

التقييد بالقيود الثقيلة، ولكان يجوز أن يَشكُل الحال فيه على بعضهم إن كان العلم بذلك مكتسبًا. وإذا ثبت ذلك صحّ أن يُعلَم أيضًا تصرّف زيد بحسب كراهته ودواعيه. ولولا ذلك لما صحّ أن نعلم أحدًا عاصيًا لغيره، لأنّا لا نعلم أنّه ممتنع من ذلك لدواعيه، بل يجوز أن يكون ممنوعًا عن طاعته. ولو لم نعلم ذلك باضطرار، وعلمنا ضرورة أنّه لولا قصدُه إلى تصرّفه لما وُجِد، إذا كان عالمًا غير ممنوع، لكان كافيًا فيما يحاول إثباته من وجوب تعلّق تصرّفه بحسب قصده. (مغ٨، ١٠، ١٩)

- العلم بقبح الفعل المختصّ ببعض الصفات على جهة الجملة إنّما يحصل ضروريًّا إذا كان للعقلاء طريق إلى معرفة تفصيل ذلك الفعل على بعض الوجوه. فأمّا إذا تعذّر ذلك لم يصحّ الاضطرار فيه. ألا ترى أنّ العلم بقبح كذب مخصوص، ويقبح الظلم، وتكليف ما لا يطاق، إلى ما شاكله، إنّما يصحّ كونه ضروريًّا من حيث أمكن معرفة تفصيل ذلك على بعض الوجوه، وصحّ اختبار حاله، فيُعلَم باضطرار قبح بعض الآلام دون بعض، وبعض الأوامر دون بعض، على الجملة؛ كما يعلم عند الاختبار استحالة كون الموجود لا قديمًا ولا محدَثًا، واستحالة كون الجسم في مكانين. ولذلك لا يصحّ ادّعاء العلم الضروريّ بحُسنِ الأمر والتكليف إذا علم الآمر أن المكلَّف سينتفع لا محالة، لمّا لم يكن لنا طريق إلى معرفة تفصيله، ولذلك لم يصحّ العلم بقبح شهوة القبيح، وحسن شهوة الحسن ضرورة: لمّا لم يكن له في الشاهد نظير يُعرف بالعقل على جهة التفصيل. وكل ذلك يبيّن فساد ادّعاء الاضطرار في هذا الباب على جهة الجملة، وأن من ادّعى ذلك في حكم من يدعى العلم بقبحه مفصّلًا؛ لأن كلا الأمرين مما يُعلم خلافه من حال العقلاء، ولا يمكن لمدَّعيه بيانه بالتنبيه عليه. (مغ١١، ١٩٩، ١٣)

علم بالله

- الذي يدلّ على أنّ العلم بالله تعالى ليس بضروريّ وإنّما هو اكتسابيّ، ما قد ثبت أنّه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرّة، فجيب أن يكون متولّدًا عن نظرنا، وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضًا من فعلنا، لأنّ فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المُسَبب، فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضروريًّا، لأنّ الضروريّ هو ما يحصل فينا لا من قبلنا. (شرح، ٥٢، ١١)
- يبطل قول من يجعل أوّل الواجبات العلم، لأنّا نقول إنّ التوصّل إلى العلم بالله في الدنيا إبتداء لا يتمّ إلّا بالنظر، فيجب أن يجعلوه أوّل الواجبات. (مجم١، ٢١، ١٩)
- أمّا "أبو هاشم" فإنّه قال: أوّل العلم بالله أن يعرفه المرء على صفة من صفات ذاته نحو كونه قادرًا لنفسه أو عالمًا لنفسه أو موجودًا قديمًا، وبنى ذلك على أنّ علم

الجُملة لا يتعلّق فلا معلوم عنده للعلم بأنّ للأجسام محدثًا. (مجم١، ٦٨، ١٦)

علم بالله تعالى جملة

- أوّل ما يحصل من العلم بالله تعالى جملة هو العلم بأنّ هذه الحوادث التي هي الأجسام والألوان وغيرها مفتقرة في حدوثها إلى مُحدِث ما، إذ لا بدّ عند العلم بذلك من أن يكون له معلوم وليس معلومه إلّا الله تعالى. وهذا هو الذي ذهب إليه "أبو الهذيل" واختاره شيخنا "أبو عبد الله" و"قاضي القضاة" رحمهم الله. (مجم١، ٦٨، ٥)

علم بالله على جهة الإستدلال

- أمّا إذا كان العلم به (بالله) على جهة الاستدلال فلا بدّ من اعتبار ما ذكرناه لأنّ الاستدلال ممن ليس بكامل العقل لا يصُحّ، وإيراد الدلالة على ما لا يعقل لا يصُحّ. ثم يراعى في ذلك ترتيب آخر مخصوص وإن كان ما ذكرناه من الترتيب في الأوّل حاصلًا ها هنا أيضًا. والترتيب الذي نذكره ها هنا أن يكون العلم بجميع صفاته مرتّبًا على العلم بأنّه قادرٌ. فذلك هو أوّل ما يُعرف من صفاته تعالى. وما عداه يترتّب عليه لأنّا لا نعلمه عالمًا قبل العلم بأنّه قادر ولا نعلمه حيًّا موجودًا إلّا بعد العلم بأنّه قادر. وكذلك الحالُ في كونه مدركًا لأنّه لا يكفي كونه قادرًا إلّا بعد أن يضاف إليه كونه حيًّا. فصار إذا عرف كونه قادرًا أمكنه من بعد معرفته حيًّا موجودًا قبل أن يعرفه عالمًا أو يعرفه عالمًا ثم يعرفه على باقي هذه الصفات. وجملة ذلك أنّ في صفاته ما لا بدّ من تقدّمه على كل حال في طريقه العلم وذلك هو كونه قادرًا، وفيه ما لا بدّ من تأخيره عن كونه حيًّا وهو كونه مُدرِكًا. وفيه ما لا بدّ من تأخّره عن كونه قادرًا وعالمًا وحيًّا وهو كونه مريدًا وكارهًا. (مجم١، ٩٨، ٢٢)

علم بالله ورسوله

- الذي يدلّ على أنّ العلم بالله ورسوله يتوصّل إليه بالتفكُّر أنّه لو كان ضرورة لتساوى العقلاء فيه ولما اختلفوا في ذلك، دلالة على أنّ الأمر كما قلنا. ويدلّ على ما نقوله، من وجهة السمع، أنّه تعالى أوجب النظر وحثّ عليه ومدح فاعله وذمّ المُعرِض عنه، فقال عزّ وجلّ: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١)، وقال جلّ وعزّ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧)، وقال تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١) وقال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (يوسف: ١٠٥) وما نبّه الله جلّ جلاله عليه من الحجاج في كتابه يدلّ على وجوب النظر وفساد التقليد. (مخت، ١٧١، ١٤)

علم بأن السبب سبب

- قد يعلم (المكلّف) السبب وإن لم يعلمه سببًا، لأنّ العلم بأنّه سبب غير العلم بذاته

وسائر صفاته. وهذا بمنزلة ما نقوله من أنّه قد يعرف الدلالة وصفاتها، وإن لم يعلم أنّها دلالة؛ لأنّ العلم بأنّها دلالة، يقتضي العلم بأنّ المدلول على ما دلّت عليه. فكذلك العلم بأنّ السّبب سبب يقتضي أنّه يولّد ويوجب، والعلم بذاته ووجوده ومفارقته لغيره لا يقتضي ذلك. فلا يمتنع أن يعرف المكلَّف النظر في أنّه مخصوص، ويميّزه عن غيره، وإن لم يعلم فيه أنّه سبب، وفي المنظور في أنّه دليل، إلّا بعد اختياره. وقد بيّنا أنّه لا يمتنع أن يعلم في النظر أنه يولّد في الجملة، والذي يمنع منه أنّه يولّد علمًا مخصوصًا، لأنّ تقدّم علمه بذلك يغني عن النظر ويمنع منه. فإن أراد المريد هذا القول، فقد أجبنا إليه؛ وإن أراد أنّه يجب أن يعلم عين المعرفة المتولّدة، فقد ثبت أن فقد العلم بها لا يمنع من صحّة إيجاده للنظر. (مغ١٢، ٢٦٤، ١٤)

علم بأنه (تعالى) كاره

- أمّا العلم بأنّه كاره فلا يصحّ أن يستدلّ بمجرّد أفعاله لأنّه لا يجوز أن يفعل تعالى الشيء مع كراهته له، لأنّ هذا إنّما يتأتّى في الواحد منّا من حيث يحتاج إلى ما يفعله وإن كرهه، وإلّا فالأصل في الكراهة أن يكون صارفة عن الفعل، وغير جائز فيه تعالى أن يكون محمولًا على الكراهة أو يحتاج إلى ما يكرهه لا محالة. فليس في الدلالة على كونه كارهًا إلّا النهي، أو ما يحلّ هذا المحلّ من الدلالة على قبح المقبّحات العقلية، وخلق شهوة القبيح فينا، لأنّ هذا كله لوقوعه على وجه دون وجه يدلّ على أنّه تعالى كاره. (مجم١، ٣٠٠، ١١)

علم بأنه (تعالى) مريد

- إنّا في العلم بأنّه مريد نسلك طريقين: أحدهما مجرّدُ وقوع أفعاله من حيث يفعلها وهو عالم بها وغير ممنوع من إرادتها فيجب أن يريدها. والثاني بأن نستدلّ بوقوع أفعاله على وجه دون وجه ككون الكلام أمرًا وخبرًا. (مجم١، ٣٠٠، ٩)

علم بأنه جل وعز واحد

- في أنّ العلم بأنّه جلّ وعزّ واحد هو علم بماذا، وما يتعلّق بذلك. إعلم أنّ شيخينا أبا علي وأبا هاشم رحمهما الله يقولان في هذا العلم إنّه علم لا معلوم له، وربما قالا إنّه لا معلوم له يشار إليه بعدم ولا وجود. (مغ٤، ٢٤٧، ٢)

علم بالتفصيل

- التفصيل أن ننظر في صحّة الفعل من زيد وتعذّره على عمرو وأنّ ذلك صفة زائدة على كونه حيًّا وما شاكله من الصفات. (مجم١، ١٠٣، ١٢)

علم بالجملة

- الجملة هي بأن نعلم تعلّق الفعل بالفاعل فإنّ هذا هو علم بالقادر على الجملة. (مجم١، ١٠٣، ١٢)

علم بسبب المعرفة

- قد بيّنا أنّ العلم بسبب المعرفة يغني في حسن تكليف الله، تعالى، له وللمعرفة، عن العلم بنفس المعرفة؛ من حيث بيّنا أنّه لا فرق بين أن يعلم نفس الفعل فيقصد إليه، وبين أن يعلم ما بوجوده يوجد الفعل لا محالة في أنّ في الحالتين يتمكّن من أداء ما لزمه على الحدّ الذي لزمه. وإن كان الأمر كذلك، وكان ما قلناه لا يقدح في صحّة هذا الوجه، فتجب سلامة ما ذكرناه. وليس كذلك سائر الأفعال، لأنّ المُكلّف لو لم يعرفها من قبل على جملة أو تفصيل لقدح ذلك في ثبوت شرائط التكليف فيه، ولصار بحيث لا يتمكّن من أداء ما لزمه على الحدّ الذي لزمه. فلذلك قلنا فيها: إنّ الواجب عليه أن يعرفه قبل الوقت الذي كُلِّف الفعل عليه، وفصلنا بينها وبين النظر والمعرفة. (مغ١٢، ٢٤٠، ٢٠)

علم بالشيء

- إعلم أنّه لا طريق للعلم بالشيء أوضح من الإدراك. فمتى تناول الإدراك شيئًا فقد استغنى في إثباته عن دليل، لأنّ نهاية ما يبلغه المستدلّ على إثبات الشيء أن يردّه إلى المدرِك. فإذا حصل لاشيء مُدرَكًا فالواجب في إثباته أن يكون أصلًا وأن يُستغنى عن دليل. ولهذه الجملة لم يحتج في إثبات السواد إلى دليل وإن احتجنا إلى ضرب من التأمّل في كونه غير المحل. (مغ١٣، ٢٢٩، ١٩)

علم بالشيء والخبر عنه

- إنّ العلم بالشيء والخبر عنه يتعلّقان به على ما هو به، ولا يكتسب بتعلّقهما به حالًا وصفة لولاهما لم يكن عليه. (مغ١١، ٧٠، ١٤)

علم بصحة حدوث الشيء

- إنّ العلم بصحّة حدوث الشيء، والاعتقاد لصحّة حدوثه، والظنّ لذلك يجري مجرى واحدًا في صحّة الإرادة. وكذلك العلم باستحالة حدوثه. والاعتقاد لذلك يتساوى في استحالة إرادته. فإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يقوم العلم مقام غلبة الظنّ فيما قدّمناه من صحّة إرادة ما نعلم أنّ القادر يصحّ أن يفعله. وإنّما اعتمدنا على غلبة الظنّ لأنّه لا سبيل لنا إلى العلم بالأمور المستقبلة التي تقع من العباد؛ لأنّا نجوّز في كل واحد منهم أن يُخترم دون الفعل، وأن يعصى أمرنا ومرادنا، كما نجوّز فيه أن يطيع، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن نبيّن ذلك بالعلم، وإن كان شيوخنا رحمهم الله قد بيّنوا ذلك بأنّه قد ثبت أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يريد من أبي لهب وغيره الإيمان، وإن علم أنّه لا يؤمن بخبر الله تعالى، ويصحّ منّا إرادة الإيمان من جماعة الكفّار، وإن علمنا أنّهم لا يجتمعون على الهدى. (مغ١١، ١٦١، ٧)

علم بصحة النظر

- إنّ العلم بصحّة النظر مُكتسَبٌ، وأنّه ليس بأصل للعلم المتولِّد عنه. لأنّ بعد تولّد العلم عنه، تُعلم صحّته. كما أنّ العلم بأنّ

الإصابة تولّدت عن الاعتماد، لا يتقدّم العلم بوجود الإصابة. (مغ١٢، ١٦٥، ١٨)

علم بالصناعات

- إن قيل: فيجب في كل ما يفعلونه (العباد) من العلوم أن يكون لطفًا. قيل له: إن كان مما لا يتمّ معرفة العقاب والثواب، وما عنده تصحّ معرفتهما إلّا معه، فكذلك نقول فيه: فإن استغنى عنه في ذلك على كل وجه، فهو بمنزلة العلم بالصناعات إلى غير ذلك، في أنّه لا مدخل له في هذا الباب. ولهذا لا يُعَدُّ العلم بالحساب واللغة لطفًا، وليس كذلك حال ما يفعله العبد من المعارف، لأنّ عندها يختار تجنّب القبيح أو يبعد عن فعله، ولولاها كان يصحّ أن يفعله ويكون أقرب إلى فعله فقد حصل فيه معنى اللطف، على ما نقوله في هذا الباب. فلهذا فرّقنا بين الأمرين. فأمّا ما به تقوى المعارف التي ذكرناها أو تنحلّ عنده الشبه الداخلة في باب التوحيد والعدل، فلا يمتنع أن يكون لطفًا. لأنّ من حقّه أن يثبت العلوم التي ذكرناها معه، ولولاه كانت تزول ولا تثبت. فلهذا يجب على العاقل النظر في حال الشبه، كما يجب عليه النظر في الأدلّة، لأنّ موقع هذا العلم كموقع ذلك العلم في الحاجة إليه، من الوجه الذي بيّناه. وإن كان متى لم تعرض الشبهة لا يلزمه النظر، فيختلف لزوم ذلك بحسب اختلاف حال العاقل فيما ورد على قلبه. (مغ١٢، ٤١٨، ٦)

علم بقبح الشيء

- إنّ العلم بقبح الشيء لا يحصل إلّا مع العلم بما له يَقبُح، إمّا على جملة أو تفصيل. وكذلك العلم بحسنه ووجوبه. ودللنا على ذلك بأنّ زيدًا قد يفعل الكفر في قلبه فلا يُعلم حسن ذمّه وإن استحقّ ذلك، حتى إذا عرفناه فاعلًا لذلك عرفنا حسن ذمّه. وليس بين الحالين افتراق في أمر يرجع إلى المذموم. وإنّما الفرق يرجع إلى الذامّ في علمه مرّة بوجه حسن الذمّ، وجهله مرّة بذلك، وكذلك القول في سائر ما يُعلم سمعًا وعقلًا. (مغ١٣، ٣٠٨، ٧)

علم بما معه يعرف المطلوب بأدلة

- أمّا الضرب الثاني وهو قوله إنّه العلم بما معه يُعرَف المطلوب بالأدلّة. فغرضه ما يرجع إلى علوم القسمة، لأنّا إذا تكلّمنا في أحكام الذوات فلا بدّ من أن يكون المطلوب كونه على صفة أو أنّه ليس عليها أو كون ذاته منتفيًا أو ثابتًا، ثم كذلك في كل ما يُطلَب بالنظر في الأدلّة، لأنّه لا يخرج عن هذه الجملة. فلهذا يُعَدّ ما يرجع إلى النفي والإثبات من كمال العقل، نحو أن نقول إنّ المعلوم إمّا أن يكون موجودًا أو معدومًا، وذلك يعود إلى أنّه إمّا أن تكون له صفة الوجود أو لا تكون كذلك. وإن كانت له صفة الوجود فإمّا أن تكون لا عن أوّل أو عن أوّل. وكذلك في الجسم: إمّا أن يكون مجتمعًا أو مفترقًا أو متحرّكًا أو ساكنًا. فإن ذلك يصحّ تحقيقه بالقسمة العائدة إلى النفي والإثبات.

(مجم٢، ٢٦١، ١٦)

علم بالمدركات

- إنّما يبطل أن يكون العلم بالمدرَكات متولّدًا لأنّه لا يصحّ أن يشار إلى فعل فيقال إنّه سبب له، لصحّة وجود فعل يشار إليه مع صحّة وجود العلم لما يحصل، ولا يصحّ أن يكون الإدراك مولّدًا لما سنذكره من بعد، ولأنّ المُدرِك ليس بمُدرِك بإدراك عندنا، ولأنّه لا يقع بحسب حال لها تأثير في الأفعال. (مغ٩، ٣٩، ٢)

علم بالمشاهدات

- أمّا ما به يُعلم أنّ العلم بالمشاهدات، ضروريّ؛ فهو تعذّر انتفائه، على كل وجه. وإنّما ينتفي بالسهو، أو ما يجري مجراه، على حدّ ما تنتفي القدرة بضدّها وسائر ما يختصّ، تعالى، بالقدرة عليه. وإذا ثبت أن ما يحدث فينا من الحركات، على وجه يتعذّر علينا اختيار ضدّها ولم يقع بحسب دواعيها، يجب أن لا يكون من فعلنا؛ فالعلم بالمدركات قد حلّ هذا المحل، فيجب أن يكون بهذه الصفة. وبهذه الطريقة، نعلم أنّ العلم، بقصد المخاطب والمشير، ضروريّ؛ لأنّه لا يمكنه التصرّف فيه على حدّ تصرّفه مما يفعله. فأمّا قصده، تعالى، فلا يصحّ أن نعلمه في حال التكليف، إلّا بدليل. لأنّ الطريق، الذي به يُعلم قصد أحدنا، لا يتأتّى فيه. ولأنّ العلم بقصده، يترتّب على العلم بذاته. فإذا كان لا يعلم إلّا باكتساب، فقصده أن لا يعلم إلّا على هذا الوجه أوْلى. (مغ١٢، ٦٣، ١٧)

علم بالمعدوم

- إنّه تعالى إذا كانت مقدوراته غير متناهية، وكانت المقدورات لا تكون كذلك إلّا وهي معدومة والعدم لا يمنع من صحّة العلم بالمعدوم. فيجب أن تكون معلوماته بلا نهاية إذا صحّ أنّه عالم لنفسه. ويتبيّن هذا أنّه لا طريق لإثبات المعدوم إلّا ما يتعلّق بحال القادر، وذلك بعينه هو الدالّ على عدم التناهي فيه، فثبت ما قلناه. ثم يجب تأويل قوله تعالى ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (الجن: ٢٨) على طريقةِ الخصوص فيحمل على الموجودات التي يتأتّى إحصاؤها أو عدّها دون المعدومات التي هي غير متناهية، فيكون الكل يرادُ به البعض. (مجم١، ١١٠، ٧)

علم بالمعلول

- العلم بالمعلول قد يحصل مع فقد العلم بالعلّة. (مغ١٢، ٢٧٤، ٤)

علم بمقاصد من نشاهده

- وبعد، فلا طريق للعلم بمقاصد من نشاهده إلّا العلم الضروريّ؛ لأنّه لا مجال للاكتساب فيه من حيث كان الفصل بمحرزه، ولا بوقوعه على وجه يدلّ عليه ابتداء. وإنّما يصحّ أن يُستدلّ بصيغة الخبر الوارد عن ا لله تعالى على أنّه مريد، بعد المواضعة والعلم بالمقاصد في الشاهد

باضطرار؛ ولولا ذلك لما صحّ أن يُستدلّ به. ومن شرط صحّة الاستدلال به أيضًا أن يكون فاعله حكيمًا، وذلك لا يتأتى في الشاهد، فلو لم يكن طريقَ معرفة مقاصد المخاطَب وغيرَه الإضطرارُ، لما صحّ أن يُعرَف ذلك في الشاهد ألبتّة. (مغ٨، ٨، ٧)

علم بوجه وجوب الفعل

- في أنّ العلم بوجه وجوب الفعل يقتضي وجوبه لا محالة: إعلم، أنّه لا يجوز أن يعلم العاقل في فعل مخصوص الوجه الذي يجب عليه، وهو مع ذلك لا يعلم وجوبه، بل يجب أن يكون عالمًا بوجوبه بعينه إذا كانت الحال ما ذكرناه. وقد يعلم وجوب الفعل عليه، ولا يعلم وجه وجوبه على التفصيل. فأمّا أن نعلم وجه وجوبه على التفصيل، ولا نعلم وجوبه على التفصيل، فمحال. وقد يجب الفعل عليه وإن لم يعلم وجوبه، إذا كان ممكّنًا من معرفة وجوبه ومن معرفة الوجه الذي له يَجِب. لكن هذا الفعل يكون واجبًا عليه، ولا يعلم مَن وجب عليه وجوبه. فأمّا في الوجه الأول، فإنّه يكون واجبًا، ويعلم من وجب عليه وجوبه. (مغ١٢، ٣٤٨، ٢)

علم بوجوب النظر المعيّن

- إنّ العلم بوجوب النظر المعيّن الذي قدّمنا ذكره، وإن حصل للعقلاء، فإنّه يحصل لهم في ابتداء حال التكليف في أوقات مخصوصة، ولا يستمرّ ويحصل لكل واحد من العقلاء في حال لا يحصل عندها لصاحبه، لمفارقة حاله لحاله فيما أوجب حصول هذا العلم فيه. وهو مع ذلك علم بوجوب نظر على صفة مخصوصة. وقد بيّنا أنّ العلم بكون النظر على تلك الصفة مما لا يستمرّ في العاقل، بل يختلف حاله فيه، لأنّه لا يجب في سائر أحواله أن يعلم ذلك كما يعلمه عند ورود الدواعي والخواطر. وقد يجوز، فيما بعد هذه الحال، أن يدخل على نفسه شبهة يقتضيها إيثار الراحة والدعة والفزع من النظر، إلى غير ذلك. كما أدخلت الخوارج الشبهة على نفسها، فاعتقدت حسن قتل من خالفها، وإن كانت لو بقيت على فطرة العقل لعلمت قبحه. وهو مع ذلك، على ما بيّناه، يحصل متى عُلم في النظر أنّه مما يتحرّز به من الخوف الذي نخشاه بتركه. (مغ١٢، ٣٨٠، ١٢)

علم التفصيل

- قد دللنا على إثبات هذه الحوادث التي هي تصرّفاتنا بما دللنا به على إثبات الإجتماع والافتراق والحركة والسكون. وقد بيّنا أيضًا حدوثها. فأمّا الكلام في حاجتها إلى مُحدِث فله رتبتان. إحداهما على الجملة وهو العلم بتعلّق الفعل بفاعله. فإنّ هذا هو علم بالحدوث من جهة الفاعل على طريق الجملة وبحاجته إليه. والثانية علم التفصيل وهو العلم بأنّ لحالنا فيه تأثيرًا وفي هذا يصُحّ وقوع الخلاف دون الأوّل لأنّ العلم باختصاص هذا الفعل بنا على

حدّ لا يختصّ بغيرنا ضروريّ. فالذي يدلُّ على أنّ لحالنا فيه تأثيرًا ما قد ثبت من وجوب وقوعه بحسب دواعينا وقصودنا مع السلامة. ووجوب انتفائه بحسب كراهتنا وصوارفنا مع السلامة، أمّا على جهة التقدير أو التحقيق. فلولا تأثير أحوالنا فيه لحلّ محلّ فعل الغير سواء كان من أفعال المخلوقين أو من أفعال القديم جلّ وعزّ فينا من صحّة وسقم وغيرهما، لأنّها لمّا لم تكن فعلًا لنا ولا حادثًا من جهتنا لم يقف على قصودنا ودواعينا. (مجم١، ٦٩، ٢٢)

علم الجملة

- العلم المتقرِّر على جهة الجُملة ثابت، لا يجوز أن تدخله شبهة البتّة على وجه من الوجوه. فإذا ثبت ذلك، فالواجب في النظر أن يجري على هذا الطريق، فيفصل بين العلم الذي يتناوله على جهة الجملة. فإنّ ذلك مما لا يجوز أن تدخله الشبهة البتّة، وإنّما يجوز ذلك على بعض الوجوه فيما يتناول معلومه على جهة التفصيل. وربما بلغ التفصيل، في الوضوح، المبلغ الذي يبعد الشبه عنه في جميع ما ذكرناه. لأنّ أحدنا، وإن كان لا يعلم في ضرر بعينه أنّه ظلم إلّا بعد تأمّل لحاله، فقد يتّضح الأمر فيه، حتى يستغني عن التأمّل. لأنّ الخوارج وإن اشتبه عليهم الحال في قتل من خالفهم، فلن تشتبه عليهم الحال في قتل بعضهم بعضًا؛ ولا يشتبه على أحدنا الحال في قطاع الطريق وفيمن يختلس ثوب غيره ويتناوله بالضرب، وإن كان متى شاهد شيخًا يضرب صبيًّا تشتبه عليه الحال، فيجوّز أن يكون ما يفعله حسنًا على جهة التأديب والتقويم، ويجوّز خلافه. فليس لأحد أن يظنّ إذا نحن قلنا: إنّ الشبهة قد تدخل في التفصيل، أن نجعل باب التفصيل واحدًا في جواز ورود الشبه فيه، بل قد يختلف، على ما ذكرناه. فأمّا علم الجملة الذي هو من كمال العقل، فلا يجوز أن تختلف الحال فيه البتّة. (مغ١٢، ٣٥٧، ١٣)

علم صحيح

- إعلم، أنّ معنى قولنا: إن العلم صحيح؛ هو أن نفس العالم تسكن إلى ما علمه به، وأنّه لا يجوز أن يرتاب فيما علمه، ولا يلحقه فيه ما يلحق الظانّ والمبخِّت. وقد بيّنا صحّة ذلك، من قبل، فيجب القضاء بأنّه صحيح. ولذلك لم يوصف غيره، من الاعتقادات، بالصحّة. وهذا بمنزلة وصفنا النظر، من حيث يولّد العلم، بأنّه صحيح، دون النظر الذي ليس هذا حاله. (مغ١٢، ٣٦، ٣)

علم صدق باضطرار

- ما يُعلم صدْقه اضطرارًا فكالأخبار المتواترة، نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أنّ النبي صلى الله عليه كان يتديّن بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة والحجّ إلى بيت الله الحرام وغير ذلك، فإنّ ما هذا

سبيله يعلم اضطرارًا. وأقلّ العدد الذين يحصل العلم بخبرهم خمسة، حتى لا يجوز حصوله بخبر الأربعة. ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجه أخبروا، بل لا بدّ من أن يكون خبرهم مما عرفوه إضطرارًا، ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلم الضروريّ بتوحيد الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك، لمّا لم يعرفوه اضطرارًا. (شرح، ٧٦٨، ٦)

علم ضروري

- قيل علم ضروريّ . . . العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. (شرح، ٤٨، ١١)
- حدّ العلم الضروريّ بأنّه: العلم الذي لا يمكن العالم نفيه عن نفسه بشك ولا شبهة. وإن انفرد. (شرح، ٤٨، ١٨)
- إنّ العلم الضروريّ ينقسم إلى ما يحصل فينا مبتدأ، وهو كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين ظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك، وإلى ما يحصل فينا عن طريق، أو ما يجري مجرى الطريق. فما يحصل فينا عن طريق، فهو كالعلم بالمدرَكات، فإنّ الإدراك طريق إليه. وما يحصل عما يجري مجرى الطريق، فهو كالعلم بالحال مع العلم بالذات، فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال. ويجري مجرى الطريق إلى العلم به، والفرق بين ما يحصل فينا عن طريق وبين ما يحصل عما يجري مجرى الطريق، أن ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه، وليس كذلك العلم الحاصل عما يجري مجرى الطريق، ولهذا يصح من الله تعالى أن يخلق فينا العلم بالمدركات من دون الإدراك، ولم يصح أن يخلق فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات، لما كان أصلًا فيه وجاريًا مجرى الطريق إليه. (شرح، ٥٠، ٢)
- إعلم أنّ العلم، بأنّ تصرّف من نشاهده يقع بحسب قصده ودواعيه مع السلامة؛ وينتفي بحسب كراهته ودواعيه، ضروريّ. (مغ٨، ٦، ٥)
- إذا ثبت أنّا لا نجعل الخبر حجّةً ولا دلالةً، لكنّا نقول إنّ العلم الضروريّ يقع عنده بالعادة، فغير ممتنعٍ أن يقع، وإن لم تُعلم من قبل، (حالُ الخبر) وحال المخبرين. ولذلك لا يمتنع وقوع ذلك عنده، وإن جوّزنا ألّا يقع عند خبر مثلهم في العدد. (مغ١٥، ٣٤٥، ٣)

علم ضروري بالله

- الشرط الأوّل أن يكون العالِم به وبصفاته كامل العقل لأنّ من الممتنع حصول العلم الضروريّ بالله فيمن ليس يعلم شيئًا أو فيمن كان ناقص العقل، لأنّ ذلك يجري مجرى العلم بالخفي والجليّ من باب واحد. فكما يتعذّر حصول العلم بالخفي من باب من دون العلم بالجليّ من ذلك الباب، فهكذا العلم بالله وبصفاته من دون العلم بالمدَرَكات وما شاكلها، ومن دون العلم بأحوال نفسه وأوصافها لأنّه يجري

مع هذه العلوم الضروريّة هذا المجرى. والشرط الثاني أن يكون العالم قد عقل هذه الصفات من نفسه أو غيره ليصحّ أن يخلق فيه العلم بأنّ القديم تعالى على مثل ما قد عقله. فأمّا إذا لم يكن قد عقلها فالضرورة إليها لا تصحّ، وعلى هذا لم يصحّ أن يُضطرّ أحدنا إلى أنّ زيدًا مريدٌ ولمّا عقل من نفسه هذه الصفة. (مجم١، ٩٧، ١١)

علم العالِم بحسن الشيء

- إنّ علم العالِم بحسن الشيء لا يقتضي وجوب فعله له، وإنّما يقتضي أن له أن يختاره، وما لا يجب أن يفعله الفاعل لا يمتنع أن يفعله في حال دون حال، كما لا يمتنع منه أن يفعل أحد الضدّين دون الآخر من غير علّة يختصّ بها المفعول دون المتروك. وقد بيّنا من قبل أن كون القادر قادرًا يقتضي في فعله أن يصحّ أن يوجد في حال دون حال، ويُؤثّر فعلًا على فعل من غير علّة، لأنّه لو لم يفعل ذلك إلّا لعلّة لنقض ذلك كونه قادرًا. ويفارق ذلك ما نقوله: من أنّه سبحانه لا بدّ من أن يفعل الواجب في حال وجوبه مع السلامة؛ لأنّه لو لم يفعله لاستحقّ الذمّ، وكونه عالمًا غنيًّا يمنع من ذلك. ويفارق ما يلزمه أصحاب الأصلح؛ لأنّهم قالوا بوجوب الفعل، فلزمهم على قوْده كونَه فاعلًا له قبل الوقت الذي فعله فيه بوقت قبل وقت، حتى لا يتقدّم فعله إلّا بوقت واحد؛ وإن لم يكن كذلك فيجب أن يكون غير فاعل للواجب في بعض الأحوال، أو غير قادر على إيجاده قبل خَلْقه له، وذلك لا يتأتّى فيما يفعله لحسنه فقط. (مغ١١، ٦٥، ٨)

علم على طريق الجملة

- جملة القول في هذه الصفات (لله) أنّها لا تخرج عن وجهين: أحدهما ما له مُتعَلَّق نحو كونه قادرًا وعالمًا ومدركًا ومريدًا وكارهًا. والثاني ما لا مُتعلَّق له وهذى نحو كونه حيًّا وموجودًا وما يختصّ به لذاته من الصفات التي تقتضي هذه الصفات. فما له متعلّق فلا بدّ من دخول ضرب من الإجمال في العلم بكونه تعالى عليه من وجهين: أحدهما أنّ حصول العلم به مفصّلًا إنما يكون بعد أن يعرف مقدوراته ومعلوماته ومدركاته وجميع مراداته ومكروهاته. وذلك مما لا طريق إلى العلم به مفصّلًا. والثاني أن غاية ما يمكن في ذلك أن نعرف كونه عليها لم يزل ولا يزال أعني في كونه قادرًا وعالمًا. وهذا مما هو عُلم على طريق الجملة. (مجم١، ١٠١، ٣)
- أبو هاشم رحمه الله يقول: متى استدلّ فعَلِم في الظلم المُعيَّن أنّه بصفة الظلم، علمه قبيحًا بالعلم الأوّل، فيجعل العلم بقبحه ضروريًّا كما نقوله في العلم بقبح الظلم على الجملة. لكنّه يرتّب حاله فيقول: إنّ العلم على طريقة الجملة لا يحتاج في التعلّق إلى شرط، وعلى طريقة التفصيل يحتاج إلى شرط، وهو تقدّم العلم

بأن هذا المعيَّن بصفة الظلم. فقد حصل من مذهبه أنّ (العلم) المفصّل يعلم قبحه باضطرار كالمُجْمَل من الظلم؛ وإن كان يخالفه في حاجته إلى الشرط الذي ذكرناه. وسائر شيوخنا يقولون إنّ عند تأمّله يعلم أنّ هذا المُعيَّن بصفة الظلم ويعلم بعلم ثالث أنّه قبيح؛ لأنّ العلم بقبح الظلم يتناول معلومه على جهة الجملة وهذا العلم يتناوله على طريق التفصيل. وقد بيَّنتُ بالدليل مخالفة أحدهما للآخر كمخالفة العلم لمعلوم المعلوم بمعلوم سواه. فلا يصحّ أن يصير نفس ذلك العلم متعلّقًا بالمُعيَّن لما في ذلك من إيجاب قلب جنسه. فعلى هذا القول - وهو الصحيح - لا يعلم شيء من الظلم بعينه أنّه قبيح باضطرار. (مغ١٣، ٣٠٥، ١٩)

علم عند خبر المخبرين

- إنّ وقوع العلم، عند خبر المخبرين، ليس بموجب، لكنّه بالعادة. فليس لأحدٍ أن يقول: لمَ صار لا يقع عند خبر أربعة، ويجوز أن يقع عند خبر أكثر من ذلك؟ لأنّ ما طريقه العادة لا يمتنع أن يُعلم بالدليل أنّ العادة جرت فيه عند أمر مخصوص، دون غيره، ويكون معقولًا عنده، دون غيره، للمصلحة، على ما قدّمنا ذكره. (مغ١٥، ٣٦٥، ٩)

علم الفاعل بحسن الشيء

- إنّ علم الفاعل بحسن الشيء لا يقتضي وجوب فعله لا محالة، وإنّما يقتضي أنّه قد يختاره لأجل ذلك، ويحسن منه اختياره لأجله، وما حسن لأجله اختيار الشيء وكان داعيًا إلى اختياره لم يجب اطّراده حتى يجب اختيار كل ما شاركه فيه، كما لم يجب اختيار الأوّل لأجله، وإنّما يصحّ كونه داعيًا إلى الاختيار، وذلك مما يحبِّب إليه، ولا يؤدّي إلى فساد؛ لأنّ الدواعي لا يجب كونها موجبة، وإنّما تقتضي أن يكون ذلك الفعل بأن يختاره القادر أولى من غيره، وذلك يُبطل ما سأل عنه، ويجوز كونه تعالى خالقًا الخلق لينفعهم، وإن خَلَقهم في حال دون حال، أو خلق قَدْرًا دون قَدْرٍ. (مغ١١، ٩٨، ٧)

علم لا في محل

- ليس يقدر على إيجاد العلم لا في محلّ إلّا هو جلّ وعزّ، فإن أحدنا سواء فعل العلم مبتدأً أو متولّدًا، فإنّه يفعله في محلّ القدرة، وإذا ثبت وجوده لا في محلّ وقد عرفنا أنّ للعلم ضدًّا وهو الاعتقاد الذي يتعلّق بنفي ما تعلّق العلم بإثباته أو بإثبات ما تعلّق العلم بنفيه لأنّه قد ثبت امتناع الجميع بينهما ولا وجه إلّا التضادّ. (مجم١، ١٩٥، ١٢)

علم لا يولّد العلم

- قد استدلّ شيخنا أبو علي، رحمه الله، على أنّ العلم لا يولِّد العلم، بأدلّة ذكرها. وأظنّ أنّا قد ذكرنا في ذلك طرفًا، ونحن نذكر الآن بعضه. فمما يدلّ على ذلك، أنّه لو ولّد بعض العلوم بعضًا، لوجب أن لا

يكون بعضه بأن يولِّد أولى من بعض، لاشتراك الكل في الوجه الذي عليه يولِّد، لأنّه مما لا تتغيّر حاله في كيفية تعلّقه ولا في إيجابه لسكون النفس. ولو كان كذلك، لوجب أن يكون العالِم بأشياء يتزايد علمه وإن لم ينظر البتّة في الأدلّة، ولوجب أيضًا أن يكون العلم بالدليل في توليد العلم بالمدلول يغني عن النظر. وفي علمنا بأنّ العالِم بالأدلّة لا يستغني عن النظر فيها لكي يعلم المدلول، دلالة على فساد هذا القول. (مغ١٢، ٢٥٧، ١٠)

علم المشاهدة

- أمّا المشاهدة، فهي الإدراك بهذه الحواس، هذا في الأصل، وفي الأغلب إنّما تستعمل في الإدراك بحاسة البصر، هذا إذا كان مطلقًا، فأما إذا أضيف إليه العلم فقيل: علم المشاهدة، فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بهذه الحواس، وفي الأغلب إنّما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط. (شرح، ٥١، ١٢)

علم مفصّل

- أبو هاشم رحمه الله يقول: متى استدلّ فعَلِم في الظلم المُعيَّن أنّه بصفة الظلم، علمه قبيحًا بالعلم الأوّل، فيجعل العلم بقبحه ضروريًّا كما نقوله في العلم بقبح الظلم على الجملة. لكنّه يرتّب حاله فيقول: إنّ العلم على طريقة الجملة لا يحتاج في التعلّق إلى شرط، وعلى طريقة التفصيل يحتاج إلى شرط، وهو تقدّم العلم بأن هذا المعيَّن بصفة الظلم. فقد حصل من مذهبه أنّ (العلم) المفصّل يعلم قبحه باضطرار كالمُجْمَل من الظلم؛ وإن كان يخالفه في حاجته إلى الشرط الذي ذكرناه. وسائر شيوخنا يقولون إنّ عند تأمّله يعلم أنّ هذا المُعيَّن بصفة الظلم ويعلم بعلم ثالث أنّه قبيح؛ لأنّ العلم بقبح الظلم يتناول معلومه على جهة الجملة وهذا العلم يتناوله على طريق التفصيل. وقد بيَّنتُ بالدليل مخالفة أحدهما للآخر كمخالفة العلم لمعلوم المعلوم بمعلوم سواه. فلا يصحّ أن يصير نفس ذلك العلم متعلّقًا بالمُعيَّن لما في ذلك من إيجاب قلب جنسه. فعلى هذا القول - وهو الصحيح - لا يعلم شيء من الظلم بعينه أنّه قبيح باضطرار. (مغ١٣، ٣٠٦، ٢)

علم مكتسَب

- العلم المُكتَسب إنّما يستفاد بعد كمال العقل لأنّ من دونه لا يصحّ النظر والاستدلال. (مجم٢، ٢٦٠، ١٨)

- أمّا التصديق فإنّما يتعلّق بالخبر، لا بالمخبِر. فلا يجوز أن يكون طريقًا للعلم بالمُخبَر عنه. وإذا صحّ ذلك فلا فرق بين أن يضامّه التصديق أو لا يضامّه، كما أنّ العلم المكتَسب، لمّا وقع عن النظر في الدليل، لم يكن بتصديق الغير به اعتبار؛ لأنّ الدليل له تعلّق بالمدلول، دون التصديق. (مغ١٥، ٤٠٢، ١٣)

علم من الأخبار

- إن المعتبر، فيما يوجب العلم من الأخبار، هو بأن يكونوا مخبرين بأي لفظ كان. وقد علمنا أنّ الشهود مخبرون، وإنّما زادوا في مقدّمة خبرهم لفظ الشهادة. فلو أنّ المخبرين زادوا على الخبر القسمَ لم يؤثّر ذلك، وكان إلى التأكيد أقرب. وكذلك القول في الشهود إذا قالوا: "نشهد أنّ فلانًا أقرّ بكذا، أو قال كذا". ولسنا نبعد أن يتعبّد الشهود بلفظ مخصوص، والحاكم بألّا يحكم إلّا على وجه مخصوص؛ لأنّ ذلك يتبع المصالح الشرعية. وليس كذلك وقوع العلم عند الخبر؛ لأنّ العقل يدلّ عليه، على الطريقة التي ذكرناها؛ فلا يصحّ الفرق بين الأخبار، مع تساويها في القَدْر والصفة، لأمرٍ يرجع إلى اللفظ، كما لا يصحّ أن يفرّق بينها لأمر يرجع إلى المكان والوقت. (مغ١٥، ٣٦٣، ١)

علم واقع بالخبر

- يُفارق حال الخبر، فيما يقع عنده من العلم حال الإدراك؛ لأنّ الإدراك طريق للعلم على وجه لا يجوز أن يتغيّر بالعادة؛ بل يجب، مع كمال العقل، ألا تختلف حاله، في كونه طريقًا، مع سلامة الأحوال. فلذلك لم نجوّز ألّا يقع العلم به إلّا إذا تكرّر، أو يحصل العلم به في حال دون حال. وليس كذلك العلم الواقع بالخبر؛ لأنّ الخبر لا يتعلّق بهذا العالم لأنّه من فعل غيره فيه، وإنّما يفعل تعالى العلم، عنده، من جهة العادة. فيجب أن يُقرَّ الأمرُ فيه بحسب ما تقرّرت العادة فيه. (مغ١٥، ٣٤٥، ٢٠)

علم واقع عن الخبر

- إنّ العلم الواقع عن الخبر يجري مجرى العلوم المُجمَلة. وإذا كان السامع قد شارك المخبر يكون قد حصل له العلم على طريق التفصيل. ومن حق العلم على طريق الجملة أن لا يؤثّر مع العلم المفصّل. (مغ١٥، ٣٣٤، ١٨)

علوم

- لما ذكر انقسام التكليف في الفعل إلى العلم والعمل جاز أن يتوهّم متوهّم أنّ العلوم كالأعمال في باب أنّ المُكلَّف مأخوذ بتحصيلها أجمع، كما أنّه مُكلّف في الأعمال بذلك. وليس كذلك بل العلوم مفارقة للأعمال فبعضها لا بدّ من أن يختلف الله فيه وبعضها هو المأخوذ بتحصيلها. وإن كان الجميع إذا حصل فهو مضاف إلينا إضافة مخصوصة فيقال: هو علومنا ولا يقال: بدلًا من هذا في العمل لو خُلِقَ فينا أنّه عملنا، وهذا الذي يخلقه الله هو الذي يُعبَّر عنه بالضروريّ، ولا بدّ من أن يتقدّم على التكليف بباقي العلوم والأعمال ويجري مجرى التمكين والإقدار واللطف، لأنّه كما لا يتمّ التكليف إلّا بهذه الأمور فكذلك لا يتمّ إلّا بتقدّم هذه العلوم. وتجري هذه العلوم في وجوب حصولها أو لا يتأتى التكليف ببقائها

مجرى العلوم أجمع في وجوب تقدّمها أولًا على الأعمال. فكما إذا لم يكن هناك علم لا يتأتّى الإتيان بالعمل على ما كُلِّف، فكذلك ما لم تتقدّم هذه العلوم لا يمكن اكتساب العلوم الأخر، فلأجل ذلك أجريناها مجرى القدرة وغيرها. (مجم١، ٦، ١٢)

- إنّ العلوم تختلف على طريقتين: أحدهما لاختلاف ذوات المعلومات. والثاني لاختلاف وجوه المعلوم الواحد، فإذا كان معلوم أحد العلمين غير معلوم العلم الآخر فهما مختلفان، وإن كان المعلومُ واحدًا. ولكن على وجهين أو وجوه مختلفة فالعلوم مختلفة أيضًا لأنّ بعضها لا ثبوت مناب البعض وعلى هذا يكون المعلوم شيئًا واحدًا إذا عرفناه بخبر الصادق الذي لا يكذب في خبره. ثم إذا أدركناه عرفناه سوادًا أو بياضًا فلا يكون قد جعل لنا العلم بذات أخرى غير الأولى، ولكنّا عرفناها على صفة لم نكن قد عرفناه عليها من قبل، وأحد العلمين هو مخالف به للعلم الآخر. وكذلك الحال في العلم بوجود الشيء وحدوثه وحسنه أو قبحه. (مجم١، ١٨٨، ١٠)

- إنّا قد عرفنا أنّ العلوم تكثُر بكثرة النظر في الأدلّة وتقلّ بقلّته، ولا تكثر بكثرة العلم بالأدلّة. فلولا أنّه يولّد للعلم، لم يجب ذلك فيه، كما لا يجب فيما لا يكون مولّدًا مثله؛ ويجب في الاعتماد إذا ولّد الحركات أن تكثر بكثرته وتقلّ بقلّته. والنظر في الدليل الواحد، لا يتبيّن الناظر من نفسه كثرته، وإنّما الذي يتبيّن في ذلك النظر الأدلّة المتغايرة. فيجب أن يُعتمد على ذلك، وأن لا يقدح في ذلك ما لا نتبيّنه من أنفسنا. وإن كنّا، لو عرفنا وعلمنا أنّ العلم يقع بحسبه في القلّة والكثرة، لصحّ أن يُستدلّ به. (مغ١٢، ٩٣، ١٢)

علوم بها يكمل العقل

- إنّ العلوم التي بها يكمل العقل ومعها يصحّ النظر، هي بمنزلة القدرة والتمكين، لأنّه لولاها لما صحّ من المكلّف هذا الفعل على الوجه الذي يجب عليه، وما حلّ محل التمكين لا يكون لطفًا. وليس كذلك حال ما يفعله العبد من المعارف، لأنّ عندها يختار تجنُّب القبيح أو يبعد عن فعله، ولولاها كان يصحّ أن يفعله ويكون أقرب إلى فعله، فقد حصل فيه معنى اللطف، على ما نقوله في هذا الباب. فلهذا فرّقنا بين الأمرين. (مغ١٢، ٤١٧، ١٥)

علوم ضرورية

- إنّ من العلوم الضروريّة ما يحصل للمكلّف بالعادة والتجربة، كما أنّ فيها ما يحصل بسبب أو على طريق الابتداء. (مغ٨، ٦، ١٠)

علوم العدل

- أمّا علوم العدْل، فهو أنْ يُعلم أنّ أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنّه لا يفعل

القبيح، ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنّه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يُكلِّف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يُقْدِرهم على ما كلّفهم، ويُعلمهم صفة ما كلّفهم، ويدلّهم على ذلك، ويبيّن لهم، ليهلك من هلك عن بيّنة، ويحيي من حي عن بيّنة، وأنّه إذا كلّف المُكلّف وأتى بما كُلِّف على الوجه الذي كُلِّف فإنّه يثيبه لا محالة، وأنّه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنّما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلّا كان مُخِلًّا بواجب، وأن يعلم أنّه تعالى أحسن نظرًا بعباده منهم لأنفسهم، وفيما يتعلّق بالدين والتكليف، ولا بدّ من هذا التقييد، لأنّه تعالى يعاقب العصاة ولو خُيِّروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم، العقوبة، فلا يكون الله تعالى والحال هذه أحسن نظرًا منهم لأنفسهم، وكذلك فإنّه ربما يبقى المرء وإن علم من حاله أنّه لو اخترمه لاستحقّ بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنّة، ولو أبقاه لارتدّ وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر. ومعلوم أنّه لو يخيّر بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون التبقية، فكيف يكون الله تعالى أحسن نظرًا لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه، فلا بدّ من التقييد الذي ذكرناه. (شرح، ١٣٣، ٢)

- من علوم العدل أن نعلم أنّ جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى، سواء كان من جهة الله تعالى أو جهة غيره. ودخوله في العدل أنّه تعالى كلّفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم، فلولا أنّها من فعله وإلّا كان لا يكلفنا أن نشكره عليها أجمع، لأنّ ذلك يكون قبيحًا. (شرح، ١٣٤، ٤)

علوم مخصوصة

- إنّ العقل هو عبارة عن العلوم المخصوصة التي نذكرها في هذا الباب. فإن قال: فما تلك العلوم؟ أتقولون فيها: إنّها علوم محصورة بعدد، أو تُحصَر بالصفة دون العدد، أو لا يصحّ حصرها أصلًا؟ قيل له: هي محصورة بالصفة، ولا معتبَر فيها بعدد. والأصل في ذلك أنّ الغرض بالعقل ليس هو نفسَه، وإنّما يراد أن يتوصّل به إلى اكتساب العلوم، والقيام بما كُلّف من الأفعال، فلا بدّ من أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصحّ معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف، ويؤدّي ما وجب عليه من الأفعال، وما تسلّم معه هذه العلوم. وما يكون أصلًا لهذه العلوم ويجري مجراه في الجلاء؛ لأنّ العلوم يتعلّق بعضُها ببعض لخلال منها أنّ الطريق الواحد قد يجمعها فمتى جمع العلومَ الطريقُ الواحد ولم يحصل العلم ببعضها لم يسلم العلم بسائرها. ومنها أن بعضها قد يترتّب على بعض ويكون أصلًا له، حتّى لا يصحّ حصول الفرع إلّا مع الأصل. ومنها أنّ الخفيّ منه يجري مَجرى الفرع على الجليّ، وإن لم يكن فرعًا عليه في الحقيقة؛ لأنّه لو لم يخطر بباله كثير من الأمور الجليّة لم يمتنع ألّا يحصل له العِلم

بالخفيّ. (مغ١١، ٣٧٩، ١١)

علوم الوعد والوعيد

- أمّا علوم الوعد والوعيد، فهو أنّه يعلم أنّ الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعّد العصاة بالعقاب، وأنّه يفعل ما وعد به وتوعّد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب. (شرح، ١٣٥، ١٩)

عمل

- إنّ العمل إنّما يكون عملًا للعامل بأن يوجده ويُحدِثه، ومتى وجب ذلك استحال أن يكون تعالى خالقًا له، لأنّ خلقه لا يفيد إلّا إخراجه من العدم إلى الوجود، فإذا حصل كذلك بمن عمله فما الفائدة في كونه خلقًا له تعالى. (متش٢، ٥٨٥، ٧)
- إنّ العمل لا يقع به انتفاع إلّا بالعلم، فما لم يعلم المُكلّف صورة ما قد كلّفه من الأفعال لا يستحق به ثوابًا، بل لا يكفيه ذلك دون أن يعلم الوجه الذي يجب إيقاعُه عليه ليستحقّ به الثواب، فصار عِظَمُ الفعل لمكان اقتران هذه العلوم به، ولهذا عظّم الله شأن العلماء فقال في آية ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧). (مجم١، ٢٥، ٣)

عموم

- المعبّر بلفظة العموم لا يكون قوله عامًّا إلّا بأن يُقصد ما وُضِع له، فبالقصد الذي ذكرناه ما يتعلّق بجميع ما وضع له، لا لصيغته فقط؛ يُبيِّن ذلك أنّه لو تكلّم به وهو لا يعرف المواضعة ولا قصد الطريقة التي وضعوا اللفظة لها لم يكن مفيدًا ولا عامًّا، ويحل ذلك محل أن يتكلّم المتكلّم بذلك قبل وقوع المواضعة عليه. وقد علمنا أنّ الكلام لا يفيد، ولمّا وقعت المواضعة فكذلك لا يفيد ممن لا يقصد طريقة المواضعة. يبيّن ذلك أنّ الموضوع للعموم قد علمنا أنّه يصحّ أن يفيد به الخصوص، كما يصحّ أن يفيد به العموم، والصفة واحدة، فلو كان لصورته مع تقدّم المواضعة يكون عبارة عن جميع ما تناوله لوجب ذلك فيه وإن قصد بها الخصوص، وبطلان ذلك يبيّن أنّه يصير عامًّا فيما وُضِع له بالقصد دون الصيغة. (مغ١٧، ١٤، ٥)
- المرجئة الذين يقولون في العموم: إنّه إنّما يكون عمومًا بالقصد. (مغ١٧، ١٦، ١٣)

عموم يراد به الخواص

- يقال ما معنى قوله ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦)، ومعلوم أنّ في الكفّار من قرأه وآمن. فجوابنا أنّه أراد قومًا من الكفّار مخصوصين في أيامه صلّى الله عليه وسلّم، علم الله تعالى أن الصالح أن يخبر الرسول بأمرهم لكيلا يتشدّد في استدعائهم ولا يغتمّ ببقائهم على الكفر وذلك كقوله تعالى ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ﴾ (الغاشية: ٢٢-٢٣) وهذا من العموم الذي يراد به الخصوص. وربما سألوا فقالوا إذا كان قد أخبرنا بأنّهم لا يؤمنون فكيف كلّفهم وكيف يقدرون على

الإيمان الذي لو فعلوه لكان تكذيبًا لخبر الله تعالى. فجوابنا أنّ ذلك إنّما يدلّ على أنّهم لا يؤمنون اختيارًا، وإن قدروا عليه فلذلك ذمّهم، وقد يقدر القادر على ما يختاره كما أنّه تعالى يقدر على إفناء الدنيا في هذا الوقت وإن كان لا يختاره، ولو كان إيمانهم إذا قدروا عليه قدرة على تكذيب الله لكان الله تعالى إذا قدر على إقامة القيامة الآن وقد أخبر بأنّه لا يقيمها إلّا بعد علامات أوجب أن يكون قادرًا على تكذيب الله، وكان يجب إذا قدر على الضدّين وإنّما يفعل أحدهما أن يكون قادرًا على تجهيل نفسه وهذا كلام من لا يعرف التكذيب والتجهيل، وذلك أنّ التجهيل ما يصير به المرء جاهلًا دون غيره، والتكذيب ما يصير به كاذبًا أو يتبيّن ذلك من حاله دون غيره. (تن، ١٣، ١١)

عند

- وبعد، فإنّ "عند" لا تُستعمل إلّا في موجود، لأنّ المعدوم لا يصحّ ذلك فيه إلّا مجازًا. (متش٢، ٤٢١، ٧)

عوض

- إنّ المنافع التي خلقها الله تعالى للحي ليعرّضه لها ثلاث: التفضّل، وهو النفع الذي لفاعله أن يوصله إلى الغير وله أن لا يوصله؛ والعوض، وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والإجلال؛ والثواب، وهو النفع المستحقّ على سبيل الإجلال والتعظيم. (شرح، ٨٥، ١٠)

- إنّ المنافع الواصلة إلى الغير إمّا أن تكون مستحقّة أو لا، فإن لم تكن مستحقّة فهو التفضّل، وإلّا إن كانت مستحقّة فلا يخلو؛ إمّا أن تكون مستحقّة لا على سبيل التعظيم والإجلال فهو العوَضْ، وإن كانت مستحقّة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب. وأما التفضّل فما من حيّ خلقه الله تعالى إلّا وقد تفضّل عليه وأحسن إليه بضروب المنافع والإحسان، والعوض يوصله الله تعالى إلى المكلّف وغير المكلّف، وأما الثواب فمما لاحظ فيه لغير المكلّف، والمكلّف مختصّ باستحقاقه. (شرح، ٨٥، ١٥)

- إعلم، أنّ العَوَضْ كل منفعة مستحقّة لا على طريق التعظيم والإجلال، ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكي يضطّرد وينعكس ويشمل ويعمّ، وصار الحال فيه كالحال فينا إذا سئلنا عن حقيقة العبادة، فقلنا: هي النهاية والغاية في التذلّل والخضوع للغير، ولا يعتبر فيه الحسن لكي يشتمل على سائر العبادات: عبادة الرحمن وعبادة الشيطان جميعًا؛ وذلك مما لا بدّ منه ولأنّ من حقّ الحدّ أن يكون جامعًا مانعًا لا يخرج منه ما هو منه، ولا يدخل فيه ما ليس منه. (شرح، ٤٩٤، ٣)

- إنّ العَوَضْ لا يستحقّ على طريق الدوام عند أبي هاشم، وهو الصحيح، خلاف ما يقوله أبو علي وأبو الهذيل وقوم من البغدادية، ويحكى عن الصاحب الكافي أيضًا أنّه قال: يستحقّ على طريق الدوام؛ وحكى عن أبي علي الرجوع عنه إلى ما

ذكرناه. (شرح، ٤٩٤، ١٥)

- إنّ العَوْض لا يستحقّ دائمًا، ولا هو مُستَحق على سبيل التعظيم والإجلال حتى يثبت بينه وبين العقاب منافاة، وإذا كان هذا هكذا سقط ما قالوه، وصحّ أن من يستحقّ العوض على الله والعقاب منه، فإنّه إن شاء وفّر عليه ما يستحقّ من العوض في الدنيا، وإن شاء في عرصات القيامة، وإن شاء جعله تخفيفًا من عقابه، لا لأنّ العوض يستحقّ على هذا الوجه، لكن لأنّ إيصاله إليه على الوجه المستحقّ لا يمكن. (شرح، ٦٢٦، ١١)

- إنّ العوض يُستحقّ على طريقة الدوام كالثواب. (شرح، ٦٢٧، ٧)

- أمّا الثواب والعوض ففي "أصحابنا" من كان يقول إنّه تعالى يريدهما في حال التكليف والإيلام على ما يُحكى عن "الأخشيديّة" ظنًّا منهم أنّه لا يصير التكليف حسنًا من دون هذه الإرادة وكذلك الإيلام. وقد ذكرنا أنّه إذا قدّم الإرادة فقد صار عبثًا، ولأجل ذلك منعنا من جواز العزوم عليه تعالى، وقد يحسن إذا أراد تغريض المُكلّف للثواب. وتغريض المؤلم للعوض بما يفعله من الألم والتكليف، فكيف تجب إرادته للأمرين قبل وقوعهما؟. (مجم١، ٢٩٦، ٨)

- أمّا العوض، فإنّه قد يستحقّ بفعل الغير؛ وقد يستحقّ على الغير، بما يجري مجرى فعله، إذا لجأ إليه ويصير كأنّه فعله. (مغ٨، ١٩٥، ١٨)

- أمّا من يستحقّ العوض فإعادته غير واجبة، إلّا على بعض الوجوه؛ لأنّه قد ثبت أنّ العَوَض منقطع غير دائم، ففارق الثواب من هذا الوجه، وصحّ فيه أن يُفعل في أوقات منقطعة. وإذا صحَّ ذلك لم يمتنع فيما يستحقّه الإنسان في حال حياته أن يوفّر عليه في هذه الأوقات من جهة العقل، ثم يميته تعالى من غير أن يستحقّ العوض؛ لأنّ العوض لا يُسْتَحقّ بالموت إذا حصل من غير ألم وغمّ، والقديم - تعالى - قادر على ذلك؛ فإذا فعله من غير ألَم لم يستحقّ ذلك الحيُّ عليه عَوَضًا. (مغ١١، ٤٦٥، ١١)

- إنّ العوض في الفعل الشاقّ، في الشاهد، هو الذي يخرجه عن كونه ظلمًا، ولو خرج عن كونه كذلك لغير بدل لحَسُنَ. ولهذا قد يحسن إذا كان له فيه سرور، وإن لم يكن هناك بدل، متى فعل ذلك لنفسه أو لمن يمسّه أمره. وليس كذلك حال الواجبات، لأنّه ليس وجه وجوبها الثواب، لما بيّناه، وإنّما تجب لوجوه تقع عليها. فمتى علمها كذلك، لزمته ووجبت عليه سواء علم الثواب أو لم يعلم. (مغ١٢، ٢٨٦، ٢٠)

- إعلم أنّ العوض يحسن الابتداء به وبمثله لأنّه لا يتبيَّن من النافع المتفضِّل بها لا قَدْر ولا صفة. فكما يحسن التفضّل بسائر ما يُتفضَّل به، فكذلك القول في العوض. (مغ١٣، ٣٩٢، ١٦)

- إنّ العوض إنّما يجب على فاعل الضرر أو الملجئ إليه أو الموجِب له، أو المعرّض له على ما بيّناه من قبل، لأنّه في هذه الوجوه يصير كأنّه من فعله. (مغ١٣،

٤٧٥، ٤)

- إعلم أنّ من حق العوض أن لا يلزم العبد إلّا على شروط: منها أن يكون ذلك الضرر فَعلَه بغيره لأنّ ما يفعله بنفسه إنّما يقع على وجوه منها أن يقبح فيكون ظالمًا لنفسه ولا يستحقّ على غيره العوض. ولا يصحّ أن يستحقّ العوض على نفسه كما لا يصحّ في سائر الاستحقاقات. (مغ١٣، ٤٨٨، ٣)

- إعلم أنّه لا بدّ فيه من يكون بفعل مستحقًّا على ضرر. فما هذا حاله يوصف بأنّه عوض إذا كان الضرر من جهة المُستَحق عليه العوض: إمّا بأن يكون فِعْله، أوْ ما يجري هذا المجرى على ما بيّناه. وبهذه الصفة يُبيَّن من التفضّل لأنّ التفضّل، غير مستحق؛ فلفاعله أن يفعله على كل وجه. وليس كذلك حال العوض لأنه كان مستحقًّا بالضرر، فقد دخل في باب الوجوب. فلو لم يفعله في حال وجوبه لاستحقّ الذمّ. (مغ١٣، ٥٠٥، ٤)

- إنّ العوض على ضربين: أحدهما ما يستحقّ على الله، وذلك مما يجب أن يزيد قَدْره على قَدْر الضرر حتى يبلغ مبلغًا لو كان المضرور عالمًا به لتحمّل الألم لأجله وحسن ذلك منه في عقله. فما هذا حاله يجب أن يكون زائدًا وأن تكون زيادته على هذا الحدّ. وما يختاره العقلاء في الشاهد من الضرر لأجل العوض. فيجب أن يكون بهذه الصفة؛ وإن كان بينه وبين ما يجب على القديم تعالى من الأعواض مفارقة على ما ذكرناه من قبل. وأمّا ما يجب من الأعواض على طريق الانتصاف فقد بيّنا أنّه لا يجب أن يكون أزيد من الضرر، بل يجب أن يكون مثله في القَدْر حتى يصير لأجله كأنّ الضرر لم يقع. ويحل ذلك محل ما نقوله في الإحباط والتكفير أنه لا بدّ من اعتبار الموازنة فيهما حتى لا يفضّل أحدهما على الآخر وإنما يسقط من الثواب بقدر العقاب إذا كان ظلمه محبطًا؛ ومن العقاب بقدر الثواب إذا كانت معاصيه مفكرة. (مغ١٣، ٥٠٦، ١٨)

عون

- أحد ما يتعلّقون به، قولهم: إنّ القدرة عون على الفعل، فكان يجب أن تكون مقارنة له. قلنا: لا نُسلِّم أنّ القدرة بمجرّدها عون، وإنّما العون هو التمكين من الفعل وإرادة الفعل، حتى لو يمكن غيره من قتل آدمي بأن يدفع إليه سكّينًا ولا يريد منه قتله، وإنّما دفع إليه ذلك لأن يذبح به بقرة، فإنّه متى قتل آدميًا لم نقل: إنّه أعانه على قتله لمّا لم يُرِد منه قتله فلا يصحّ ما ذكرتموه. وإذ قد صحّ أنّ العون ليس هو مجرّد القدرة، لم يمكن قياس أحدهما على الآخر. (شرح، ٤٣٠، ١٩)

عيسى

- قالوا (النصارى): وقد قال علماؤنا ومن هو القدرة عند جميع طوائفنا: يسوع في البدء لم يزل كلمة، والكلمة لم تزل لدى الله، والله هو الكلمة، ويسوع هو عيسى بالسريانية. قالوا: فذاك الذي ولدته مريم

وعاينه الناس وكان بينهم هو الله وابن الله وهو كلمة الله. قالوا: وقد قال يوحنا السليح: إنا نبشّركم بالذي لم يزل من قبل، وأنّا رأيناه بأعيننا، وحسسناه بأيدينا. قالوا: فما فيمن هو الحجّة لجماعتنا إلّا من يكشف الأمر كشفًا لا يتعرّض لتأويله إلّا من يكابر عقله. فعندهم أن القديم الأزلي خالق السماوات والأرض هو الذي عاينه الناس بأبصارهم، ولمسوه بأيديهم. قالوا وقد قال أرميا النبي وقد ذكر المسيح والبشارة به: هذا إلهنا ولا نعوذ معه غيره، وأنه في آخر الزمان تراءى على الأرض وتردّد مع الناس، فتأمّل هذا الكشف. قالوا: وقد قال بطرس وهو بكر إيماننا وأصل بيعتنا لما سئل عن ابن الله لا عن ابن الناس، وعن كلمة الله لا عن كلمة الناس فقال: هو الذي كان بين الناس وتردّد معهم، وأبرأ الذين نكأهم الشرير. قالوا: وقد خاطب الناس من بطن أمه مريم، فقال للأعمى: أنت مؤمن بابن الله، قال الأعمى: ومن هو حتى أؤمن به؟ قال: قد رأيته وهو المخاطب لك، قال: آمنت يا سيدي، وخرّ ساجدًا. قالوا: فما الذي بقي من الإفصاح بأن الذي حبلت به مريم وكان في بطنها هو الله وابن الله وكلمة الله. قالوا: وقد قالت أم يحيى بن زكريا - وقد دخلت على مريم وهي حبلى بالمسيح، وأم يحيى حبلى به - إن هذا الذي في بطني قد سجد للذي في بطنك. قالوا: فما الذي يبقى في البيان في إن الإله المعبود الذي هو الله وابن الله وكلمة الله هو الذي حبلت به مريم وولدته. قالوا: ولما عمّده يوحنا في الأردن تفتّحت أبواب السماء ونادى الأب: هذا ابني وحبيبي الذي سررت به نفسي. ونزل روح القدس في صورة حمامة ورفرفت على رأس المسيح، قالوا: فالمتعمّد هو الله الابن، والمنادي هو الأب، والنازل هو روح القدس، وانظر كيف يفردون كل واحد منهم بصنع غير صنع صاحبه. (تث١، ١٠٠، ٥)

- إنّ عيسى إذا كان شخصًا ماثلًا يأكل ويشرب كالواحد منّا، فكيف يجوز أن يقال بإلهيته وبأنّه يُعْبَد؟! فإن قالوا: لأنّ الأفعال الإلهيّة ظهرت على يده، كإحياء الموتى، قيل لهم: إنّ الله تعالى فعلها عند طلبه، فلا يدلّ على ما قلتم، ولو دلّ على ذلك لوجب في سائر الأنبياء أن يكونوا آلهة. (مخت، ٢٠٠، ١٦)

غ

غرض

- فأما الغَرَض متى أطلق، فالمراد به: العلم بالأمر المنتظر، الذي له فُعِل الفعل المقدَّم، فهو أخصُّ من الدواعي، فإذا كان للفعل ثمرة في المستقبل، صحّ أن يقال في فاعله بأن غرضه في الفعل هو ذلك الأمر، كما نقول في التكليف: إن الغرض به منزلة الثواب، وإن الغرض بالآلام التعويض والإلطاف، إلى غير ذلك، واستعماله في هذا الوجه هو الأكثر والأقوى، ومتى استُعمل في غيره حَلَّ محل المجاز. (مغ١٤، ٤٤، ١٧)

غرض بتكليف المعارف

- إنّ الغرض بتكليف المعارف لا يتمّ بدون آخرها وهو المعرفة بالثواب والعقاب، وإنّه لا بدّ من أن يبقيه المدّة التي يمكن إتمام هذه المعارف فيها. (مغ١٢، ٤٥٩، ١٣)

غرض التكليف

- إنّه تعالى إذا خلَقنا وأحيانًا وأقدَرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلا بدّ من أن يكون له فيه غرض، وغرضه إمّا أن يكون إغراء له بالقبيح، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقبيح لأنّ ذلك قبيح، وقد ثبت أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح، فلم يبق إلّا أن يكون غرضه بذلك التكليف، وأن يعرّضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلّا به. (شرح، ٥١٠، ١٤)

- إعلم أنّ الغرض بالتكليف هو تعريض المكلَّف للثواب. ولا بدّ من أن يكون مستحِقًّا بألّا يفعل الواجب، وبأن يفعل القبيح العقابَ؛ لأنّ ما لا مضرَّة عليه في ألّا يفعله لا يحسن إيجابه عليه على ما نبيّنه من بعد، فإذا صحّ ذلك وعُلم أن ما لا مشقَّة عليه فيه البتَّة لا يستحقُّ به الثواب فيجب ألّا يكلَّف إلّا ما هذا حاله. (مغ١١، ٣٨٧، ١٠)

- إنّه - تعالى - إذا ثبت كونه حكيمًا، فلو لم يكن له بالتكليف غرض لقبح، وإذا لم يجز أن يكون غرضه المنافع العائدة عليه لاستحالتها عليها ثبت أنّه يجب أن يكون غرضه منفعة المكلَّف. ولا يجوز أن يريد بالتكليف المنفعة التي لا تُستحقّ به ولا تحصل. فيجب أن يكون الغرض وصوله بفعل ما كُلّف إلى ما يستحقّ به من الثواب. وقد ثبت أنّ الثواب لا يحسن إلّا مستحَقًّا. فيجب أن يحسن منه - تعالى - أن يكلِّف الشاقّ لأجله. وهذه الجملة توجب أنّه - تعالى - يجب أن يكون عالِمًا بأنّه سيحصل للمكلَّف ما معه يتمكّن من فعل ما كُلِّف، وأنّه يعلم أنّه سيحصل له إذا هو أدّى ما كُلّف ما هو الغرض من الثواب. فلذلك جعلنا ذلك شرطًا في حُسْنِ التكليف. (مغ١١، ٤١٠، ٢)

غشاوة

- إنّما أراد بذكر الغشاوة، أنّهم لا ينتفعون بما يبصرون ويسمعون. فلإخراجهم أنفسهم من الانتفاع بذلك بترك الفكر فيه والاستدلال به، صاروا بمنزلة مَن بينه وبين ما يراه ويسمعه حائل، فصار ما فعلوه من الكفر والإعراض عن الطاعة والإيمان، حالًا بعد حال، كالساتر لهم عمّا يسمعون ويبصرون. ولم يضف تعالى الغشاوة إلى نفسه، كما أضاف الختم إليه. (متش١، ٥٤، ١١)

غلاء

- أمّا الغلاء فهو ارتفاع السعر عمّا جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان. فإذا ثبت ما قلناه فيجب أن ننظر في سبب السعر ورُخصه وغلائه، فإن كان إنّما رَخُصَ لأنّ الله تعالى كثَّر ذلك الشيء في ذلك الوقت، فلكثرته رَخُص سعره، فيجب أن يضاف إلى الله تعالى ويُشكر تعالى عليه؛ لأنّه من النعم التي تفضّل بها. وكذلك إن كان سبب رُخصه أنّه تعالى قلّل الحاجة إلى ذلك الشيء لأمور فعلها، فيجب أن يضاف الرخص إليه تعالى؛ لأنّ سببه من قبله، فلا وجه لإضافته إلى غيره. وكذلك إن كان سببه أنّه تعالى قلَّل المحتاجين إليه لوباء أو لأمور جرت العادة في مثلها أن يهلك الناس أو غيرهم، فيجب أن يضاف ذلك إليه تعالى؛ لأنّه الفاعل لسببه. وكذلك فلو أنّه تعالى أحْوجهم إلى متاع آخر، ولم يكن لهم سبيل إلى تحصيله إلّا ببيع هذا المتاع فرَخُص، فيجب أن يضاف إليه تعالى لأنّه الفاعل لسببه. (مغ١١، ٥٦، ٤)

غلبة الظن

- إنّ العلم بصحّة حدوث الشيء، والاعتقاد لصحّة حدوثه، والظنّ لذلك يجري مجرى واحدًا في صحّة الإرادة. وكذلك العلم باستحالة حدوثه. والاعتقاد لذلك يتساوى في استحالة إرادته. فإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يقوم العلم مقام غلبة الظنّ فيما قدّمناه من صحّة إرادة ما نعلم أنّ القادر يصحّ أن يفعله. وإنّما اعتمدنا على غلبة الظنّ لأنّه لا سبيل لنا إلى العلم بالأمور المستقبلة التي تقع من العباد؛ لأنّا نجوّز في كل واحد منهم أن يُخترم دون الفعل، وأن يعصى أمرنا ومرادنا، كما نجوّز فيه أن يطيع، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن نبيّن ذلك بالعلم، وإن كان شيوخنا رحمهم الله قد بيّنوا ذلك بأنّه قد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يريد من أبي لهب وغيره الإيمان، وإن علم أنّه لا يؤمن بخبر الله تعالى، ويصحّ منّا إرادة الإيمان من جماعة الكفّار، وإن علمنا أنّهم لا يجتمعون على الهدى. (مغ١١، ١٦١، ٩)
- إنّ غلبة الظنّ تقوم مقام العلم فيما طريق حُسنِه المنافع وطريق قُبحِه المضارّ. بيّن ذلك أنّ كل ما حَسُن مع العلم بأنّ فيه نفعًا أو دَفْع ضرر حسن مع غلبة الظنّ لذلك من حاله، وهذه الطريقة مستمرَّة في التجارات وطلب العلوم والآداب والفلاحات وغيرها

من الأمور؛ لأن أكثرها مبنيّة على غلبة الظنّ. وإنّما نعلم أنّا لو علمنا في التجارة ربحًا لحسن من حيث نعلم أنّ مع الظنّ لأنّ فيه ربحًا يحسن، وكذلك القول في العلم بأنّه يقتضي الخسران. فإذا صحّ ذلك فيجب متى حَسُن في الشاهد أن يُرشد الضالّ عن الطريق إلى الطريق مع غلبة الظنّ أنّه لا يقبل، أن يُقضي بحسن ذلك لو علمنا ذلك من حاله بدلًا من غلبة الظنّ. وإذا صحَّ ذلك وجب حسن تكليفه تعالى مَن يعلم أنّه يكفر؛ لأنّ التكليف من الباب الذي إنّما يحسن للمنافع التي تؤدّي إليه، وإن قبح فإنّما يقبح لأنّه في حكم الضرر. فيجب أن تكون غلبة الظنّ فيه كالعلم. وذلك يصحّح ما قدّمناه. (مغ١١، ٢٠٤، ٥)

- إنّ غلبة الظنّ إنّما تقوم مقام العلم في طريق معرفة قبح الشيء وحسنه ووجوبه. فأمّا أن يَقوم مقامه في العلم بحال الفعل فلا يصحّ. يبيُّن ذلك أنّ غلبة الظنّ في أنّ في الطريق سَبُعًا تَقوم مقامَ العلم بذلك، والعلم بوجوب تجنّب سلوكه يجب أن يحصل في الحالين. ولم يجب من حيث قام غلبةُ الظنّ مقام العلم في طريق هذا العلم أن يَقوم مقامه في نَفْسه، فكذلك القول في سائر الأفعال. ولهذا قلنا في الاجتهاديَّات: إنّ غلبة الظن تَتناول طريقة الشَبَه، وإن كان وجوب الفعل أو وجوب إحسانه معلومًا. وهذا كما نقوله من أن جهة القِبلة مظنونة بالاجتهاد، ووجوب التوجّه إليها معلوم. ونظائر ذلك تكثر. وهو بيّن في العقليات أيضًا؛ لأنّ غلبة الظنّ في الآلام أنّ فيها نفعًا ودفع مضرّة تقوم مقام العِلْم في حسنها، فإنّما قام غلبةُ الظنّ مقامَ العلم في جهة الحسن والقبح، فأمّا العلم بنفس الفعل وصفته فلا بدّ منه، وإلّا قبح التكليف. (مغ١١، ٣٧٣، ١٣)

غم

- أمّا السرور، فإن كان عندنا هو العلم أو الاعتقاد والظنّ على بعض الوجوه؛ فمن حيث تغيّر به حكم العالِم المُعتقِد، لم يمتنع أن يقال إنّه نفع كما يقال ذلك في الملاذ، فليس لأحد أن ينكر إدخالنا إيّاه في جملة المنافع، وكذلك كل من استحال عليه اللذّة استحال عليه السرور من حيث كان مانعًا له. والغمّ في اتّصاله بالمضارّ كالسرور المتعلّق بالمنافع في الوجه الذي بيّناه. (مغ٤، ١٤، ٢١)

غني

- ثم يُنظر في أنّه لا يجوز عليه الزيادة والنقصان فيحصل له العلم بأنّه غني لا تجوز عليه الحاجة. (شرح، ٦٦، ٥)
- إنّ زوال الحاجة إنّما يصحُّ عن المُدرَكات، كما أنّ ثبوت الحاجة إنّما يكون إلى المُدرَكات، فلو لم يكن مُدْرِكًا لاستحال وصفه بالغني كما يستحيل وصفه بالحاجة. (مجم١، ١٦١، ٩)
- أمّا الغنيِ فإنّه يُرجَع به إلى أنّه حيّ ليس بمحتاج؛ وكل حي هذه حاله وصف بأنّه غني، ولا يعقل له معنى سواه. (مغ٤، ٨، ١٠)

- قد عُلِم أنّه تعالى مع كونه حيًّا مستغنٍ عن كل شيء فيجب وصفه بأنّه غنيّ بالإطلاق من غير تقييد. وإذا ثبت بالدليل أن الحاجة تستحيل عليه وجب أن يقال: إنّه غنيّ لما هو عليه في ذاته. (مغ٤، ١٠، ١)
- إنّما يصحّ على الواحد منّا الحاجة والغنى لأنّه ممن يصحّ عليه الشهوة والنفور، فإذا استحالا جميعًا على القديم تعالى وجب كونه غنيًّا. (مغ٤، ١٠، ٣)
- إنّ وصف الغنيّ بذلك لا يفيد نفي الحاجة فقط، وإنّما يفيد ذلك فيمن هو بالصفة التي معها يصحّ الغنيّ والحاجة، كما أنّ من لم يفعل الشيء إنّما يوصف بأنّه تارك إذا لم يفعله وهو قادر عليه دون من لا يفعله وهو غير قادر. (مغ٤، ١٠، ١١)
- يوصف، جلّ وعزّ، بأنّه غني، وبيّنا أنّ حقيقة هذه الصفة نفي الحاجة عمّن اختصّ بحال معها يصحّ الغنى والحاجة. (مغ٥، ٢٤٧، ٣)

غيب

- يقال ما معنى قوله ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٣) ما الغيب الذي مدحهم بالإيمان به، أوَلستم تقولون، لا يعلم الغيب إلا الله. وجوابنا أن هذا الغيب يراد به الغائبات التي قام الدليل على صحّتها كأمر الآخرة والجنّة والنار والملائكة والحساب، فمدح المتّقين ووصفهم بأنّهم يؤمنون بذلك ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ أي يدومون عليها ويؤدّونها بحقّها. (تن، ١٢، ١١)

غير فاعل للواجب

- في العلم بأنّه لم يفعل المُكلَّف ما وجب عليه ما متعلَّقه؟ قد بيّنا من قبل ما يدلّ على أنّ ذلك لا يُعلَم إلّا بعلوم: منها أنّ ما لم يفعله من قبيل الواجب. ومنها أنّه كان قادرًا على فعله. ومنها أنّه لا منع ولا إلجاء، وأنّه مخلًّى بينه وبين الفعل، لأنّه متى لم يعلمه قادرًا على هذا الوجه، مع كمال عقله وحصول آلاته، لم يعلم وجوب الفعل عليه، فإذا علم كل ذلك من حاله، فعلمه بأنّه لم يفعل ما وجب عليه، علم بأنه لم يحدث من قبله هذا الفعل المخصوص، على وجه مخصوص، مع جواز حدوثه، ومع ارتفاع الموانع والأعذار. وهذا العلم وإن ضامَّه العلم بعدم الواجب وانتفائه، فإنّه ليس يعلم به، لما قدّمناه من قبل. يبيّن هذه الجملة أنّا متى علمنا هذه الجملة علمناه غير فاعل للواجب، ولا نعلمه كذلك إلّا عند العلم بهذه الجملة. (مغ١٤، ١٨٣، ١٤)

غيران

- إنّ كل غيرين فلا بدّ من أن يصحّ على بعض الوجوه وجود أحدهما مع عدم الآخر، وإلّا التبس حالهما بحال المعنى الواحد. ولذلك قلنا: إنّ المحبَّة هي الإرادة، من حيث لا يصحّ كونه مُحبًّا إلّا وهو مريد، ولا يصحّ كونه مريدًا للشيء إلّا وهو مُحِبّ له. (مغ١١، ٣٧٦، ٦)

ف

فاسد

- قد يوصف القبيح بأنّه فاسدٌ، وإنْ كان الأصل فيه ضرر قبيح؛ ولذلك يوصف فاعل الفساد بأنّه مُفسِد، ويجري ذلك عليه على جهة الذمّ. (مغ٦/١، ٢٩، ٨)

فاسق

- إنّ الفاسق يخلد في النار ويعذّب فيها أبدًا الآبدين ودهر الداهرين، وعطف عليه الكلام في أنّه يستحقّ العقاب على طريق الدوام، وكان الترتيب الصحيح في ذلك هو أن يذكر أولًا أنّ الفاسق يستحقّ العقوبة على طريقة الدوام ثم يرتّب على ذلك، الكلام في أنّه يعذّب بالنار أبدًا. (شرح، ٦٦٦، ١)
- قال الشهرستاني: وقرّره بأن قال: الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا اجتمعت، سُمّي المرء مؤمنًا، وهو إسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير فلا يستحقّ إسم المدح، فلا يُسمّى مؤمنًا، وليس هو بكافر أيضًا، لأنّ الشهادة، وبعض أعمال الخير، موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنّه، إذا خرج من الدنيا على كبيرة، من غير توبة، فهو من أهل النار خالدًا فيها، إذ ليس في الآخرة إلّا الفريقان: فريق في الجنّة، وفريق في السعير، لكنه يخفّف عليه العذاب، وتكون دركته فوق دركة الكفّار، وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد، بعد أن كان موافقًا له في العدل، وإنكار المعاني في صفات الله تعالى، ومن ثم، قلنا: وسمّوا بذلك منذ اعتزل واصل، وعمرو بن عبيد، حلقة الحسن، وقيل لقول قتادة وكان من أصحاب الحسن: "ما يصنع المعتزلة"، فكان تسميتهم بهذا الإسم. (فرق، ١١، ٢)
- أما الفاسق فليس حكمه حكم الكافر فيما تقدّم، لأنّ عقابه دون عقابه، ولا يختصّ بأحكامه وأسمائه، ولا حكمه حكم المؤمن في التعظيم والأسماء، فله منزلة بين هاتين المنزلتين. (مخت، ٢٤٣، ٢١)
- قد دلّ السمع، من جهة الاستدلال، على أنّ الفاسق، ما لم يتب، يستحقّ النار مع أهلها مخلّدًا فيها، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ١٤). (مخت، ٢٤٤، ١٢)
- إن قيل: فإن كان الفاسق أبدًا في النار، فما الفرق بينه وبين الكافر؟ قيل: هما يستويان في كونهما، ويجعل الكافر أشدّ عذابًا، كما أن النبي والمؤمن يتّفقان، ودرجات النبيّ أعظم. (مخت، ٢٤٥، ١٩)

فاسقون

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ

هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ (التوبة: ٦٧) كيف يصحّ ذلك وأكثر الفساق لا يوصفون بالنفاق. وجوابنا أنه تعالى بيَّن في المنافقين أنهم كذلك لأن جميع المنافقين هم فاسقون، وإنما كان يحب ذلك لو قال إن الفاسقين هم المنافقون. (تن، ١٦٨، ٩)

فاضل

- فإذا قلنا: زيد فاضل فالمراد به أنّه يستحقّ من الثواب قدْرًا كثيرًا، لأنّ من يستحقّ القليل من ذلك بأنّه مؤمن مسلم ولا يقال فاضل ويوصف بأنّه أفضل من غيره إذا تساويا في استحقاق الثواب، ولأحدهما مزية في قدْر الثواب. (مغ٢٠/٢، ١١٦، ٧)
- إذا قلنا في الفعل إنّه فاضل على هذا الحدّ فالمراد به أنّه يُستحقّ به ثواب كثير، وإذا قلنا هو أفضل من غيره فالمراد أن له على غيره مزية في قدر الثواب؛ وذلك تشبيه بما قدّمناه، وقد تصحّ الإشارة إلى مكلّف فيقال فاضل وأفضل ولا يصحّ ذلك في الفعل إلّا بمقارنة غيره، لأنّه قد ثبت أنّه لا فعل يُستحقّ به الثواب إلّا وينضاف إليه ما يمنع من ذلك فيه، وهو بمنزلة وصفنا الفعل بأنّه إيمان، وقد بيّنا ذلك مشروحًا. (مغ٢٠/٢، ١١٦، ١٤)

فاعل

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١) أليس ذلك يدلّ على أنّه الفاعل لهذه التغيّرات. وجوابنا أنّه أضافها إليهم كما أضافها إلى نفسه، والمراد أنّهم إذا غيّروا طريقتهم في الشكر والطاعة غيّر الله تعالى أحوالهم بالمحن وغيرها، زجر بذلك المكلف عن المعاصي. (تن، ٢٠٠، ١٧)
- من حقّ الفاعل أن يكون متقدّمًا على فعله وما تقدّمه غيره لا يجوز أن يكون قديمًا، لأنّ القديم هو ما لا أوّل لوجوده. (شرح، ١٠٧، ١٤)
- إنّ الفاعل ليس له بكونه فاعلًا حال، بل المرجع به إلى أنّه وُجِد من جهته ما كان قادرًا عليه. (شرح، ١١٥، ١٤)
- إذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه، فلك فيه طريقان: أحدهما، أن تختبر حاله، فإنْ وَجدْت الفعل يقع بحسب قصدِه ودواعيه، وينتفي بحسب كراهته وصارفه، حَكَمْتَ بأنّه فعل له على الخصوص. والطريقة الثانية، هو أن تعلم أنّ هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدورًا للقادر بالقدرة، فيجب أن يكون مقدورًا للقادر لذاته وهو الله تعالى. (شرح، ٣٢٥، ٨)
- إنّ الدلالة قد دلّت عندنا على أنّ الفاعل يخترع فعله، لا أنّه يفعل الفعل من شيء سواء. (متش٢، ٦٣١، ١٤)
- أمّا الفاعل فتأثيره هو في إحداث معنى، وقد أبطلنا أن يحدث العلم من غيره تعالى لو صحّ كونه تعالى عالمًا بعلم مُحدَث. وعلى أنّ ذات القديم تعالى محال أن تكون مقدورة لقادر يتصرّف في تحصيله على وجه دون وجه. وإنّما يصُحُّ ذلك في الذوات التي هي أفعال. فدلّت هذه

الجملة على أنّ كونه تعالى عالمًا ثابت فيما لم يزل. (مجم١، ١١٨، ٢٣)

- إنّه تعالى موجود لأنّ كونه قادرًا لا يزول أصلًا وكذلك كونه عالمًا. وكما يتعذّر ذلك يتعذّر الاستدلال على أنّه تعالى موجود باعتبار حال غيره من القادرين لوجهين. أحدهما إنّ القادر هو الجملة الحيّة والموجود هو كل بعض منه، فليس الموجود في الحقيقة هو القادر ولا القادر في الحقيقة هو الموجود. فيجب اعتبار ما يرجع التعلّق فيه والوجود إلى شيء واحد، وليس ذلك إلّا الذوات المتعلّقة بأغيارها. والثاني إنّ العلّة في أحدنا إنّه إنما يقدر بقدرة وهي في وجودها تفتقر إلى محلّ ولا بدّ في المحلّ من أن يكون موجودًا. فأمّا القادر لنفسه فلو اعتقد معتقد ثبوت هذه الصفة له من دون الوجود، كما يعتقد في غيره من الصفات في الذوات لما بعد، فيجب إيراد الدلالة على الحدّ المذكور في "الشرح" وغيره لأنّه قد ثبت أنّه تعالى بكونه قادرًا لا بدّ من تعلّقه بالمقدور، وكل ما يتعلّق بغيره فالعدم مزيل له. ألا ترى أنّ القدرة إذا كانت موجودة ثبت تعلّقها، فإن عَدُمت زال تعلّقها؟ وليس العلّة في ذلك إلّا العدم إذ لا أمر من الأمور يمكن تعليقه به أولى من العدم. وإن كان إذا قال القائل إنّ العدم يحيل الصفة المقتضاة عن صفة الذات وعليها يقف التعلّق، فقد اعترف بما أردناه لأنّه قد صار العدم مانعًا من التعلّق بواسطة وإن لم يكن بنفسه مانعًا. وإنّما نعلم ثبوت صفة الوجود للقدرة وغيرها من الذوات على حدّ التفصيل فثبت لنا أنّ العدم الطارئ يحيل التعلّق الذي يتبع الوجود بأن نقول: قد ثبت إنّ الفاعل يؤثّر في حصول القدرة ولا صفة تتعلّق بالفاعل إلّا صفة الوجود. فيجب ثبوت هذه الصفة له على التفصيل. (مجم١، ١٣٤، ٦)

- ليس يصحُّ الفاعل إلّا بثبات فعل يضاف إليه، لكنّا قدّمنا في أوّل الكتاب القول في الأعراض التي هي أفعالنا من حركة وسكون وغيرهما فأغنى عن إعادته. ولأنّ من يخالفنا في كون العبد محدثًا قد سلّم أنّ هاهنا فعلًا من الأفعال. وإنّما نازعونا في تعلّق ذلك بنا وحدوثه من جهتنا، ولنا في ذلك طريقان على ما قاله في الكتاب: أحدهما اعتبارنا وجوب وقوع هذا الفعل بحسب أحوالنا ووجوب انتفائه بحسب أحوالنا. والثاني حُسن الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام. (مجم١، ٣٥٦، ١١)

- إنّ الطريقة في كون أحدنا فاعلًا هي كالطريقة في كونه تعالى فاعلًا عندنا لقدرته على الضدّين كقدرتنا، فيحدث هذا الفعل مع جواز أن لا يحدث. وأمّا عند القوم فإنّه يحدث منا مع الوجوب لقولهم بالقدرة الموجبة واستحالة قدرتنا على الضدّين، فكيف يجوز والحال هذه أن نعتقد فيما يقع منّا إنّه واجبٌ عندهم أنّه حادث من جهة الله مع أنّه يحدث منه مع جواز أن لا يحدث؟. (مجم١، ٣٥٨، ١٣)

- كل ما صحّت إضافته إلينا من بعض

الوجوه تصحُّ في كل فاعل، ولا فاعل يصحّ منه إيقاع الفعل على وجه من هذه الوجوه ويتعذّر على من سواهُ إيقاعهُ على ذلك الحدّ. وإنّما الدلالة قد دلّت فيه تعالى على أنّه لا يختار القبيح لا أنّه يستحيل ذلك منه، فصار كل قادر يصحّ منه إحداث الأفعال مجرّدة وعلى الوجوه الزائدة التي قدّمناها. وإنّما يختصّ القديم بالقدرة على أجناس مخصوصة وعلى إحداث ما يقدر عليه على طريقة الاختراع لأمر يرجع إلى أنّه قادر لنفسه. (مجم١، ٣٧١، ٨)

- إنّ الفاعل قد ثبت أنّه يؤثّر في إيجاد مقدوره، وثبت أنّه ليس له بالوجود إلّا صفة واحدة. فإذا صحّ ذلك لزم ما ذكرناه من وقوف حصول تلك الصفة عليهما جميعًا. وهذا يقتضي أنّ القادر لا يصحّ منه إيجاد الفعل مع زوال ضروب الموانع على ما بيّناه. فأمّا كون الجوهر كائنًا في جهته فصفة يصحّ تزايدها، فعند عدم بعض الأكوان لا تحصل الصفة الصادرة عنه وإن حصلت صفةٌ أخرى مستندةٌ إلى الكون الآخر. وأمّا السواد فغير مؤثّر على الحقيقة في انتفاء البياض، وكيف يكون مؤثّرًا وضدّه يقوم مقامه في ذلك، وكيف فعدم المحل يوجب عدمه أيضًا؟ وعلى هذه الطريقة يصحّ عدم الصوت من دون إشارة إلى أمر يؤثّر فيه. (مجم١، ٣٧٥، ١٢)

- إنّ الفاعل إنّما يصحُّ أن يفعل على الوجه الذي يصحُّ وجود الفعل في نفسه عليه. فلهذا ما كان مبتدأ من الأفعال من نحو الإرادة وغيرها لا يصحُّ وجوده إلّا في مثل تنبُّه القلب، ولا فرق في ذلك بين القادرين. وعلى هذه الطريقة لم يصحّ منا إيجاد كثير من الأفعال إلّا بالآلاتِ. (مجم١، ٤١٤، ٣)

- ليست حقيقة الفاعل أكثر من أنّه من وُجِد مقدوره ولا نعقل سواه. فإذا كان كذلك ووجد هذا الفعل الذي كان هو قادرًا عليه عند موته أو عند زوال قدرته أو عند حدوث العجز وما شاكله، فتجب صحّة أن يوصف بهذا الوصف، ولا تجوز دعوى الضرورة في خلافه. (مجم١، ٤٢٣، ٩)

- من شأن ما يتعلّق بالفاعل أن لا يدخله الإيجاب، كما أنّ من شأن ما يتعلّق بالعلل أن لا تدخله طريقة الاختيار. وكل واحد من الأمرين أصل ينبغي أن يحافظ عليه. (مجم٢، ٨٨، ١٦)

- إن قيل (أحدهم): فما الدليل على "أنّ" الأجسام لها مُحدِث وفاعل، وقد خالفكم في ذلك أصحاب الطبائع وغيرهم؟ قيل "له": لأنّ أفعالنا إذا وجبت حاجتها إلى فاعل من حيث كانت مُحْدَثة، فكذلك الأجسام المُحْدَثة، لأنّ المشاركة في العلّة توجب المشاركة في الحكم، كما أن قيامنا كقعودنا في حاجتهما إلى فاعل لما اشتركا في الحدوث. (مخت، ١٧٩، ٣)

- إن قيل: أليس إذا لم يكن لنا علم لم يصحّ أن نكون عالمين، كما إذا لم يكن لنا فعل لم نكن فاعلين؟ قيل: نعم: فإن قيل: فقولوا مثله في الله تعالى، قيل له: إنْ وجب هذا وجب أن يكون علمه في قلبه،

وأن يكون ذا قلب وجوارح كأحدنا، وهذا محال. فأمّا الفاعل فهو الذي فعل، هذا حدُّه وحقيقته، والحقائق لا تختلف. وحدُّ العالِم: من تصحّ منه الأفعال المُحْكَمة، ثم ننظر، ففيهم من يعلم بعلم، والقديم تعالى يعلم لذاته، كما أنّ حدّ الموجود: أن يكون ثابت الذات، ثم ننظر، ففيهم من يوجد بفاعل، وفيهم من يكون موجودًا لذاته قديمًا. ويقال لهم: الواحد منّا يعلم مع جواز أن يجهل، ويعلم قدرًا دون قدر، ويعلم بعلم مُحدَث، فقولوا في الله تعالى مثله، وإلّا بطل قياسكم. (مخت، ١٨٣، ١٠)

- الفاعل يفعل باختيار، فلا يمتنع فيه أن يفعل الشيء وضدّه. (مخت، ٢٠٠، ٩)

- إن قيل: إذا قلتم إنَّ الدواعي إلى الفعل، متى انفردت، وجب أنْ تفعل، فقد أبطلتم القول بأنَّ القادر يصحّ أنْ لا يختار فعل مقدوره، وساويتم المُجَبِّرَة في قولها: إنَّ الفعل يجب وجوده مع القدرة. قيل له: إنَّا نقول إنَّ (صحّة) الفعل يصحّ منه لكونه قادرًا، لا للداعي، لأنّه في صحّته يفتقر إلى اختصاصه بحال يبيِّن بها من غيره. ولذلك يصحّ الفعل من الساهي والنائم، وإنْ لم يكن لهما إلى الفعل داع. وكذلك يصحّ أنْ يعلم فعل غيره كعلمه بفعله، ولا يقدر إلّا على ما يصحّ أنْ يوجده. ولذلك يتعلّق العلم بالشيء على ما هو به، فكيف يحصل به محدثًا. فكل ذلك يبيّن أنَّ الفاعل يصحّ منه الفعل لكونه قادرًا. (مغ٦/ ١، ١٨٨، ١٧)

- إنّ الفاعل لا يجوز أن يوجب حدوث فعله على سبيل إيجاب العلل والسبب، فلا بدّ من اعتبار حاله في وقوع الفعل من جهته على وجه لا يخرج من أن يكون مختارًا للفعل وموجدًا له على وجه كان يجوز أن لا يوجده. (مغ٨، ١٨، ٩)

- إنّ ما يحصل الفعل عليه بالفاعل على قسمين: أحدهما يحصل عليه من حيث كان قادرًا فقط؛ والثاني يحصل عليه لأحوال أخر يختصّ بها من كونه عالمًا مريدًا؛ وكلاهما يقال فيه: إنّه بالفاعل. ألا ترى أنّا نقول في كون الفعل مُحكمًا: إنّه بالفاعل من حيث كان عالمًا بكيفيته، ونقول في الخيّر: إنّه صار خيرًا لكونه مريدًا؛ وحدوث ذلك أجمع يرجع إلى كونه قادرًا. (مغ٨، ٦٣، ١٥)

- إنّ الفاعل ليس له، بكونه فاعلًا، حالٌ. وإنّما يفاد بذلك أنّه أحدَث الفعل وأوجده، فلا يصحّ أن يكون الإيجاد من قبله. ومع ذلك فإن الله، تعالى، جعله فاعلًا، لأن ذلك يتناقض؛ ولا يتناقض أن يكون إيجاد القدرة والعلم من الله، تعالى، وإن كان زيد هو الموصوف بذلك. لأنّ أحد الأمرين هو في حكم الغير، فلا يؤدّي إلى التناقض. (مغ٨، ١٥٧، ٤)

- إنّ الفاعل هو المُحدِث للشيء، وإنّه متى استعمل على غير هذا الوجه كان مجازًا. وكذلك الخلق هو إحداث الشيء مقدّرًا. (مغ٨، ٢٥٧، ١٠)

- إنّما يجب أن يفعل الفاعل الفعل متى كان مُوجَبًا عن غيره، أو ما كان يختاره لا يتمّ

وجوده إلّا بالقصد إلى غيره، كما تقول في القديم سبحانه إنّه لا يجوز أن يفعل الجوهر إلّا ويفعل الكون معه من حيث يتضمّن وجوده وجود الكون، ومتى أراد فعل المعرفة وجب أن يفعل الحياة من حيث لا يصحّ وجودها إلّا معها، فأمّا إذا لم يكن للفعل تعلّق بفعل آخر ولا كان موجبًا عن غيره، ولم يكن الفاعل مُلجأ إلى الفعل، فيجب أن يصحّ أن يفعله وأن لا يفعله. وقد علمنا أنّ الواحد منّا لا يجوز أن يفعل المجاورة ولا يقع التأليف بل يجب وجوده لا محالة، فعلم أنّ المجاورة توجبه وإنّما قلنا إنّ وجودها ولها تأليف محال، لأن القول بجواز ذلك يؤدّي إلى ألا يصعب تفكيك الأجسام الصلبة علينا، وقد ثبت أنّ ذلك يصعب علينا فيجب أن يكون الموجب لذلك ما ذكرناه. (مغ٩، ٤٣، ١٣)

- ما له ضدٌّ فإنّا نقول إنّ القادر عليه يقدر على جنس ضدّه، ولا نقول إنّ الفاعل له يجب أن يصحّ أن يفعل ضدَّه، لأنّ الأمر في ذلك يختلف، ففيه ما يصحّ ذلك فيه، وفيه ما لا يصحّ، وفي المتولّدات ما لا ضدَّ له أصلًا، وفيه ما له ضدّ. (مغ٩، ٧٤، ٢٠)

- أمّا صفة الفاعل (التي معها يستحقّ الذمّ والمدح) فأن يكون عالِمًا بوجوب الفعل وكونه ندبًا، واختلف شيوخنا - رحمهم الله - في اشتراط كونه عاقلًا. فمنهم من حكم بأن ما ذكرناه يغني عن اشتراط العقل؛ لأنّه لا يجوز أن يعلم الواجب والتفضّل والندب إلّا وقد كمل عقله، (وكلام) شيخنا أبي علي - رحمه الله - يدلّ على خلافه؛ لأنّه ذكر أن الصبيّ قد يعلم قبح الفعل وحُسنَه، فلا بدّ من أن يجعل ذلك منفصلًا من كمال العقل، ولا بدّ من أن يشترط كمال العقل فيه. (مغ١١، ٥١١، ١٢)

فاعل الأجسام

- إنّ القادر على الجسم هو القادر لنفسه، فلا يصحّ أن يكون فاعل الأجسام إلّا قديمًا إلهًا، فلذلك وجب على قائل هذا القول أن يكون مثبتًا لإله ثانٍ مع الله. (مغ٨، ١٤٣، ١٨)

فاعل بسبب

- إنّ الذي به نعرف أن أحدنا فاعل بسبب إذا حصل في فعل الله تعالى فيجب القضاء بالتسوية في هذه الطريقة، كما أنّه إذا كان الذي به يعرف أنّ زيدًا فاعل بسبب إذا حصل في فعل عمرو وجب التسوية. ثم كذلك في سائر القادرين، وعلى هذا لما كان حدوث فعل أحدنا بحسب قصوده ودواعيه دلالة على أنه الفاعل المُحدِث، وكانت هذه الطريقة توجد في غيره قضينا بأنّه أيضًا فاعل لفعله ومُحدِث لتصرّفه لقيام هذا الوجه، حتى لا يجوز أن نخالف بين الفاعلين مع اتفاقهم في المعنى الذي بيّناه. ولو فعلنا ذلك لكنا قد أخرجنا الوجه الأول من أن يكون دلالة وهذا بيّنٌ. فإذا صحّت هذه الجملة وكان أحدنا إنّما عرف

أنّه يفعل بسبب لوقوع المُسَبَّب بحسب أسبابه في القوّة وخلافها، فيجب إذا كانت حركة الرجاء بالريح أو الماء يقف على قوة جري الماء وهبوب الريح أن يقضي بأنّه تعالى فعله متولّدًا، كما أنّ دورانها لما اختلف بقوة المدبّر لها من بهيمة أو غيرها ويضعفه، عرفنا أنّه قد وقع متولّدًا. وهكذا الحال في جري السفينة بالريح أو بجذب الملاح لها وهذا باب متّسع. (مجم١، ٤١٦، ٦)

فاعل الدلالة

- إنّ فاعل الدلالة لا يجب أن يكون جاعلًا المدلول على ما دلّت عليه. يبيّن ذلك أنّ فعل زيد يدلّ على أنّه قادر، فقد فعل الدلالة ولم يجعل نفسه قادرًا. فكيف يجب أن يكون الناصب للأدلّة على وجوب الشيء جاعلًا له واجبًا؟. (مغ١٢، ٢٧٢، ٢١)

فاعل السبب

- اعلم إنّه إذا ثبت بما قدّمناه أنّ الأصوات والآلام والتأليف لا تحدث من فعلنا إلّا متولّدة، فلا بدّ من سبب يولّدها من فعلنا، لأنّ فاعل السبب يجب كونه فاعلًا للمُسَبّب، وكما ثبت ذلك في هذه الأجناس فقد صحّ أنّ ما يُفعل من الكون في غير محلّ القدرة والاعتماد لا يقع إلّا متولّدًا فلا بدّ فيه من سبب أيضًا، وإن كنّا قد نفعل ما هو من جنسهما ابتداء في محلّ القدرة لأنّ صحّة ذلك لا تخرجهما من أن يكونا متولّدين متى عدّيناهما عن محلّ القدرة من حيث ثبت بالدليل أنّه لا يصحّ من الواحد منّا أن يبتدئ مقدوره إلّا في محلّ القدرة بها، فما أوجده على خلاف هذا الوجه يجب كونه متولّدًا، لأنّه لا يصحُّ من القادر بقدرة إحداث الفعل إلّا على هذين الوجهين، ولا شبهة فيما يتعدّى محل السبب أنّ المولِّد له هو الاعتماد، وقد دلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ الاعتماد هو المختصّ بالجهة دون الحركة وغيرها، فيجب أن يختصّ بتوليد الكون والاعتماد وغيرهما. (مغ٩، ١٣٩، ٢٠)

- رأى شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، إنّ المُسبَّب لا يوجد إلّا بسببه؛ فإنّ أحدنا لو أراد أن يفعله، ولمّا تقدّم سببه، لاستحال ذلك منه. فقال لأجل ذلك: إنّه عند السبب يستحقّ ثواب المُسبَّب إذا كان المعلوم في المُسَبّب أنّه يوجد لا محالة. ورأى أن عند وجود السبب قد خرج المُسبَّب من أن يكون مقدورًا له، وصار في حكم الواقع، حتى لو أراد التوصّل إلى أن لا يقع لتعذّر عليه، فحكم بذلك بأنّه قد صار في حكم الموجود في باب استحقاقه ثوابه عند إيجاد السبب. ولذلك لا يحسن، وقد أوجد السبب، أن يُؤمر بالمُسبَّب أو يُنهى عنه. كما لا يجوز أن يؤمر بنفس السبب ويُنهى عنه. فدلّ ذلك على أنّه في باب كونه في حكم الموجود، بمنزلة السبب. فيجب أن يستحقّ به ثوابه ويستحقّ عنده ثواب المُسبّب. ولذلك يصحّ من فاعل السبب أن يتوب فيزيل عن

نفسه العقاب الذي يستحقّه بالسبب والمُسبَّب. ولولا أنّه قد استحقّهما جميعًا قبل إيجاد المُسبّب، لما صحّت التوبة منه. (مغ١٢، ٤٦٦، ١٩)

- إنّما أنكرنا القول بأنّ فاعل السبب يستحقّ عقوبة المُسبَّب وهو غير واقع، فقلنا: إذا كان لو وقع على الوجه الذي لا يقبح لم تستحقّ به العقوبة، فكذلك إذا لم يقع. وكما ينظر في استحقاق العقوبة بالفعل أن يقع على الوجه الذي يقبح، حتى لو وقع في أوّله لا على الوجه الذي يقبح، ثم انتهى إلى أن يحصل على الوجه الذي يقبح، لم يجب أن تستحقّ به العقوبة في الأوّل؛ فكذلك القول فيه، ما دام معدومًا غير واقع. ألا ترى أن من جوّز البقاء على الاعتقاد، فلا بدّ من أن يقول في التقليد إذا ضامّه العلم المجانس له أن يصير علمًا فيستحقّ عنده عليه المدح، ومن قبل ما كان يستحقّ؛ فكذلك القول فيما ذكرناه. ولم نورد هذه المسألة إلّا على جهة التقدير، لأن في جواز ذلك في الاعتقاد خلافًا كبيرًا. (مغ١٢، ٤٧٦، ١٥)

فاعل على الحقيقة

- إنّ الطريق الذي به نعلم إثبات القدرة هو الطريق الذي به نعلم تعلّقها بالضدّين. وذلك لأنّا إنّما نُثبت القدرة بكون الواحد منّا قادرًا، وكونُه قادرًا إنّما يثبت بكونه فاعلًا ومُحدِثًا. والذي به نعرف أنّه مُحدِث لأفعاله هو وجوب وقوع تصرّفه بحسب أحواله. وقد علم أنّ ذلك ليس بمقصور على فعل دون فعل، لأنّا ما لم نتصوّر في الواحد منّا أنّه يجوز منه أن يتحرّك يمنة ويسرة ويأتي بأفعال مختلفة ومتضادّة لم نعلمه فاعلًا على الحقيقة. فإذا كان ما به يثبت قادرًا يقتضي كونه قادرًا على الضدّين فينبغي فيما أوجب كونه قادرًا أن يطابقه في التعلّق، وهذا يقتضي أن تكون القدرة متعلّقة بالضدّين. ويجب إذا كان حكم القادرين أجمع فيما ذكرناه سواء أن تتّفق أحوال القُدَر أيضًا فيما بيّنا. (مجم٢، ٤٨، ٧)

فاعل في الشاهد

- إنّا قد دللنا من قبل على أنّ الفاعل في الشاهد لا يكون حيًّا قادرًا إلّا بمعاني حادثة تحلّه، ويستحيل كون العَرَض مَحَلًّا. وذلك يمنع من كون الحيّ القادر عَرَضًا. (مغ١١، ٣٢١، ١٣)

فاعل القبيح

- ما نقوله من أنّ حسن الشيء يتبع العلم بوجه حسنه، لا يقدح فيما قلناه. لأنّا قد أوجبنا أن لا نعلم حسن الذمّ والمدح، إلّا وقد نعلم تعلّق الفعل به على وجه يكون حاله معه بخلاف حاله مع غيره. ولا يمتنع أن نعلم في الجملة أن من حق فاعل القبيح أن يستحقّ الذمّ، إذا كان على صفة؛ ومن حق فاعل الواجب أن يستحقّ المدح، إذا كان على صفة. كما نعلم أنّ من حق الظلم أن يكون قبيحًا، ويحتاج إلى الإستدلال عند التعيين في أن الضرر

ظلم، وفي أن زيدًا فاعل للقبيح، فيكون ما قدّمناه غير كافٍ في أنّ زيدًا بعينه قد استحقّ الذمّ على هذا الفعل دون أن ينضاف إليه الإستدلال على حال فاعله مفصَّلًا، وتعلّقه به على جهة التفصيل. (مغ٨، ٣٠، ١٣)

- وبعد، فإنّ فاعل القبيح من حقّه، إذا كان عالمًا بقبحه، أن يستحقّ الذمّ، فَعَله على الوجه الذي يقبح أو لم يفعله كذلك. ولهذا يستحقّ الواحد منّا الذمّ على الجهل، وإن لم يجز أن يقع إلّا قبيحًا. فيجب، وإن كان يصحّ من حيث كان كسبًا، أن لا يخرج تعالى من أن يستحقّ الذمّ إن كان هو الخالق له. (مغ٨، ١٩٧، ٦)

فاعل لما هو ملجأ إليه

- في أنّ من شرط المكلَّف زوالَ الإلجاء عنه في فعل ما كلِّف. إعلم أنّ الغرض بالتكليف التعريض لمنازل الثواب. فكل معنى أخرج المكلَّف من أن يستحقّ بفعله المدح لم يجز أن يتناوله التكليف. وقد صحّ في الشاهد أنّ الفاعل لما هو مُلْجأ إليه لا يستحقّ به المدح. وكذلك لا يستحقّ المدح إذا لم يفعل ما هو ملجأ إلى ألّا يفعله. فيجب ألّا يكلّف ما هذا حاله. (مغ١١، ٣٩٣، ٤)

فاعل مختار

- إنّ العقل في الشاهد يدلّ على فاعل مختار حتى صار كالحقيقة فيه فلا يتغيّر شاهدًا وغائبًا. ولو أنّهم أرادوا بذلك الفاعل المختار فلا مشاحة بيننا وبينهم إلّا في العبارة، والمرجع فيها إلى أرباب اللسان وأهل اللغة، ومعلوم أنّهم لا يسمّون الفاعل نفسًا ولا عقلًا ولا علّة. (شرح، ١٢١، ٤)

- إنّ العبد هو الفاعل المختار؛ لأنّ الخشوع في الصلاة لا يكون إلّا بفعل من قبله على وجه مخصوص. والإعراض عن اللغو لا يصحّ وصفه به إلّا مع قدرته عليه. ولا يجوز أن يكون فاعلًا للزكاة إلّا بأن يحدث الفعل الذي يقدر عليه. ولا يصحّ أن يحفظ فرجه على شيء مخصوص إلّا وهو متخيِّر لفعله يختار بعضه على بعض. ولا يجوز أن يوصف بأنّه للأمانة راع إلّا بأن يختار فعلًا على فعل، وكذلك القول في المحافظة على الصلاة. (متش٢، ٥١٥، ٣)

- وبعد، فإن العقلاء على اختلاف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلّق تصرّف الفاعل المختار به ووقوعه بحسب قصده، وإنّما يختلفون في مرتبة تأتّيه، فمنهم من يقول: إنّه مُحدِثُه، ومنهم من يقول: إنّه مُكتسِبُه، ومنهم من يعلّقه بالطبع، ومنهم من يزعم أنّ الله تعالى أحدَثَه بحسب قصده. فأمّا أن يدفع أحد منهم بوقوعه بحسب قصده، فلا فرق بين أن يقال في ذلك، وحاله ما قلناه أنّه ليس بضروريّ، وبين أن يقال مثله في سائر الضروريّات من المشاهدات وغيرها. (مغ٨، ٨، ١٦)

- لا يصحّ إثبات قديم بأن يقال: إنّه علّة في حدوث الأشياء، ولأنّ كونه علّة في

حدوثها يوجب إبطال حدوثها وكونها قديمة. وبعد، فإنّ ما خلقه وأحدثه لو كان حادثًا لعلّة لنقض ذلك كونه حادثًا بالفاعل؛ لأنّ ما وجب وجوده للعلّة استغنى في وجوده عن القادر؛ كما أنّ ما وُجد من جهة أحد القادرين يستغني في وجوده من جهته عن القادر الثاني. وقد ثبت أنّه تعالى قادر فاعل مختار، فيجب إبطال ما يؤدّي إلى نقض ذلك فيه. (مغ١١، ٩٤، ١٢)

فاعل الواجب

- ما نقوله من أنّ حسن الشيء يتبع العلم بوجه حسنه، لا يقدح فيما قلناه. لأنّا قد أوجبنا أن لا نعلم حسن الذمّ والمدح، إلّا وقد نعلم تعلّق الفعل به على وجه يكون حاله معه بخلاف حاله مع غيره. ولا يمتنع أن نعلم في الجملة أن من حق فاعل القبيح أن يستحقّ الذمّ، إذا كان على صفة؛ ومن حق فاعل الواجب أن يستحقّ المدح، إذا كان على صفة. كما نعلم أنّ من حق الظلم أن يكون قبيحًا، ويحتاج إلى الإستدلال عند التعيين في أن الضرر ظلم، وفي أن زيدًا فاعل للقبيح، فيكون ما قدّمناه غير كافٍ في أنّ زيدًا بعينه قد استحقّ الذمّ على هذا الفعل دون أن ينضاف إليه الإستدلال على حال فاعله مفصَّلًا، وتعلّقه به على جهة التفصيل. (مغ٨، ٣٠، ١٤)

فاعلان

- إعلم أنّ الفاعلين منّا على ضربين. أحدهما مُكلَّف والثاني غير مكلّف. فمن ليس بمُكلّف إنّما يتأتّى فيه حكمان من هذه الأحكام، القبيح وما ليس له صفة زائدة على الحسن، فيكون في حكم المباح وإن كنّا لا نسمّيه بذلك لعدم التعريف والدلالة فيه، فالقبيح الذي يقع من غير المكلّف هو ما يقع من الساهي والنائم والمجنون والبهيمة والطفل، فإنّ عندنا أنّه وإن لم يثبت فيهم حكم القبيح من استحقاق الذمّ لفقد الشرط فيهم وهو كمال العقل، فقد يقع منهم ما هو قبيح. خلافًا لما قاله "الشيخان" من أن فعل من ليس بعاقل لا يوصف بالقبح، ثم الذي يقع من هؤلاء من القبائح، هو ما كان قبحه لصفة ترجع إليه كنحو الظلم والكذب وغيرهما، لأنّه إنّما يقبح لهذا الوجه الجاري مجرى العلّة لقبحه، فلا يصُحّ مع قبحه إلّا أن يكون قبحًا. (مجم١، ٢٤٣، ٢)

فرض

- إنّما يُتجنَّب وصف أفعاله - تعالى - بأنّها فَرْضٌ عليه؛ لأنّ وصف الواجب بأنّه فَرْض يقتضي أن مقدِّر قدَّر إيجابه عليه، فلمّا لم تجب عليه الواجبات من جهة غيره لم يُوصف بذلك، وإن وُصف الواحد منّا به لمّا وجب عليه الواجب بإيجابه - سبحانه - ولمثل ذلك قلنا: إنّ أفعاله توصف بأنّها حَسَنة، ولا توصف بأنّها نَدْب، ولا العقاب من فعله يوصف بأنّه مباح؛ لما فيه من إيهام كون غيره مبيحًا له أو معرِّفًا له حالَ الفعل. (مغ١١،

٤٢٩، ٦)

فرض في إيجاب النظر

- إعلم أنّ الفرض في إيجاب النظر الوصول إلى المعرفة المتولّدة عنه. لأنّ الوجه الذي له يحسن ويجب، يقتضي ذلك، لأنه إنّما يحسن من حيث يتطرّق به إلى زوال الشبه والمعرفة، فإنّما يجب تحرّزًا من المضرّة التي إنّما يتمّ الفرض فيها بالمعرفة. فلا يجوز إذن أن يجب إلّا لأجل المعرفة. (مغ١٢، ٤٩٠، ٣)

فساد التقليد

- إن قيل: ومن أين، أولًا، إنّ النظر والفكر واجب، ومن الناس من يخالف ويقول: العمل بالتقليد، كأصحاب الحديث وغيرهم؟ وفي العقلاء من يخالف ويقول: إنّا نعرف ما يلزمنا ضرورة فلا حاجة بنا إلى التفكير والنظر؟ قيل له: إنّ العاقل يعلم أن في الناس من يخطئ وفيهم من يصيب، وكل واحد منهما يدّعي أنّه مصيب، فلِمَ صار تقليد أحدهما أولى من تقليد الآخر؟ وتقليد "الموحِّد" لِمَ صار أولى "من" تقليد الملحد؟ ومن يقول إنّ الله يُرى، لِمَ صار تقليده "أولى" من تقليد من ينفي الرؤية؟ وهذا يبيّن فساد التقليد، ويدلّ على أنّ الحق لا يُعرف بالرجال، ولهذا قال أمير المؤمنين عليه السلام للحارث: يا حارث، إنّه ملبوس عليك، إنّ الحق لا يُعرَف بالرجال، أعرف الحق تعرف أهله. (مخت، ١٧١، ١)

فسق

- ما الفسق؟ قيل له: كل معصية وجب فيها حدّ وعقوبة، نحو السرقة والزنا، أو صحّ عن الرسول أو بالإجماع أنّه من الكبائر وما عدا ذلك يجوز فيه أنّه صغير من المعاصي. (مخت، ٢٣٣، ٣)

فصل بين الذم والعقاب

- إعلم أنّ أبا هاشم ذكر أنّ المُكلَّف إذا كان له في فعل ما كُلِّف لطف فلم يُفعل به ذلك اللطف أو فُعل به ما هو مفسدة له أو أُغري بفعل القبيح وبُعث عليه وكان ذلك أجمع من جهته تعالى، لم يحسن منه تعالى أن يعاقبه ولا أن يذمّه. فسوّى بين سقوط العقاب وبين سقوط الذمّ عند هذه الحالة. وقال إنّه إذا كان كذلك صار في ارتكابه للقبيح وفي إخلاله بما وجب عليه كأنّه قد أُتِيَ من قِبَل غيره، وصار كمَن لم تُزَح علّته في فعل ما كُلِّف أو في تركه. وأجرى ذلك مجرى أن يحصل من جهة الله تعالى إبراؤه من العقاب وإسقاطه لِمَا يستحقّه عليه من ذلك. والذي اختاره قاضي القضاة الفصل بين الذمّ وبين العقاب، فقال: ينبغي أن يسقط عقابه عند هذه الأحوال ولا يسقط ذمّه. فجعل ما كان مستحقًّا من قِبَل الله تعالى ومن قِبَل غيره أيضًا على طريق الشياع غير ساقط ولا زائل، وجعل ما يستحقّه منه تعالى خاصّة دون غيره زائلًا وهو العقاب. وذلك لأنّ الذي لأجله يستحقّ الذمّ إنّما هو ارتكابه للقبيح مع علمه بقبحه وتمكّنه من

الاحتراز منه، وعلى هذا يستحقّ الذمّ من سائر العقلاء وإن عرفوا استحقاق العقاب أو لم يعرفوه. ولأجل ذلك يقال إنّ القديم تعالى لو قُدّر فاعلًا للقبيح لثبت الذمّ تعالى عن ذلك للوجه الذي ذكرناه من الشروط وإن لم يثبت العقاب. ولهذا متى زال عن المُكلّف العلم بقبح القبيح والتمكّن من العلم بقبحه ومن الاحتراز منه زال عنه الذمّ. (مجم٢، ٣٧٨، ١٠)

فصل بين الملجأ والقادر

- قد اختلفت ألفاظ شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - في الخائف من السبع، فقال في موضع: لا يمتنع أن يكون مُلجأ إلى الهرب، وإن كان مخيّرًا في سلوك الطريق، وبيَّن الفَصْل بينه (الملجأ) وبين القادر إذا لم يُخَلِّ (بينه و) بين الفعل بأن قال: إنّ ما له يجب أن يفعل سلوك بعض الطريق هو كونه محمولًا عليه، فلا فرق بين ذلك وبين أن يُحمل على سلوك طريق واحد. وذكر في موضع آخر أنّه يصير ملجأ إلى ألّا يقف هناك. وأمّا وقوع الأفعال منه فعلى جهة الاختيار. وهذا هو الأولى؛ لأنّ الواجب اعتبار ما يصير له ملجأ، فمتى خصّ الفعل كان ملجأ إليه، ومتى خصّ الإخلال ببعض الأفعال كان ملجأ إلى ألّا يفعله. وقد علمنا أنّ ما له صار ملجأ إلى ألا يقف عند السبع يختصّ الوقوف دون سلوك الطريق، وإنّما يحوَج إلى سلوك الطريق لأنّه لا يمكنه الخروج مما ألجئ إلى ألّا يفعله إلّا به. ولذلك لو تمكّن من الخروج من ذلك بغير سلوك الطريق لم يقع منه ذلك؛ لكنه لا يبعد أن يقال: إنّه ملجأ إلى سلوك الطريق؛ من حيث لا يمكنه الانفكاك مِمّا أُلجئ إليه إلّا به. فأمّا المُلْجأ إلى ألّا يقتل ملك الروم لعلمه بأنّه لو حاوله لمُنع منه فلا شبهة في أنّه يكون مخيّرًا في أفعاله؛ لأنّه غير مدفوع ببعض الأفعال للانفكاك مما ألجئ إلى ألّا يفعله. ولذلك قلنا في أهل الجنّة: إنّه - تعالى - وإن ألجأهم إلى ألّا يفعلوا القبيح بأن أعلمهم أنّهم إن راموه مُنعوا منه إن ذلك لا يخرجهم من أن يكونوا مخيَّرين في أفعالهم مخالفين في ذلك الهاربَ من السَّبُع. (مغ١١، ٣٩٧، ١٠)

فعَّال

- قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود: ١٠٧) إنّما يدلّ على أنّه تعالى لا يفعل إلّا ما يريده، وليس فيه أنَّ كل ما يريده سيقع. (مغ٦/٢، ٣٢٠، ٩)

فِعْل

- علمت وتيقّنت أنّ الفعل لا يقع إلّا من الحيّ القادر، وإن كان متّسقًا محكمًا ففاعله لا بدّ عالِم. (تث٢، ٦٣٨، ١٦)
- حقيقة الفعل: هو ما يحصل من قادر من الحوادث. وهذا يوهم أنّ الفاعل يجب أن يكون قادرًا حال وقوع الفعل لا محالة وليس كذلك، فإنّ الرامي ربما يرمي ويموت قبل الإصابة. فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل: هو ما وُجِد وكان الغير

قادرًا عليه. فلا يتوجّه عليه الاعتراض الذي وجّهناه على الأول. ثم إنّ بين المحدَث وبين الفعل فرقًا، وهو أنّ المُحدَث يُعْلَم مُحدَثًا وإن لم يُعلم أنّ له مُحدِثًا، وليس كذلك الفعل؛ فإنّه إذا عُلِم فعلًا عُلِم أنّ له فاعلًا ما وإن لم يعلمه بعينه. ولهذا عاب قاضي القضاة على الأشعري في نقض اللمع استدلاله على أنّ للعالم صانعًا بقوله: قد ثبت أنّ العالم صُنِع فلا بُدّ له من صانع، فقال: إنّ العلم بأنّ العالم صُنِع يتضمّن العلم بأنّ له صانعًا، فكيف يصحّ هذا الاستدلال؟ فحصل من هذه الجملة، أنّه إذا عُلِم الفعل فعلًا يُعلَم أنّ له فاعلًا ما على الجملة، وإنّما يقع الكلام بعد ذلك في تعيين الفاعل. (شرح، ٣٢٤، ١٠)

- في الناس من ذهب إلى أنّ الفعل إنّما يقع بطبع المحل، أو بقوة له غالبة، على ما ذكر عن الأوائل من المتفلسفين؟. (شرح، ٣٢٥، ١٤)

- إنّ الفعل ينقسم إلى: ما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، وإلى ما ليس له صفة زائدة على ذلك. ما لا صفة له زائدة على حدوثه وصفة جنسه، فهو كالحركة اليسيرة والكلام اليسير، وذلك إنّما يقع من الساهي ولا مدح فيه. وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، فهو فعل العَالِم بما يفعله. (شرح، ٣٢٦، ٦)

- إنّ الصحّة إمّا أن يراد بها التأليف من جهة الالتئام، أو اعتدال المزاج، أو زاول الأمراض والأسقام، وشيء من ذلك مما لا يؤثّر في وقوع الفعل ولا في صحّته لأنّ الفعل إنّما يصدر عن الجملة، فالمؤثّر فيه لا بدّ من أن يكون راجعًا إلى الجملة، وهذه الأمور كلّها راجعة إلى المحل. (شرح، ٣٩٢، ٥)

- ليس إلّا أن يقال إنّ صحّة الفعل ووقوعه إنّما هو لكونه قادرًا، وكونه قادرًا لا يصحّ إلّا بالقدرة، فثبتت القدرة بهذه الطريقة. (شرح، ٣٩٢، ١١)

- القدرة محتاجة في وجودها إلى محل مبني بنية مخصوصة، وهذه البنية إنّما ثبتت عند ثبات الصحة دون زوالها فلا يجب لهذه العلّة أن تستند صحّة الفعل إليها. (شرح، ٣٩٢، ١٨)

- ثبت احتياج الفعل إلى القدرة، وجب أن تلحق القدرة بما هو كالوصلة إلى الفعل من الآلات نحو القوس وغيرها؛ ومعلوم أنّ ما هذا سبيله يجب فيها التقدّم. والذي يبيّن لك أنّ القدرة كالوُصلة إلى الفعل، هو أنّ الفعل إنّما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، وإذا كان محتاجًا إليها في هذا الوجه وجب ما ذكرناه؛ والذي يدلّ على أنّ الفعل إنّما يحتاج إلى القدرة لخروجه عن العدم إلى الوجود، هو أنّه لا يخلو؛ إمّا يكون محتاجًا إليها لهذا الوجه، أو لغيره: لا يجوز أن يكون محتاجًا إليها لغير هذا الوجه لأنّ احتياج الفعل إلى القدرة ظاهر، فلا يخلو؛ إمّا أن يكون محتاجًا إليها في حالة الوجود والحدوث، أو في حالة العدم. لا يجوز أن يكون محتاجًا إليها في

حالة الوجود لأنّ حالة الوجود حالة الاستغناء عنها، فليس إلّا أن يحتاج إليها في حالة العدم على ما نقوله. (شرح، ٤١٢، ٤)

- إنّ الفعل إنّما يحسن لوقوعه على وجه ويقبح لوقوعه على وجه وذلك تابع للحدوث. (شرح، ٤١٣، ١١)

- أمّا في المباشر، فلأنّ الفعل إنّما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فلو لم تتقدّمه، بل توجد في حالة وقوع الفعل، فإنّه لا يحتاج إليها بل يستغني عنها. وأمّا في المتولّدات فأظهر، ألا ترى أنّ الرامي ربما يرمي ويخرج عن كونه قادرًا قبل الإصابة، بل عن كونه حيًّا. (شرح، ٤٢٤، ٨)

- إنّ كل فعل كلّفناه ينقسم إلى علم وعمل. والعلم وإن كان عملًا أيضًا فله حكم يختصّه لا يشاركه العمل الذي ليس يعلم فيه. فلهذا صحّ منه إفراده بهذا الإسم ولو أمكن إيراد عبارة تتناول هذا الذي جعلناه علمًا من دون ما يفيد فيه معنى العمل لكان الأولى أن نعبّر عنه بها ولكن ذلك متعذّر. فإذا صحّ ما قلناه بالعمل يفتقر إلى العلم والعلم لا يفتقر إلى العمل. وإنّما افتقر العمل إلى العلم لوجهين: أحدهما أنّه ما لم يعرف المرء الفعل الذي قد كُلّف لا يمكنه الإتيان به. ولا يكفي أن يعرف عين الفعل دون أن يعرف الوجه الذي قد كُلّف إيقاعه عليه، إذ ليس المطلوب منه مجرّد الأفعال. وهذا وجه ثان يوجب حاجة العمل إلى العلم لكيلا يكون مقدّمًا على ما نجوّزه قبيحًا، وليكون واثقًا أنّه قد أتى بما هو تكليفه. فأمّا العلم فقد يستقلّ بنفسه. ألا ترى أنّه قد يحصل العلم فيما يمتنع فيه العمل وهو نحو العلم بالله عزّ وجلّ وصفاته، وإذا أمكن فيه العمل فقد يتفرّد علم واحد عن عمل آخر، بل يلزم الغير ذلك العمل وهذا نحو العالم الفقير بعلم الغني حكم الزكاة فعليه العمل دونه. (مجم١، ٥، ٤)

- إعلم أنّ الفعل هو دلالة على أنّ الفاعل كان قادرًا لا على أنّه قادرٌ في الحال، لأنّه كيف يدلُّ على كونه قادرًا في الحال وهذه الحالة يكون الفعل فيها موجودًا؟ أفتراه قادرًا على إيجاد الموجود؟ وإنّما صحّ أن يكون قادرًا قبل الفعل لأنّه معدومٌ فيوجده. فأمّا في حال الفعل فلا يتأتّى ذلك. (مجم١، ١٠٥، ١٥)

- إعلم أنّ الذي حدثه الفعل في الكتاب من قوله ما حدث عن قادر في ظاهر اللفظ لا يستقيم، فإنّ المتولّد يقع وهو فعل للواحد منّا، وربّما كان حال حدوثه حال خروجه عن كونه قادرًا بل عن كونه حيًّا فلا يكون واقعًا عمّن هو قادر. والأولى في اللفظ أن نقول ما حدث وكان الغير قادرًا عليه فعلى هذا إذا عُرف حدوثه ولم يُعلّقه بالقادر فقد عرفه حادثًا ولم يعرفه فعلًا، لأنّ العلم بكونه فعلًا علم بحدوثه عن قادر، فإذا أضيف إلى طبع كما علمه عليه "أصحاب الطبائع" أو أضافته "المجبرة" إلى قدرة موجبة ولم يُعلّقوه بقادر، فليس يعرفونه فعلًا. (مجم١، ٢٢٩، ٢)

- إنّ الفعل إمّا أن يحدث وليس له صفة زائدة على حدوثه أصلًا أو له صفة زائدة على حدوثه. فالأوّل هو ما يقع على الحركة اليسيرة والكلام اليسير من الساهي والنائم ما لم يكن في ذلك يقع ولا ضرر، فإنّه إن كان فيه واحدٌ من هذين أمكنت تسميته قبيحًا وحسنًا على ما نختاره، وإن كان الذمّ والمدح لا يثبتان فيه. ومعلومٌ أنّه قد يقع من الساهي والنائم ما ينتفع به من أبعاد البراغيث أو كسر شيء أو حكّ الجرب إلى ما شاكل ذلك وكل هذا خارج عمّا قصدناه بقولنا لا صفة له زائدة على حدوثه، وأمّا أن تكون له صفة زائدة على حدوثه فهذا إمّا أن يقع ممن هو عالم به أو يقع ممن لا يعلمه. فإن وقع ممن لا يعلمه ولا يتمكّن من ذلك فلا حكم له، وليس هذا هو المقصود بمسئلتنا فإن سبيل ما ذكرناه هو ما يقع من النائم أو الساهي، وقد أخرجناه عن هذه الجملة. وإذا وقع ممن هو عالِم فإمّا أن يقع ولا إلجاء ولا إكراه أو يقع وهناك إلجاء وإكراه، فهذا الثاني أيضًا مما لا حكم له فيما أردناه وإن وُصف بأنّه حَسَن أو قبيح، ولكن حكم القبيح والحسن لا يثبت فيه، فيجب عند هذه القسمة أن يكون الكلام في الفعل الواقع من العالم به أو المتمكّن من ذلك ولا إلجاء ولا ضرورة. (مجم١، ٢٣٠، ٢٣)

- إعلم أنّ الفعل متى صحّ وقوعه على وجهين أوضح أن يقع على وجه، وأن لا يقع عليه بأن لا يكون هناك وجهان. فعلى كل حال إذا اختصّ بهذا الوجه دون غيره أو اختصّ بأن حصل على هذا الوجه دون أن لا يحصل، فلا بدّ من أمر ما، لأنّه لو لم يكن هناك أمر من الأمور لما ثبت هذا الاختصاص. ثم ذلك الأمر يختلف فربما كان إرادةً أو كراهةً أو علمًا أو نظرًا، وجُلّ ما ينصرف المرء فيه من هذه الأفعال تؤثّر فيه الإرادة دون غيرها. (مجم١، ٣٠٥، ٢)

- الفعل يدلُّ على أنّ الفاعل قادر وعالم أو مريد أو كاره. (مجم١، ٣٣٢، ١٢)

- إنّهم أرادوا (مشايخنا) أن يفصلوا بين الفعل الذي يقع على ضرب من التقدير مطابق للحاجة وبين الفعل الذي ليس هذا سبيله بأن يقع مَسْهُوًا عنه أو زائدًا على ما يحتاج إليه أو ناقصًا عنه. فقالوا فيما كان بسبيل الأوّل أنّه مخلوق، كما أنّهم لما رأوا أنّ في الأفعال ما يستدفع به ضررًا أو يستجلب به نفع سمّوا ما هذا سبيله كسبًا. ويدلُّ عليه ما ظهر من حال أهل اللغة أنّهم فسّروا الخلق بالتقدير ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾ (المائدة: ١١٠) وقوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: ١٧). وقوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤). وقول الشاعر: "ولا تَبُطَّ بأيدي الخالقين" إلى ما شاكل ذلك. فدلّ أنّهم استعملوه من التقدير المخصوص. وهذه فائدة وصفنا الله تعالى بأنّه خلق السماوات والأرض وخلق الموت والحيوٰة. وقد كان لولا ورود الشرع بالمنع من أن يُطلق في غير الله أنّه

خالق لكنّا نطلق في أفعالنا بأنّها مخلوقة. وفي أحدنا بأنّه خالقُها إذا وقعت مقدّرة. ولكن السمع مانع من ذلك كما منع من إطلاق لفظ "الربّ" في غيره عزّ وجلّ، وإن كان لفظهُ يقتضي المالك والسيد وعلى ما تقتضيه طريقة اللغة. (مجم١، ٣٤٤، ١٠)

- إنّ الفعل يدلّ عندنا على أنّ فاعله كان قادرًا من قبل. ثمّ نعرف بتأمّل آخر هل استمرّ به هذا الوصف أو زال عند وجود هذا الفعل. (مجم٢، ١٣٨، ٢٠)

- الفعل هو ما يحدث من القادر، فكل ما يحدث من جهة القادر يقال هو فعله، وهذا معقول في الشاهد، لأنّا نجد الكتابة تحدث من الكاتب، فيقال إنّها فعله، ولا يقال في الأشخاص إنّها فعل الكاتب لما لم تحدث من جهته. فإذا علمنا أنّ الأجسام مُحْدَثة من قبل الله تعالى، قلنا: إنّها فعله، وكذلك يقال في سائر الأعراض التي يخلقها الله تعالى. (مخت، ٢٠٣، ١)

- إعلم أنّ المستفادَ بوصفنا الفعل بأنّه فعلٌ، أنّه وُجِد من جهة مَنْ كان قادرًا عليه؛ وكلُّ مَنْ عَلِمه كذلك عَلِمَه فعلًا له، ومَنْ لم يَعْلمه كذلك لم يعلمه فِعْلًا. ولذلك لا يصحّ أنْ نَعْلَمَ كونَ القديم تعالى فعلًا، ولا المعدوم في حال عدمه. (مغ٦/ ١، ٥، ٣)

- إعلم أنَّ الفعل ينقسم إلى وجهين: أحدهما لا صفة له زائدة على وجوده؛ فهذا لا يوصف بقبح ولا حسن عند شيوخنا رحمهم الله؛ وذلك كفعل الساهي والنائم. والثاني له صفة زائدة على وجوده، فلا يخلو من وجهين: إمّا أنْ يكونَ قبيحًا أو حسنًا، لأنّه إمّا أن يعلم من حاله أنّه مما يَسْتَحِقُّ به الذمَّ إذا انفرد فيكون قبيحًا؛ أو يعلم من حاله أنّه مما لا يستحقّ به الذمَّ على وجه فيكون حَسَنًا. ثم ينقسم إلى قسمين: أحدهما يسمّى فاعله بأنّه مُلْجَأٌ إليه لقوّة دواعيه إلى إيجاده، فلا يدخل في حيِّز ما يستحقّ به الذمّ أو المدح؛ والثاني أن يكون فاعله مخلّى بينه وبينه. وما هذه حاله، إمّا أنْ يقع على وجه يقبح عليه، أو على وجه يحسن. (مغ٦/ ١، ٧، ٤)

- كل فعل صار بالإرادة على حال مخصوصة، فتلك الإرادة التي صار بها على تلك الحال، لا تتعلّق بأنْ تكون على تلك الحال. وإنّما تتعلّق به على وجه آخر، فتصير على تلك الحال. ألا ترى أنّ الإرادة التي بها يصير الخبر خبرًا هي إرادة الإخبار به عمّا هو خَبَرٌ عنه، لا أنّه يريد أن يكون خبرًا. (مغ٦/ ٢، ٩٦، ٣)

- إنّ إثبات الفعل فعلًا لفاعله من حيث ثبت كونه قادرًا عليه لا يصحّ، فيجب أن يُرجع في إثباته فاعلًا إلى العلم بوجود ذلك الفعل من جهته. (مغ٧، ٥٨، ٥)

- إنّ الفعل لا يدلّ إلّا على اختصاص الفاعل بالصفة التي لكونها عليها يصحّ منه، ولا فعل يمكن أن يقال إنّه يصحّ من القديم تعالى من حيث كان اختصاص الفاعل بالصفة التي لكونه عليها متكلّمًا، فكيف يتوصّل به إلى أنّه متكلّم؟ وكيف يصحّ ذلك فيه ولا يصحّ في الشاهد، لأنّا قد علمنا أنّ فعل القادر منّا لا يقتضي كونه

متكلّمًا البتّة، وكذلك الفعل على وجه؟ وكيف يمكن ذلك وقد بيّنا أنّه ليس للمتكلِّم بكونه متكلِّمًا حال فيعلم أنّ الفعل يدلّ عليه كدلالته على كونه قادرًا وعالمًا، وإنّما يفيد كونه متكلّمًا وجود الكلام من جهته. (مغ٧، ٥٨، ١٦)

- الفعل إذا وجد من جهة الفاعل فإنّه لا يدلّ على وجود فعل آخر من جهته، إذا لم يكن وجوده متعلّقًا بوجوده. (مغ٧، ٥٩، ٣)

- إنّ ما وقع من تصرّف زيد بحسب قَصْده ودواعيه يجب كونه فعلًا له وحادثًا من جهته. يدلّ على ذلك أنّه لو لم يكن حادثًا من جهته، لآل الأمر إلى أنّه لا تعلّق له به. وذلك ينقض علمنا بوجوب وقوع تصرّفه بحسب قصده ضرورة. ويوجب أنّ حالَ تصرّفه معه، حالُ تصرّف غيره معه وحالُ ما يحصل في جسمه من مرض وصحّة. (مغ٨، ١٣، ٣)

- إنّ الفعل الواحد لا يجوز أن يكون من فاعلين. يبيّن ذلك أنّا متى علمنا أنّ المحل تحرّك بحركة، وحدث بحسب قصد زيد، فقول القائل: جوّزوا أن يكون متحرّكًا بحركة فعلها غيره، يفسد. لأنّ تلك إن ثبتت، أوجبت كونه متحرّكًا على الوجه الذي يوجب هذه، وهي مجوّزة، وهذه مقطوع بها؛ فلا يجوز أن نصرف كونه متحرّكًا عن المعنى المتيقّن إلى معنى متوّهم. (مغ٨، ١٨، ٢)

- إنّ المُسَبب إذا دلّ وقوعه بحسب السبب على أنّه فعل فاعل السبب، فوقوع الإرادة بحسب الداعي إلى المراد يدلّ على أنّها فعل فاعل المراد. لأنّها في وجوب وقوعها بحسب وقوع المراد، آكد من وقوع المُسَبب بحسب السبب أو مساويًا له. (مغ٨، ٤٤، ٣)

- إنّ الفعل إنّما يصحّ من الفاعل، لكونه قادرًا عليه دون الدواعي. (مغ٨، ٥٤، ٢)

- إنّ كل صفة زائدة على الحدوث يحصل عليها الفعل بالفاعل فعلًا منه، إنّه يجوز منه أن يفعله عليها وأن لا يفعله على البدل، أو أن يجعله على خلافها، نحو كون الفعل مُحكمًا، أنّه يصحّ أن يجعله عليه وعلى خلافه، ويجوز كونه أمرًا وجبرًا. وذلك يستحيل فيما سألت عنه من الأوصاف، لوجوب كون الفعل عليها عند حدوثه على كل حال، فيجب إبطال القول بأنّه صار عليها بالفاعل، ومتى قيل فيه ذلك، لم يكن له معنى. ولهذه الجملة قلنا: إنّ الجهل لا يكون قبيحًا بالفاعل، لوجوب كونه كذلك عند حدوثه، وكذلك إرادة الجهل. وفصلنا بينه وبين الكذب، لمّا كان بعينه يجوز أن يقع صدقًا، بأن يصرفه بقصده إلى مخبر هو على ما تناوله. وكذلك العلم، جوّزنا أن يكون فيه ما يكون بالفاعل، لما كان قد يجوز أن يوجد ولا يكون علمًا، بل يكون تبخيتًا. ولهذا قلنا: إنّ السواد وسائر الأجناس لا تكون على ما هي عليه في الجنس بالفاعل. (مغ٨، ٦٦، ١٤)

- إنّ الفعل لا يجوز أن يحصل عند حدوثه على صفة إلّا وقد يجوز على بعض الوجوه حصول إحداهما دون الأخرى في موصوف

مّا، وإلّا أدّى إلى أن لا يكون لنا طريق نعلم به كونهما صفتين، وإلى أن تكون كل واحدة منهما موجبة للأخرى، وإلى تجويز مثل ذلك في سائر الصفات والمعاني مع ما فيه من التجاهل. (مغ٨، ٧٠، ٦)

- إنّ الفعل لا يكون بالجارحة، وإن كان يحتاج في حال وجوده إلى أن يكون حالًّا في بعضها. ولا يجب أن يكون كائنًا بها من حيث احتاج إليها، كما لا يجب أن يكون العلم كائنًا بالحياة من حيث احتاج إليها، والعرض كائنًا بالمحل من حيث يحتاج إليه. (مغ٨، ١٤٨، ٧)

- إمّا القدرة، فالصحيح أنّ الفعل يكون بالقادر، وإن كان لا يحصل قادرًا إلّا بها؛ وأن لا يقال: إنّ الفعل يكون بالقدرة. ولذلك يصحّ الفعل منه إذا كان قادرًا، وإن لم يكن قادرًا بقدرة. (مغ٨، ١٤٨، ١٥)

- الفعل، في كونه فعلًا، يتعلّق بالقادر دون المحل. واستحال كون فعل من فاعلين، لأنّ كونهما قادرين عليه يستحيل، كاستحالة كون الفعل الواحد من مكانين. وما ذكره، من أن الفعل يحلّ الفاعل، فغلط عظيم. لأن ذلك يستحيل عندنا في جميع الفاعلين من قديم ومحدَث. وإنّما يجوز في المُحدَث أن يحلّ فعله في بعضه. (مغ٨، ١٥٥، ١١)

- لو سلمنا أنّ الفعل يجب أن يكون مخالفًا للفاعل، لم يوجب ذلك صحّة ما ذهبوا إليه من أنّه يجب أن يكون مخالفًا له في الحدوث والفعليّة؛ بل يجب أن يكون مخالفًا له لذاته. وكذلك نقول فيه، لأنّ ما كان فعلًا لله، تعالى، فهو مخالِف له من حيث يختصّ هو تعالى بكونه قديمًا دونه. والقديم قديم لنفسه، فما فارقه في هذه الصفة فيجب كونه مخالفًا له، وما كان فعلًا لنا فهو مخالف لنا من حيث إختصّ الفاعل منّا بأنّه جواهر مبنية، وأفعاله كلها أعراض. ومن حق الجوهر أن يكون مخالفًا لما ليس بجوهر لنفسه، ولا يجب أن يكون الفعل مخالفًا لفاعله إلّا فيما يقع به الخلاف على الحقيقة من صفات الذات، دون ما عداه. ومتى اعتبر في ذلك ما عداه من الصفات، لم يصحّ؛ لأنّه يوجب أن يكون القديم مخالفًا لفعله في الوجود، وفي كونه قادرًا وعالمًا وحيًّا. فإذا لم يجب ذلك من حيث كانت هذه الصفات ليست للنفس، فالمشاركة فيها لا تخرج الفاعل من أن يكون مخالفًا لفعله. فكذلك مشاركة المُحدِث لفعله في الحدوث، لا تخرجه من كونه مخالفًا له، فيما يرجع إلى نفسه. (مغ٨، ٢٦٧، ٦)

- إعلم أنّ مجرّد الفعل يصحّ من القادر عليه وإن لم يكن عالمًا به، وإنّما يَحتاج في كيفية إيجاده إلى كونه عالمًا إذا كان مُتَّسِقًا محكَمًا. يدلّ على ذلك أنّه لو احتاج إلى صفة زائدة على كونه قادرًا لوجب أن يكون لتلك الصفة تأثير في صحّة إيجاد الفعل، كما أنّ لكونه قادرًا تأثيرًا، فكان لا يخلو من أن يصحّ منه الفعل لاختصاصه بالصفتين جميعًا بمجموعهما أو يصحّ منه لاختصاصه بأحديهما، فإن صحّ منه لاختصاصه بأحديهما فهو الذي أردناه،

لأنّه لا يمكن أن يقال إنه يصحّ منه لكونه عالمًا لأنّ الإنسان قد يعلم ما يستحيل منه أن يفعله، فيجب إن صحّ منه الفعل لإحدى الصفتين أن تكون تلك الصفة هي كونه، قادرًا، ولا يصحّ أن يقال أنه يصحّ منه لاختصاصه بهما جميعًا، لأنّه إذا كان قد يكون عالمًا بالشيء ولا يصحّ منه كما قد يكون حيًّا ولا يصحّ منه. ومتى حصل قادرًا صحّ جنسه منه، عُلم أن صحّته تتبع كونه قادرًا فقط وإلّا أدّى إلى ضمّ ما ليس بعلّة إلى العلّة، ويبيّن ذلك أن دلالة الفعل على كونه قادرًا يقتضي أنه يصحّ منه لكونه كذلك فقط وهو أنّا نعلم صحّة الفعل من واحد وتَعَذّره على الآخر، فنعْلم أنّه صحّ منه لاختصاصه بحال بَانَ بها من غيره، ولا يقتضي اختصاصه بحالين. (مغ٨، ٢٧٦، ١٣)

- إنّما يجب أن يفعل الفاعل الفعل متى كان مُوجَبًا عن غيره، أو ما كان يختاره لا يتمّ وجوده إلّا بالقصد إلى غيره، كما نقول في القديم سبحانه إنّه لا يجوز أن يفعل الجوهر إلّا ويفعل الكون معه من حيث يتضمّن وجوده وجود الكون، ومتى أراد فعل المعرفة وجب أن يفعل الحياة من حيث لا يصحّ وجودها إلّا معها، فأمّا إذا لم يكن للفعل تعلّق بفعل آخر ولا كان موجبًا عن غيره، ولم يكن الفاعل مُلجأ إلى الفعل، فيجب أن يصحّ أن يفعله وأن لا يفعله. وقد علمنا أنّ الواحد منّا لا يجوز أن يفعل المجاورة ولا يقع التأليف بل يجب وجوده لا محالة، فعلم أنّ المجاورة توجبه، وإنّما قلنا إنّ وجودها ولها تأليف محال، لأن القول بجواز ذلك يؤدّي إلى ألا يصعب تفكيك الأجسام الصلبة علينا، وقد ثبت أنّ ذلك يصعب علينا فيجب أن يكون الموجب لذلك ما ذكرناه. (مغ٩، ٤٣، ١٣)

- إنّ الفعل لا يحتاج إلى كون فاعله موجودًا إذا لم يكن حالًّا في بعضه، وإنّما يقتضي وجوده متى حلّ في بعضه، لأنّ من حق المحل أن يكون موجودًا، وإنّما يحتاج الفعل إلى تقدُّم كون فاعله قادرًا. فإن كان مباشرًا متولّدًا يقارن السبب وجب أن يتقدّم كونه قادرًا قبله بوقت، وإن كان متولّدًا يتأخّر عن السبب وجب تقدّم كونه قادرًا قبل وجود سببه الأول بوقت، ومتى لم يكن الفعل حالًّا في بعضه فوجوده كعدمه في أنّه لا يحل بصحّة الفعل. (مغ٩، ٦٥، ١٢)

- إنّ الواحد منّا يفعل في بعضه وفي غيره، ودللنا على أنّ الفعل يحدث من فاعله لكونه قادرًا عليه، وقد يقدر على ما به يوجد في غيره كما يقدر على ما يوجد في بعضه، وبيّنا أن بعضه في حكم الغير له، لأنه إذا لم يكن هو القادر وكان القادر هو الجملة، صار في حكم الغير، فإذا جاز أن يفعل الواحد منّا الفعل في بعضه وغيره لم يمتنع منه تعالى أن يفعل في غيره، ويجب القضاء بمفارقة تعلّق الفعل بالفاعل لتعلّق الحالّ بالمحل. (مغ٩، ٨٨، ٢٠)

- إنّ الفِعل لا يجوز أن يتأخّر وجه حُسنه أو قُبحه عن حال وجوده وحدوثه؛ كما لا

يصحّ في معلول العِلّة أن يتأخّر عن العِلّة؛ لأن جهة القُبْح والحُسن في أنّهما تقتضيان كون الفعل حَسَنًا أو قبيحًا بمنزلة العِلَل في إيجابها المعلول. (مغ١١، ٢٦٧، ١٣)

- إنّ الفعل لا يكون مؤدّيًا إلى غيره إلّا على وجوه معقولة. منها أن يعلم أنّ ذلك الغير يجب عليه أو يُستحقّ به أو يحصل عنده بالعادة، فيكون كالموجَب عنه. فأمّا إذا عُرّي من كل ذلك لم يجز أن يقال: إنّه يؤدّي إليه. وقد علمنا أنّ التكليف نفسَه لا يؤدّي إلى العقاب، وإنما يستحقّه بسوء اختياره وبفعلٍ مبتدأ يستحقّه، وإن كان ذلك الفعل لا يصحّ إلّا بعد تقدّمه. فلا يصحّ أن يقال: إن التكليف قد أدّى إليه فيُجْعَل وجهًا لقبحه. (مغ١١، ٢٦٨، ١٨)

- إنّ الفعل على ضربين: أحدهما يكون محكَمًا متّسِقًا، فهذا القبيل ممّا لا يجوز أن يقع إلّا من العالِم بكيفيّته. وقد دللنا على ذلك في باب الصفات. ويجب مع علمه بكيفيّته أن يُعلَم أنّه واجب عليه أو مرغّب فيه أو مباح منه أو قبيح؛ ليصحّ أن يكلَّف الإقدام عليه أو الإخلال به. وإنّما وجب ذلك لأنّ المقصد بالتكليف هو استحقاق الثواب، فإذا لم يصحَّ أن يستحقّ ذلك بالفعل إلّا ويقصد إلى إيجاده على بعض الوجوه. وإن كان قبيحًا فإنّما يستحقّ الثواب متى لم يفعله لقبحه، ولا يصحّ أن يقصد ذلك إلّا وهو عالم بما كُلِّف وبصفته. ويجب أن يكون عالمًا به من جهة أخرى، وهي أنّه لا بدّ من أن يكون له طريق إلى أن يعلم أنّه قد أدّى ما كُلِّف على الوجه الذي كُلِّف. وإلّا لم يأمن - مع بذل المجهود - أن يكون مفرِّطًا. ولا يصحّ أن يعلم ذلك إلّا مع العلم بالفعل وصِفته. فلهذه الوجوه وجب كون المكلَّف عالمًا بالفعل الذي هذا حاله متى كُلِّفه. فأمّا الفعل الذي ليس بمُحْكَم فالواجب أن يكون عالِمًا به أيضًا للوجهين الآخَرين دون الوجه الأوّل، وإن كان يبعد أن يكلَّف الإنسان إيجاد الفعل في الجنس؛ لأنّه لا بدَّ فيما يكلَّفه من الأفعال أن يختصّ بصفة تقتضي فيه من جهة العقل كونَه واجبًا أو نَدْبًا، ومن جهة الشرع كونه كذلك على جهة المصلحة واللُّطْف، وذلك لا يقع إلّا في فعل مخصوص وفي جملة من الأفعال إذا كان من أفعال الجوارح. فأمّا إذا كان من أفعال القلوب فلا يمتنع أن يكلّف الجزء منه لكنّه لا بدّ من أن يكون عالِمًا به، ويكون في بابه بمنزلة الأفعال المُحكَمة من أفعال الجوارح؛ لأنّه إن كُلِّف الإرادة فلا بدّ من أن يكون عالِمًا بها وبالمراد، وإن كلِّف النظرَ فكمثل. وإن كُلِّف العلم عن نظر فقد بيّنا أنّ العلم بالنظر يقوم مقامَ العلم به من حيث يتولَّد عنه. وإن كُلِّف أن يفعله ابتداء فلا بدّ من أن يكون عالمًا لجنسه، وإن لم يعلمه علمًا في الحال. (مغ١١، ٣٧٢، ١٠)

- إعلم، أنّ من حق الفعل متى صحّ وقوعه من المكلَّف على الوجه الذي وجب عليه، أن يحسن من المكلِّف أو يكلِّفه، وأن يصحّ أن يعرف المكلَّف وجوبه عليه، ويتمكّن من فعله وتركه. لأنّه إنّما يجب

عليه أن يؤدّيه على الوجه الذي وجب ولزم، فإذا تمكّن من ذلك فَفَقْدُ سائر الشرائط لا يؤثّر في هذا الباب. وقد علمنا أنّ إيجاد الشيء على الوجه الذي وجب عليه قد يُمكِن أن يفعله ابتداء وقد يُمكِن بأن يفعل ما يجب وجوده بوجوده. ولا فرق بين هذين الطريقين في أنّ معهما يمكن الأداء، لأنّ الغرض أن يؤدّي ما وجب عليه بأن يوجده، فإذا أمكنه أن يوجده بإيجاد سببه الذي يجب وجوده عنده فهو بمنزلة أن يتمكّن من إيجاده ابتداء. فإذا صحّت هذه الجملة، وعلمنا أن الذي يوجده على جهة الابتداء، إنّما يتمكّن من أدائه على الوجه الذي وجب بأن يعرفه بعينه وبما يختصّ به من صفاته، فلا بدّ من أن يعرف ذلك ليصحّ منه أن يفعله. ومتى لم يعلم ذلك أو لم يتمكّن من معرفته، فإيجابه عليه بمنزلة إيجاب ما لا يقدر عليه. ولذلك قلنا: إنّ تكليف الصبي والمجنون الأفعال التي لا يصحّ منهما أن يعرفاها، بمنزلة تكليف ما لا يطاق في القبح. لأنّ مع المعرفة بعين هذا الفعل، يصحّ الوصول إلى إيقاعه على الوجه الذي وجب، كما يصحّ ذلك فيه مع القدرة والآلة؛ فإذا وجب بفقدهما، قبح تكليفه؛ فكذلك القول مع فَقْدِ المعرفة. (مغ١٢، ٢٣٦، ١٥)

- إنّ الفعل لا يجوز أن يقترن به الإلجاء، إلّا في أن يفعل، أو ألّا يفعل، لأنّ ثبوت الإلجاء إلى الوجهين يستحيل، فإن صار ملجأ إلى فعله، فلو لم يفعله لا يستحقّ الذمّ، كما يقوله في الهرب من السبع بالعدْو على الشوك، وإن كان ملجأ إلى ألّا يفعله، فلو فعله لاستحقّ الذمّ أو المدح. وقد بيّنا أنّ الذي به ينفصل الواجب من غيره، هو استحقاق الذمّ بألّا يفعل، وأنّ استحقاق المدح على فعله قد يوافقه فيه المندوب، فلا يدخل تحت الحدّ الواجب، وذلك ثابت في العَدْوِ على الشوك تخلّصًا من السبع، فيجب القضاء بوجوبه؛ فإن كان المعلوم من حال الملجأ أنّه سيفعله لا محالة، فكأن الواجب إذا اقترن به الإلجاء، أثّر في حكمه، لا في وجه وجوبه، كما أن القبيح إذا اقترن به الإلجاء أثر في ذلك، وكما أن فقد العَقل إذا اقترن بالقبيح أثّر في حكمه، لا في قبحه. (مغ١٤، ٢٠، ٩)

- أنّا لم نقل إنّ الفعل إذا اقترن به الإلجاء، فلا بدّ من كونه واجبًا، وإنّما قلنا ذلك فيما ثبت فيه وجه الوجوب، ولذلك جوّزنا كون الفعل قبيحًا مع الإلجاء، متى أردت بأنّه آكد من الإيجاب: أنّه لا بدّ من وقوعه من جهة الملجَأ، وأنه في هذا الوجه يزيد على الواجب، وهذه الصفة عامّة في الجميع. (مغ١٤، ٢١، ٨)

- قد ثبت من جهة العقل أنّ الفعل قد يدعو إلى فعل، وأنّ ذلك على أضرب ثلاثة: أحدها يدعو إليه إذا كان من فعله. والثاني يدعو إليه إذا كان من فعل غيره. والثالث إذا كان بالصفة التي يقع عليها، كان من فعله أو من فعل غيره. ولا رابع لهذه الوجوه. ثمّ كون ذلك الفعل داعيًا إلى

الفعل على وجوه ثلاثة: أحدها: أن يختار عنده لا محالة الفعل الثاني. والوجه الثاني: أن يكون أقرب إلى أن يختاره، وأولى أن يختاره. والوجه الثالث: أن يسهل عليه فعله واختياره. ولا بدّ فيما قلنا من الفعل: إنه يدعو إلى فعل أن يشرط فيه، إذا كان عالمًا بذلك، أو في حكم العالم، كما نقول ذلك في النفع إنّه يدعو إلى النفع، إذا كان معلومًا، ودفع الضرر يدعو إلى الكف، إذا كان معلومًا. وقد يدعو الفعل إلى ألا نفعل بعض الأفعال، ونكفّ عنه، ونخلّ به، وذلك على الوجوه التي ذكرناها؛ لأنّ كل الوجوه الثلاثة تتأتّى في هذا الوجه أيضًا. (مغ١٥، ٣٠، ٣)

- إنّ الفعل قد يدلُّ من وجهين: أحدهما: على ما لا يصحّ إلّا به ومعه. والآخر: على ما تقتضي الحكمة ألّا يحصل إلّا به ومعه. (مغ١٥، ١٧٥، ١١)
- إنّ ما به يصير الفعل واقعًا على وجه دون وجه يجب أن يكون مقارنًا، أو في حكم المقارن، حتى يختصّ بذلك الفعل ما يمكن من الاختصاص، فلذلك أوجبنا في القصد أن يكون مقارنًا للعموم على الوجه الذي يحصل عليه، والذي يمكن في ذلك، إلى أن يكون مقارنًا لأول حرف منه، على ما بيّناه في الخبر. (مغ١٧، ٢٨، ٤)
- لا بدّ ... في الفعل من قرينة تتقدّم، لأجلها تقدير ما وقعت عليه المواضعة؛ كما لا بدّ في القول من مواضعة. (مغ١٧، ٢٥١، ٦)
- إنّ الفعل إذا دلّ فدلالته لا تتغيّر بالإضافات إلّا أن تخصّصه القرينة بذلك، ولذلك لم يصحّ في القول أن يكون دلالة من نبيّ دون غيره، لما ثبت فيه بالمواضعة أنّه يفيد ويدلّ، فكيف صحّ في الفعل أنْ نقول: إنّه يدلّ من حيث كان فعلًا للرسول، عليه السلام. (مغ١٧، ٢٥٢، ١)

فِعْل الله

- متى كان الفعل خلقًا لله عزّ وجلّ فهو غير محتاج إلى قدرتنا وعلومنا، ولا إلى الآلات والأسباب وما شاكلهما. (مجم١، ٣٨٥، ٢٧)
- ما يقع بحسب "قصد" العباد وإرادتهم وشهواتهم، وبحسب قدرهم وعلومهم و"بحسب" جهلهم وسهوهم كالكتابة والصياغة والمشي والقيام فهو فعلهم، وما يتعذّر عليهم، أو لم يقع بحسب أحوالهم فهو من فعل الله تعالى. فالأجسام والألوان والطعوم والروائح والتصوير، وغير ذلك، وكل ما يثبت أنه قبيح، يعلم أنه من فعل العباد، لأنه تعالى لا يفعل إلّا الحسن، وكل ما يثبت أنّه من فعله تعالى فيجب أن يكون حكمة وصوابًا. (مخت، ٢٠٣، ١٢)

فِعْل الله لغرض

- إنّه تعالى كما لا يفعل المبتدأ من فعله إلّا لغرضٍ يخرج به من كونه عبثًا فكذلك المتولّد وسببه، ولا يجوز أن يفعل أحدهما لغرض فيه ويحسن الآخر من غير غرض يخصّه، لأنّ وجه الحُسْن يجب حصوله في

كل فعل من أفعاله تعالى، وإلّا فالقبح أولى به. ولذلك جوّز شيخنا أبو هاشم رحمه الله كون السبب حسنًا أو قبيحًا، والمُسبّب غير حَسَن ولا قبيح، وإن لم يجوّز أن يكون حسنًا مع كون سببه قبيحًا على ما تفصله من بعد. فإذا صحّ ذلك والواجب أن نقضي بأنّه تعالى إنّما يفعل بالسبب لمصلحة يختصّ بها السبب، ويفعل المُسَبّب لما فيه من النفع في دار الدنيا، لأنّه تعالى قادر على أن يجري السفن على الوجه الذي تقع به المنفعة للعباد من غير أن يكون اعتماد الماء مولّدًا له، لكنّه لمّا كان كمال المنفعة أن يكون جريها بحسب مرادهم في الجهات التي يجرونها إليها، وجب أن يخلق تعالى المياه ليصحّ تصريف السفن عليها، ولا يكون الماء ماء إلّا وفيه اعتماد، وعلم سبحانه أنّ ذلك الاعتماد إذا ولّد كان فيه منفعة، فخَلَقه على هذا الوجه حصل فيه ضروب من الاعتبار، وجميع ما فعله تعالى من الأفعال بالأسباب هذا حاله. (مغ٩، ١١١، ١٤)

فِعْل الله متولدًا

- لو لم يصحّ أن يفعل تعالى على جهة التوليد كان لا يمتنع أن يجاور بين الجوهرين ولا يفعل فيهما التأليف لأنّه لا وجه يوجب وجوده لولا كون المجاورة مولّدة له، لأنّه لا يمكن أن يقال إنّه مُلجأ إلى إيجاده، لأنّه يتعالى عن ذلك فكان يجب ألا يمتنع أن يختار فعله أصلًا، وذلك يوجب كونهما متجاورين ولا تأليف فيهما، وفي ذلك إفساد الطريق الذي يثبت به التأليف على ما بيّناه من قبل. (مغ٩، ٩٨، ١٤)

- الدلالة على أنّه جلّ وعزّ لا يصحّ فيما يفعله (الله) متولّدًا أن يبتدئه، لأنّ هذه العلّة مستمرّة في الشاهد والغائب، ومما يدلّ على ذلك أنّا قد بيّنا أنّ الوجود لا يصحّ فيه تزايد، فلو صحّ فيما نفعله بسبب أن نبتدئه لصحّ منّا ذلك وإن تقدّم السبب، لأنّ تقدّمه لا يغيّر حال القدرة وحال القادر، فكان يجب أن يكون ذلك السبب قد وجد من كلا الوجهين، فلا يصحّ أن يوجد منهما جميعًا، وحاله في الوجود كحاله لو لم يجز أن يوجد إلّا من أحد الوجهين، لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن لا يكون للوجه الآخر تأثير البتّة، وقد علمنا فساد ذلك. (مغ٩، ١١٥، ٢٤)

- فيما يفعله تعالى متولّدًا هل يصحّ أن يبتدئه أم لا؟ إعلم أنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله ذكر في الجامع الكبير أنّه يصحّ أن يفعله مبتدأ، ودلّ على ذلك بأن قال إنّ ما يقدر عليه تعالى لا يخرج من أن يكون مقدورًا له إن كان مُضمّنًا بوقت، إلّا بأن يوجد أو ينقضي وقته، وإن لم يكن مُضمّنًا بوقت فبأن يوجد فقط، لأن حاله جلّ وعزّ في كونه قادرًا لا يجوز أن يتغيّر لكونه قادرًا لنفسه، والذي يخرجه من كونه قادرًا على الشيء أمر يرجع إلى المقدور دونه، ولا حال تُعقل في المقدور تقضي ذلك إلّا ما بيّناه. وقد علمنا أنّ المُسَبّب من مقدوراته

التي تتأخّر عن السبب، وإن وجد سببه ولم ينقض وقته ولا وجد، فيجب كونه مقدورًا على ما كان، ولا يجوز أن يكون مقدورًا أو لا يصحّ من القديم سبحانه إيجاده كسائر المقدورات، وتفارق حاله حال الواحد منا لأنّ قدرته لا يصحّ أن تكون قدرة إلّا على جزء واحد من الجنس الواحد في محلها، والقديم تعالى يقدر على ما لا نهاية له من أمثال المُسَبّب، فيجب كونه قادرًا على المُسَبّب نفسه. (مغ٩، ١١٩، ٢)

فِعْل بسبب

- بيّنا في باب التولّد أنّ كل ما صحّ منه تعالى أن يفعله بسبب، يصحّ أن يفعله على جهة الإبتداء، وإن كان قد يتعذّر ذلك علينا في كثير من الأجناس، وبيّنا أنّ ذلك فينا يؤذن بالحاجة إلى الأسباب، وأن ذلك لا يصحّ عليه تعالى. وهذا الجملة تصحّح أنّه تعالى كما يقدر على فعل الآلام بالأسباب، فقد يقدر على فعلها على جهة الابتداء من غير سبب. (مغ١٣، ٢٧٦، ٨)

فِعْل داخل تحت التكليف

- إعلم، أنّا قد بيّنا من قبل أنّ الفعل الداخل تحت التكليف، لا بدّ من أن تتردّد للمُكلَّف الدواعي بين فعله وتركه والعدول عنه إلى خلافه. ولذلك قصدنا إلى ذكر هذا الفصل لئلّا يقول قائل: إنّ المعارف وإن كانت مقدورة للعبد ولا مانع له عن فعلها، فإنّه لا يصحّ أن يدعوه إليها داعٍ، فلا يجوز من الحكيم أن يكلّفها. وقد علمنا أنّ الدواعي ترجع إلى الاعتقادات والظنون دون غيرها، لأنّه إذا علم في الفعل منفعة دعاه إلى فعله، وكذلك إذا ظنّه أو اعتقده؛ ولو علم أو ظنّ أنّ عليه في الفعل مضرّة، صرفه عن فعله. وكذلك القول فيما نعلمه نفعًا وإحسانًا إلى الغير أو حسنًا أنّه قد يدعوه إلى فعله، فإذا علمه إساءة صرفه عن فعله، ولا يجوز أن يدخل في باب الدواعي سوى ما ذكرناه. (مغ١٢، ٢٢٦، ٣)

فِعْل الساهي

- إن قال فما الطريق الذي به تعرفون في فعل الساهي إنّه فعلُه؟ قلنا إنّا نعرفه فعلًا له بتقدير الدواعي، فنفارق فعل غيرنا لأنّك تقول: هذا الساهي قد وقع هذا الفعل منه على حدّ لو كان عالمًا كان لا يقع إلّا مطابقًة لداعيه، فيقوم التقدير في ذلك مقام التحقيق. ألا ترى أنّ فعل غيره لمّا لم يكن حادثًا من جهته لم يصحّ أن يقدر هذا الوجه فيه، فعرفنا أنّ فعله يختصّ به على ما نقوله وغير ممتنع أن يقوم التقدير مقام التحقيق في مواضع. فعلى هذا نعرف أنّ زيدًا قادرٌ إذا عرفنا أنّه لو حاول الفعل لوقع منه، كما نعرفه قادرًا لو وقع منه الفعل. وكذلك في كونه عالمًا. (مجم١، ٣٦٠، ٨)

- أمّا ما كان وجهُ حسنه أو قبحه وقوعَه على بعض الوجوه بالقصد أو بالعلم والاعتقاد، كنحو الكلام والحركات، فيجب إذا وقع من فعل الساهي والنائم أنْ لا يكون حسنًا

ولا قبيحًا، لأنَّ المستفاد بكلا الأمرين، لا يصحّ فيه. ولذلك لا يصحّ في كلامه أنْ يكون خبرًا أو أمرًا، ولا في حركاته أن تكون كسبًا يُجترُّ بها نفعًا، أو يدفع بها ضررًا. فأمّا إذا لَكَم في حال نومه رجلًا أو جرحه، فيجب أنْ يكون ذلك ظلمًا قبيحًا، وإنْ حكّ جربًا والتذّ بذلك، فيجب كونه حسنًا، لأنّه قد نفعه، وإنْ كان لا يصح كونه منعمًا به، لأنَّ ذلك يقتضي كونه قاصدًا على بعض الوجوه. وإن كان لا بدّ من كونه ظالمًا بما يكون من فعله ظلمًا، لأنَّ ذلك يفيد فعله له فقط، ولا يقتضي كونه قاصدًا إليه على بعض الوجوه. ولا يجوز أنْ يستحقّ بما يقع من فعله ذمًّا ولا مدحًا، لأنَّ مِنْ حقّ هذين أن يستحقّهما مَنْ يُقْدم على الفعل على وجه يمكنه التحرّز منه، ويقصد به وجهًا مخصوصًا، أو يحصل في حكم القاصد إليه. (مغ٦/١، ١٢، ٦)

- إعلم أنّ الفعل إذا وقع من العالِم به أو مَن هو في حكمه فلا بدّ من أن يكون حسنًا أو قبيحًا؛ لأنّه لا بُدّ إذا كان هذا حاله أن يكون قاصدًا إلى فعله، والفعل المقصود يجب كونه قبيحًا أو حسنًا، وكذلك القول فيما يجري مجرى المقصود، كالقصد نفسه والكراهة، وإنّما يخلو الفعل من الوجهين متى وقع من الساهي عنه. (مغ١١، ٦٣، ١٢)

فِعْل الشيء مقدَّرًا

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْۚ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ (فاطر: ٣) أليس ذلك يدلُّ على أن كل مُحْدَث مخلوق فالله خالقه لا خالق سواه، وذلك بخلاف قولكم لأنّكم تقولون إنّه من فعل الشيء مقدَّرًا فهو خالقه وتستدلّون بقوله ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤). وجوابنا أنّه تعالى إنّما نفى خالقًا سواه ورازقًا لنا لأنّه قال هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض، ولا خالق بهذه الصفة إلّا هو، وقد بيّنّا من قبل أن إطلاق هذه اللفظة لا يصحّ إلّا في الله تعالى فلا وجه لإعادته. (تن، ٣٤٣، ١٢)

فِعْل الظنّ

- إنّ العاقل عندنا لا يحصل له الظنّ ابتداء، بل يحصل عقيب أمارة تصوّرها من نفسه، وعلم ثبوتها، وأجال فكره فيها، وعلم كيفية تعلّقها بما يظنّه ويخافه. فعند ذلك متى فعل الظنّ، خاف خوفًا صحيحًا لزمه النظر عنده. وإنّما صحّ كون ذلك أمارة لما قدّمناه من أنّه إذا كان هو الفاعل للظنّ أثّرت الأمارة فيه. فأمّا القديم، تعالى، فإن فَعَل الظنّ مع هذه الأمور، كان مضطرًّا إلى الجميع، فلا يصحّ له هذا الحكم. فإنّ فِعل الظنّ وحده، كان بمنزلة المبتدئ الذي لا حكم له، لأنّ هذه الأمور لا تؤثّر فيه. وبعد، فإنّها إذا حصلت للعاقل، فعل الظنّ عندها لا محالة، فلا وجه لأن يفعل تعالى فيه الظنّ والحال هذه، كما لا وجه لفعل الخاطر

والداعي. (مغ١٢، ٤٠٨، ١٥)

فِعْل العباد

- ما يقع بحسب "قصد" العباد وإرادتهم وشهواتهم، وبحسب قدرهم وعلومهم و"بحسب" جهلهم وسهوهم كالكتابة والصياغة والمشي والقيام فهو فعلهم، وما يتعذّر عليهم، أو لم يقع بحسب أحوالهم فهو من فعل الله تعالى. فالأجسام والألوان والطعوم والروائح والتصوير، وغير ذلك، وكل ما يثبت أنه قبيح، يعلم أنه من فعل العباد، لأنه تعالى لا يفعل إلّا الحسن، وكل ما يثبت أنّه من فعله تعالى فيجب أن يكون حكمة وصوابًا. (مخت، ٢٠٣، ١٤)
- إن كانت كل القبائح والفواحش من خلق الله تعالى، وما خلقه فقد قضاه وقدّره من وجه، فيجب الرضى إذًا بذلك، وهذا كفر، وإن لم يجب الرضى به ففي ذلك دلالة على أنّه ليس من قضاء الله تعالى، لأنّ من دين المسلمين أنّ الرضى بقضاء الله واجب، وإذا لم يكن من قضائه فليس من خلقه، بل هو من فعل العباد. (مخت، ٢١٢، ٩)

فِعْل العبد

- إنّ كلّ ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه، واستمرّت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل العبد. وما ليس هذا حاله فليس بمتولّد عنه ولا يضاف إليه على طريق الفعليّة. (مجم١، ٤٠٠، ٤)
- لو كان تعالى هو المخترع لفعل العبد، لم يخلُ ما يقبح من العبد أن يقبح من الله تعالى أو يحسن منه. لأنّه لا يصحّ أن يقال، مع علمه به، أنّه لا يَحسُن منه ولا يقبح، لأنّ ذلك يؤدّي إلى تجويز مثل ذلك في فعل العالم منّا. وهذا يستحيل، لأنّه متى كان عالمًا بفعله، فلا بدّ من أن يعلمه على وجه، لكونه عليه له فعله، ولا يستحقّ به الذمّ؛ أو على وجه لكونه عليه ليس له فعله، ويصحّ أن يستحقّ به الذمّ. فإذا صحّ أنّه لا يخلو مما ذكرناه، فلو قبح منه ما يقبح من العبد، وصحّ مع ذلك أن يخلقه، لم نأمن أن يخلق سائر القبائح منفردًا بها فيكذب في أخباره ويأمر بالقبيح، وينهي عن الحسن، ولا يفي بشيء من وعده ووعيده، ويعذّب الأنبياء، ويثيب الفراعنة، ويتفرّد بكل ظلم. (مغ٨، ٢٠٢، ١٧)

فِعْل العبد من المعارف

- إنّ العلوم التي بها يكمل العقل ومعها يصحّ النظر، هي بمنزلة القدرة والتمكين، لأنّه لولاها لما صحّ من المكلَّف هذا الفعل على الوجه الذي يجب عليه، وما حلّ محل التمكين لا يكون لطفًا. وليس كذلك حال ما يفعله العبد من المعارف، لأنّ عندها يختار تجنُّب القبيح أو يبعد عن فعله، ولولاها كان يصحّ أن يفعله ويكون أقرب إلى فعله، فقد حصل فيه معنى اللطف، على ما نقوله في هذا الباب.

فلهذا فرّقنا بين الأمرين. (مغ١٢، ٤١٧، ١٨)

- إن قيل: فيجب في كل ما يفعلونه (العباد) من العلوم أن يكون لطفًا. قيل له: إن كان مما لا يتمّ معرفة العقاب والثواب، وما عنده تصحّ معرفتهما إلّا معه، فكذلك نقول فيه: فإن استغنى عنه في ذلك على كل وجه، فهو بمنزلة العلم بالصناعات إلى غير ذلك، في أنّه لا مدخل له في هذا الباب. ولهذا لا يعدُّ العلم بالحساب واللغة لطفًا، وليس كذلك حال ما يفعله العبد من المعارف، لأنّ عندها يختار تجنّب القبيح أو يبعد عن فعله، ولولاها كان يصحّ أن يفعله ويكون أقرب إلى فعله فقد حصل فيه معنى اللطف، على ما نقوله في هذا الباب. فلهذا فرّقنا بين الأمرين. فأمّا ما به تقوى المعارف التي ذكرناها أو تنحلّ عنده الشبه الداخلة في باب التوحيد والعدل، فلا يمتنع أن يكون لطفًا. لأنّ من حقّه أن يثبت العلوم التي ذكرناها معه، ولولاه كانت تزول ولا تثبت. فلهذا يجب على العاقل النظر في حال الشبه، كما يجب عليه النظر في الأدلّة، لأنّ موقع هذا العلم كموقع ذلك العلم في الحاجة إليه، من الوجه الذي بيّناه. وإن كان متى لم تعرض الشبهة لا يلزمه النظر، فيختلف لزوم ذلك بحسب اختلاف حال العاقل فيما ورد على قلبه. (مغ١٢، ٤١٨، ٨)

فِعْل غيره

- أمّا فعل غيره. فإنّما يريده بأمر به، ولا بدّ من تقدّم هذه الإرادة لفعل المُكلَّف. ويبيّن هذا أنّه لا يصير أمرًا إلّا بالإرادة والمأمور به. فلا بدّ من تقدّمها، وعلى هذا يصير داعيه لنا إلى فعل الطاعات، وحقّ الدواعي أن تتقدّم فصارت حال فعل غيره بالعكس من حال فعله. (مجم١، ٢٩٦، ١٤)

فِعْل الفاعل لعلة موجبة

- إنّ الإلجاء ليس بعلّة موجبة، وإنّما يقوّي دواعي الملجأ إلى الفعل، فما لم يتغيّر حاله فيجب وجود الفعل منه، وإن كان يصحّ ألّا يوجد منه بأن يتغيّر حاله في الإلجاء، وليس كذلك لو فعل الفاعل لعلّة موجبة، لأنّها كانت في صرف ذلك الفعل عن هذا الفاعل أقوى من فعل زيد الذي يجب ألّا يكون فعلًا لغيره، لاستغنائه في الوجود بزيد عن غيره. (مغ١١، ٩٦، ٨)

فِعْل الفاعل من الأسباب

- نقول قد ثبت أن المتولّدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب، فلولا أنّها فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله. ألا ترى أنّ فعل الغير لمّا لم يحدث من جهته لم يقع بحسب فعله؟ ويبيّن ذلك أنه إذا حدث هذا المسبّب ولم يكن له بدّ من محدث فأولى من تصرّف حدوثه إليه هو فاعل السبب لأنّه به أخصّ من غيره. (مجم١، ٤٠١، ٨)

فِعْل القادر

- قد ثبت بالدليل أنَ فعل القادر منا ينقسم إلى ثلاثة أقسام: منه ما لا يصحّ أن يفعله إلّا متولّدًا كالصوت والألم والتأليف، ومنه ما لا يصحّ أن يفعله إلّا مباشرًا كالإرادة وغيرها، ومنه ما يصحّ أن يفعله على الوجهين كالكون والإعتماد. (مغ٩، ٨٠، ١٩)

فِعْلٌ قد يَحْسُن

- إنّ الفعل قد يحسن وإن لم ينتفع به فاعله، وقد يصحّ وقوعه من العالم به لحسنه، وإن لم يكن له فيه نفع. (مغ١١، ١٠٦، ٦)

فِعْل القدرة إبتداءً

- لم يجز فيما ثبت وجوده بالسبب أن يُفعل إبتداء، بل يجب أن يكون القول في ذلك آكد لأنّ السبب من حقّه أن يوجب وجود المُسَبّب من غير أن يتعلّق باختيار القادر. وليس كذلك ما يُفعل بالقدرة ابتداء، فإذا كان ما يوجد بالقدرة مع أنّه لم يحصل فيه وجه يوجب وجوده لا يصحّ أن يوجد إلّا بها، فبأن لا يجوز أن يوجد المتولّد إلّا بالسبب مع أنّه يوجب وجوده أولى. ومما يقال في ذلك أن من حق ما يُبتدأ بالقدرة أن يصحّ من القادر أن يفعله وألّا يفعله، ومن حق ما يوجد عن السبب أن يجب وجوده مع ارتفاع الموانع. فإذا صحّ ذلك فلو جوّزنا في المعنى الواحد أن يحدث على الوجهين لتناقض فيه الحكم، لأنّه كان يجب أن يصحّ ألّا يفعله من حيث كان مبتدأ، وأن يجب أن يفعله من حيث كان مُسَبّبًا، وهذا محال. ولا يمكنه أن يقول متى وجد السبب لم يصحّ أن يفعله إلّا به، لأنّا قد بيّنا أنّه إذا كان مقدورًا بالقدرة فلا وجه يمنع من كونه مقدورًا بها ابتداء، لأنّ تقدّم السبب لا يمنع القدرة من أن تكون متعلّقة به كتعلّقها به لو لم يتقدّم، وفي هذا ما قدّمناه من التناقض. وقد يقال فيه أنّ من حق ما نبتدئه بالقدرة ألّا يقع متى حصل هناك داع يصرفه عن فعله، فلو كان ما يقع عن السبب يجوز أن نبتدئه لوجب متى حصل هناك ما يصرفه عن فعله لا يوجد من حيث صحّ أن نبتدئه، وأن يجب وجوده من حيث وجد سببه، وهذا يتناقض. (مغ٩، ١١٧، ١٢)

فِعْل الكلام

- إنّه رحمه الله (أبو هاشم) رأى أنّ أحدنا لا يقدر على فعل الكلام إلّا بسبب، فوجوبه يضمن وجوب السبب، فصار الواجب عليه كلا الأمرين، فالقديم تعالى يصحّ أن يفعله لا بسبب، فالواجب عليه واجب واحد، فلذلك فصل بينه تعالى وبين أحدنا. (مغ١٤، ١٩٢، ٩)

فِعْل لا يقع إلا بسبب

- لا يصحّ من أحدنا أن يفعل الأجناس الثلاثة من دون سبب ولا اختلاف في شيء من ذلك إلّا في التأليف. فإنّ "أبا علي" قد أجاز في الواقع في محلّ القدرة أنّه مباشر، وهذا إذا كان كلى محلّيه محلّ القدرة. وذكر "أبو هاشم": إنّي لا أعرف قوله إذا كان أحد محلّيه محلًّا للقدرة.

والثاني ليس بمحلٍّ للقدرة هل يَجعله متولّدًا أو يَجعله مباشرًا. والصحيح أنّ جميع التأليف لا يقع إلّا بسبب هي المجاورة لتعذّر إيجادنا له إلّا بعد فعل السبب الذي هو المجاورة. وبهذا يثبت لنا أنّ الصوت متولّد وكذلك الألم، ولا فرق على هذه الطريقة بين أن يكون في محلّ القدرة أو غير محلّها. ولسنا نقول إنّ وجود هذا الجنس يستحيل من دون سبب، وإنّما الحاجة راجعة إلينا. فلذلك يصحُّ من القديم جلّ وعزّ أن يفعل هذه الأجناس ابتداء. يُبيِّن ذلك أن الحاجة إلى السبب تابعة للحاجة إلى القدرة. فإذا كان قادرًا لنفسه صحّ أن يفعله بلا سبب. (مجم١، ٤١١، ١١)

فِعْل لا يقع إلا مبتدأ

- وأمّا الثالث (من الأفعال) فمن حيث لم تتأتّ الإشارة إلى شيء تتولّد عنه هذه الأجناس جعلناهُ (الفعل الذي لا يقع إلّا) مبتدأ. وحكم هذا الثالث في القادرين لا يختلف في أنّه لا يقع من أحد إلّا على هذا الوجه. وأمّا الثاني فقد يصحُّ عندنا أن يقع من الله على الوجهين جميعًا. و"أبو علي" يخالف في ذلك فمنع من أن يقع منه إلّا ابتداء دون أن يكون فاعلًا له بسبب. (مجم١، ٤١١، ٢١)

فِعْل للعبد

- قوله تعالى ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام: ١٦٤) دليل بيّن في أنّ الفعل للعبد، وأنّه لا يؤاخذ بما يكون من فعل غيره، وأن قول من يزعم أن أطفال المشركين يعاقبون بذنوب آبائهم خطأ عظيم. (تن، ١٤٠، ١٣)

- قوله تعالى ﴿وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ (الكهف: ٦٣) دليلنا على أنّ الفعل للعبد لأنّه لو كان خلقًا لله تعالى لكان قوله لو قال وما أنسانيه إلّا الرحمن أولى وأصوب، ومتى قيل النسيان عندكم من فعل الله تعالى فكيف يصحّ ذلك. فجوابنا أنّ المراد بالنسيان هنا التقاعد والإهمال وذلك من فعل العبد، فعلى هذا الوجه حصلت الإضافة. (تن، ٢٤٠، ١٥)

فِعْل مُتْقَن

- قد تقرّر في العقول حاجة الفعل إلى فاعل يجب أن يكون حيًّا قادرًا عالمًا سميعًا بصيرًا، إذا كان فعله متقنًا، وأن خالق السموات والأرضين يجب أن يكون خالقًا لنا، وأنّه لا يجور، وعدل لا يظلم، وأنّه واحد لا ثاني له، وأن بيده الثواب والعقاب، وأنّ الواجب طاعته، وشكره، ومجانبة معاصيه، وتصديق رسله فيما يؤدّونه من الشرائع. وهذه جملة متقرّرة في العقل، لا خلاف بين الأمّة فيها، وإنّما نقضها قوم فزعموا أن مع الله قديمًا في الأزل، نحو الكلابية، وإن لحنوا اللفظ فخرجوا عن التوحيد. (مخت، ٢٥٢، ١٩)

فِعْل مُحْكَم

- الكلام في أنّ الله تعالى عالِم. وتحرير

الدلالة على ذلك، هو أنّه قد صحّ منه الفعل المُحكَم، وصحّة الفعل المُحْكَم دلالة كونه عالمًا. فإن قيل: وما المُحكَم من الأفعال؟ قلنا: كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين، وفي الأكثر إنّما يظهر ذلك في التأليف، بأن يقع بعض الأفعال إثر بعض. وهذه الدلالة مبنيّة على أصلين: أحدهما، أنّه تعالى قد صحّ منه الفعل المُحْكَم. والثاني، أنّ صحّة الفعل المُحْكَم دلالة كونه عالِمًا. (شرح، ١٥٦، ١١)

- إنّ الفعل المُحكَم كما يحتاج في وقوعه إلى العلم يحتاج إلى القدرة، فكما أنّ التكليف به مع فقد العلم يقبح، فكذلك مع فقد القدرة. (شرح، ٤٠٨، ٨)

- حدُّ الفعل المُحكَم هو ما لا يتأتّى من كل قادر على ذلك النظام. ولسنا نحتاج إلى تحديد قليلة إذا ثبت لنا أنّ في جملة الأفعال ما لا يتعذّر على كل قادر. وفيها ما يتأتّى من البعض دون البعض وحال ذلك لا يخرج عن طريقين: فإمّا أن يكون بطريقة الترتيب وضمّ البعض إلى البعض، وإمّا أن لا يُراعى فيه ذلك فيكون جاريًا مجرى المُحكَم وإن كان فعلًا واحدًا. فالأوّل ينقسم فربّما وجد على ضرب من الترتيب والنظام كالكلام والكتابة وغيرهما. وربما وجد دَفْعَةً واحدةً ولكنّه يجري مجرى الأوّل في تعذّره على بعضهم دون بعضٍ. ومن ذلك ما يقع دفعةً واحدةً بالقوالب وغيرها، وكان هذا الضرب لا بدّ فيه من أفعال كثيرة. ثم تكون حالها على ما تقدّم من الوجهين وعلى كل حال. فالذي نذكره في حدّ الفعل المُحكم صحيح. (مجم١، ١١٣، ٦)

- إنْ قيل: أليس الفعل يقع محكَمًا لكون فاعله عالمًا به، والإشتراك في وقوعه مُحكمًا لا يقع كما لا يقع الاشتراك في حدوثه، فقولوا لذلك إنَّ المعلوم كالمقدور في أنّه يختصّ، واعلموا لذلك فساد ما أصَّلْتُمُوه. قيل له: إنَّ وقوعه (الفعل) محكمًا من جهة العالِم به ليس هو من حيث كان عالمًا به، وإنّما وجب ذلك من حيث كان قادرًا عليه. فلولا كونه قادرًا عليه، لم يصحّ ذلك منه ولو حصل غيره قادرًا عليه بعينه، لصحّ ذلك منه بعينه، وإنّما لا يصحّ من غيره لأنّه غير قادر عليه بعينه. فالإختصاص في ذلك إنّما وجب من حيث كان العالم قادرًا لا من حيث كان عالمًا فقط. (مغ٦/٢، ١١٥، ٥)

- قد بيّنا في باب الصفات أنّ الفعل المُحكَم لا يصحّ إلّا ممَّن هو عالم به قبل إيجاده وفي حال إيجاده. وما أوردناه هناك يدلّ على ما ذكرناه الآن. هذا إذا كان العلم مما لا يصحّ أن يكتسبه المكلّف، وأمّا إذا صحّ أن يكتسبه فيجب أن يكون متمكّنًا من العلم بالفعل في هذه الأحوال حتى يصحّ أن يُكلّف. وعلى هذا الوجه جعلنا البَرْهَميّ مكلَّفًا القيام بالشرائع لمَّا كان ممكَّنًا من معرفة النبوّة ومعرفة صحَّة الشرائع بعدها. (مغ١١، ٣٧٥، ٤)

- إنّما يصحّ منه الفعل المحكَم، لكونه ساكن النفس إلى ما علمه، لا لأمر يرجع إلى

العلم. كما أنّ الفعل إنّما يصحّ منه، لكونه قادرًا، لا للقدرة، وإن كانت القدرة هي التي توجب كونه قادرًا. (مغ١٢، ٣٣، ١)

- إنّ الفعل المحكَم على ضربين: أحدهما: يصير مُحكمًا بالمواضعة والاختبار. والثاني: يصير كذلك بأن يرجع إليه، لا يتغيّر بالمواضعات؛ ولذلك يدلّ خلق الأحياء على أنّ فاعله عالم بكيفية ما يصحّ كون الحي حيًّا عليه، من التركيب، الذي معه يكون حيًّا، ومن وجود الحياة ووجود ما تحتاج إليه، على قدر مخصوص؛ وليس ذلك لأمر يتعلّق بالمواضعة لأنه لا يصحّ فيه خلافه. (مغ١٦، ١٩١، ٨)

فِعْل مقصود

- إعلم أنّ الفعل إذا وقع من العالِم به أو مَن هو في حكمه فلا بدّ من أن يكون حسنًا أو قبيحًا؛ لأنّه لا بُدّ إذا كان هذا حاله أن يكون قاصدًا إلى فعله، والفعل المقصود يجب كونه قبيحًا أو حسنًا، وكذلك القول فيما يجري مجرى المقصود، كالقصد نفسه والكراهة، وإنّما يخلو الفعل من الوجهين متى وقع من الساهي عنه. (مغ١١، ٦٣، ١٠)

فِعْل المكلف وفِعْل المُكلّف

- إعلم، أنّه ليس يجب فيما كان شرطًا في حُسن التكليف من جهة المكلِّف أن يكون نفسه شرطًا في صحّة أداء المُكلَّف لما كُلِّف، أو في حسن ذلك. بل الواجب أن يحصل في كل واحد فيهما ما يختصّ به من الشرائط. لأنّ فعل المكلَّف ينفصل من فعل المكلِّف، فلا يجب كونه شرائطهما واحدًا، كما لا يجب إذا حسُن أحدهما أن يحسن الآخر. ولهذا صحّ أن تحسُن منّا المباحات، وإن لم يحسُن من القديم، تعالى، أن يكلِّفناها. ولذلك يصحّ في الشاهد أن يحسن العطيّة ويقبح الأخذ، أو يحسن الأخذ ويقبح العطيّة، من حيث كان كل واحد منهما فعلًا لغير ما للآخر فعل له، فروعي في كل واحد منهما شرطه. فإذا ثبت ذلك، لم يجب إذا قلنا: إنّ المكلِّف الحكيم لا يحسن أن يُكلِّف إلّا وغرضه بالتكليف التعريض للثواب، أن نقول في المكلَّف: إنّه لا يحسن منه إذا ما كُلِّف إلّا لهذا الغرض، إلّا أن تقوم الدلالة على وجوب اتّفاقهما في هذه الشريطة. ولا دليل يدلُّ على ذلك، بل قد دلّت الدلالة على خلافه؛ لأنّه، تعالى، إنّما وجب في تكليفه هذا الشرط من حيث كُلِّف الشاق. فلو لم يرد به التعريض للثواب، لكان ظلمًا وعبثًا. وليس كذلك أداء المكلَّف لما كُلِّف، لأنّه متى فعله للوجه الذي له وجب خرج من أن يكون عبثًا. فصار قصده، تعالى، بالتكليف إلى التعريض للثواب مما يحسّن التكليف، فيكون وجهًا لحسنه ووجوبه. وليس كذلك فعل المُكلَّف، لأنّه يكفي في جهة حسنه ووجوبه بما يعرفه من حاله. ألا ترى أنّه إذا عرف في الوديعة أنّه يجب عند المطالبة ردّها، لزمه ذلك، وإن لم يعلم الثواب، وإن لم يحسن منه، تعالى، الإلزام إلّا

للثواب. فكذلك القول، في النظر والمعرفة: إنّه لا يمتنع فيهما أن يجبا، وإن لم يعرف المُكلَّف الثواب، وإن لم يحسن منه تعالى الإيجاب إلّا للثواب. (مغ١٢، ٢٨٤، ١٥)

فِعْل الملجأ

- أمّا فعل الملجأ، فإنّه يقع بحسب قصده وداعيه، غير أنّ داعيه مطابق لداعي الملجئ فلا يصحّ ما ذكرتموه، وكذا الكلام في الدابة، ولهذا فلو قصد الراكب أن يسيّرها في وجه الأسد لما سارت، فصحّ أنّ سيرها تابع لقصدها وداعيها، دون قصد الراكب وداعيه. وأمّا نعيم أهل الجنّة فمتعلّق بالله تعالى وموقوف على قصده وداعيه دون قصودهم ودواعيهم، لولا ذلك وإلّا كان يجب إذا دعي بعضهم الداعي إلى أن يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء أن يحصل ذلك، ومعلوم خلافه. (شرح، ٣٣٨، ١٦)
- إنّ فعل الملجأ منفصل من فعل المُجلِئ. ولهذا قد نوجد ما هو سبب الإلجاء وتتغيّر حال الملجأ فلا يقع منه ما ألجئ إليه لتغيّر دواعيه. وليس هذه حال السبب والمُسَبّب. ويُبيّن هذا أنّه لو ظهر للواحد منّا السبعُ لكان يصير ملجأ وإنّما يصير ملجأ لظنّه أو لعلمه ضرورة أنّه يضربه، فقد كون سبب هذا الإلجاء من قبله تعالى، فإذا عدا هاربًا على الشوك أو على زرع غيره فأفسده لا يقال إنّ ذلك بإرادة من الله تعالى. (مجم١، ٢٩٣، ١١)
- أمّا فعل الملجأ فحكمه لا بدّ من وقوعه وأن يكون داعي الإلجاء بحيث لا يعارضه شيء من الدواعي حتى يقع ما هو مَلجأ إليه لا محالة، كما يعقله في الخائف من السبع لأنّه ملجأ إلى الهرب، وقد ثبت الإلجاء إلى الفعل وإلى أن لا يفعل، ويثبت في كل واحد من الطريقين وجهين: أحدهما على سبيل المنع والآخر على سبيل المنافع ودفع المضارّ. ومن حكم كلّ ما يقع بالإلجاء أن لا يتوجّه على الفاعل المدح والذمّ والأمر والنهي. (مجم١، ٣٦٤، ١٤)
- إنّ فعل المُلجأ يتعلّق في كيفية وقوعه بفعل المُلجئ فلم يمتنع أن يتعدّى حكمه إليه. وإن كنّا لا نقول في المُلجئ: إنّه يستحقّ العقوبة على فعل المُلجأ، وإنّما يستحقّه على فعله، ويعظم ما يستحقّه من حيث يؤدّي إلى فعل المُلجأ. ونحن نجعل المُلجأ معذورًا فيما وقع منه من حيث ألجأه المُلجِئ إليه، فنجعل إلجاءه وجهًا لزوال الذمّ عن المُلجَأ. (مغ١٢، ٤٧٤، ٤)
- أنّه (العبد) متى ألجأ غيره إلى أن يُضِرَّ بنفسه فالعوَض عليه وإن لم يكن ذلك الضرر من فعله؛ لأنّه لا فرق بين أن يفعله به وبين أن يلجئه إليه، لأنّ فعل المُلجَأ كأنّه فعل المُلجِئ، ولذلك لا يستحقّ المُلجَأ على فعله الذمّ ويستحقّه المُلجِئ إذا كان قبيحًا. وإذا صحّ ذلك لم يمتنع وجوب العَوَضْ عليه وإن كان ذلك الألم ليس من فعله. (مغ١٣، ٤٩٩، ٦)

فِعْل من فاعلين

- الفعل، في كونه فعلًا، يتعلّق بالقادر دون المحل. واستحال كون فعل من فاعلين، لأنّ كونهما قادرين عليه يستحيل، كاستحالة كون الفعل الواحد من مكانين. وما ذكره، من أن الفعل يحلّ الفاعل، فغلط عظيم. لأن ذلك يستحيل عندنا في جميع الفاعلين من قديم ومحدَث. وإنّما يجوز في المُحدَث أن يحلّ فعله في بعضه. (مغ٨، ١٥٥، ١٢)
- ما قدّمناه في المباشر من أنّ وقوع الفعل بحسب دواعيه على أنّه فعله، وأنّه حادث من جهته، فإذا وجب ذلك في المباشر، وكان المتولِّد كالمباشر في أنّه يقع بحسب دواعيه، فيجب كونه فعلًا له وحادثًا من جهته. وقد دللنا من قبل على أنّ فعلًا من فاعلين لا يصحّ، فيجب ألّا يكون فعلًا لغيره. (مغ٩، ٣٨، ٧)

فِعْل واجب

- إنّ الفعل الواجب إذا فارق غيره من الأفعال، فذلك في أنّه يقتضي أنّه إنّما فارقه لوجه، كمفارقة شخص لشخص في صحّة الفعل، فكما يجب هناك القضاء لحالٍ لاختصاصه بها فارق غيره، فكذلك القول في الأفعال، ولا معتبَر باختلاف العبارات، لأنّا نستعمل في الأشخاص ذكر الأحوال، وفي الأفعال ذكر الوجوه، وذلك لا يمنع من صحّة ما قدّمناه؛ وإنّما ميّزنا بين الأمرين في اللفظ، لأنّ الأشخاص قائمة ثابتة، وما تختصّ به في حكم المتجدِّد فيها، والأفعال حادثة طارئة، وما تختصّ به من المفارقة، ليس في حكم ما يتجدّد على ثابت، فعبرنا عنه بذكر الوجوه لهذه الفائدة. (مغ١٤، ٢٢، ٣)

فِعْل واقع على جهة القصد

- أمّا الفعل الواقع على جهة القصد فقد بيّنا أنّه لا يخلو من أن يكون قبيحًا أو حَسَنًا، وبيّنا حقيقتهما. فالقبيح لا يجوز أن يكلِّفه - تعالى - ؛ لأنّ الأمر بالقبيح وإرادَته قبيحان، ولأنّ الغرض بالتكليف تعريض المكلَّف للنفع، وذلك لا يتأتى في القبيح؛ لأنّه يستحقّ به الضرر دون النفع. (مغ١١، ٥٠٢، ١٩)

فِعْل يحسن من

- (الفعل) الذي يحسن من فليس يخرج عن قسمين: أحدهما أن يكون المأمور به غير المنهيّ عنه؛ وقد يكون كذلك على وجهين: أحدهما، أن يكون المُكلَّف واحدًا، ويؤمر بالفعل في وقت، وينهي عن مثله في وقت آخر؛ وإنّما نذكر من ذلك ما يلتبس الفعلان فيه بالفعل الواحد، فلذلك قلنا: أن يأمره بشيء في وقت، وينهاه عن مثله، وإن كان الخلاف والمثل لا يفترق في ذلك، لكنّ المخالف لا لبس فيه، فلذلك لا نذكره في هذا الوجه. والثاني: أن يكون أحد المكلّفين غير الآخر فيأمر أحدهما بشيء، وينهي الأمر عن مثله، وهذا أيضًا إنّما شرطنا فيه

المثل، لأنّه يلتبس بالعين الواحدة، فيما يتناوله الدليل، والأمر والنهي، لا لأنّ المثل في ذلك يفارق ما هو مخالف ومتضادّ. والقسم الثاني من القسمين الأوّلين: أن يكون المأمور به هو المنهيّ عنه، على وجهين، وذلك لا يحسن إلّا والمُكلَّف واحد. (مغ١٦، ٦٤، ٤)

فِعْل يصحّ وقوعه مبتدأ ومتولّدًا

- (الفعل) الذي يصحُّ وقوعه مبتدأ تارةً ومتولّدًا أخرى لأنّه في حاله يقع بحسب غيره في القلّة والكثرة، أو في ما أشبه ذلك من المعنى الذي تقدّم ذكره. وفي حالة أخرى يقع لا على هذه الطريقة، فجعلناهُ مما يدخله الضربان معًا. (مجم١، ٤١١، ١٨)

فِعْل يقبح ولا يدل على البداء

- (الفعل) الذي يقبح، ولا يدلُّ على البداء وجوه. منها: أن يأمر بنفس ما نهي عنه، على وجه واحد، مُكلَّفين في حال واحدة، أو حالين، ولأنّ مثل ذلك لا يتغيّر. ومنها: أن يأمر بنفس ما نهي عنه، على وجهين، مُكلَّفين في حال أو أحوال لأن ذلك لا يتغيّر. ومنها: أن يأمر بعين ما نهي عنه، على وجه، أو وجهين مُكلَّفًا واحدًا، في حالين ووقتين. ومنها: أن يأمر بغير ما نهي عنه، في وقت واحد، مكلَّفًا واحدًا، على وجه، لا يتميّز أحدهما من الآخر، في وجه المصلحة؛ وما عدا ذلك مما يقبح. فالأمر يرجع إلى فقد بعض شرائط التكليف، انفرد أو اقترن بغيره، لأنّه لا يحسن أن يأمر تعالى بفعل، وينهي عن الآخر، وليس للمأمور من الصفة ما يحسن معه الأمر به، أو المنهي عنه فيما يرجع إلى التمكّن، أو وجه المصلحة؛ وهذا مما تكثر أقسامه إن ذكر. (مغ١٦، ٦٣، ١١)

فِعْل يقبح ويدل على البداء

- (الفعل) فالذي يقبح، ويدلّ على البداء يجب أن يكون جامعًا لشروط: منها: أن يكون المنهي عنه عين ما تقدّم الأمر به. ومنها: أن يكون على وجه واحد. ومنها: أن يكون المُكلَّف واحدًا. ومنها: أن يكون النهي متأخّرًا عن الأمر، أو الأمر متأخّرًا عن النهي، غير واقع معه؛ فإذا تكاملت هذه الشروط فمن حق الثاني منهما أن يدلّ على البداء، دون الأوّل، لأنّ الأوّل لو انفرد لم يدلّ على ذلك، وكذلك الثاني لو انفرد، وإذا وقع بعده دلّ على البداء فهو الدالُّ على البداء، (وإن كان إنّما يدلّ بشروط تقدّم الأوّل، وكذلك قلنا: لو وقعا معًا لمّا دلّا على البداء) لأنّ ترتيب الدلالة على البداء لا يصحّ عند المقارنة، ويصحّ عند وقوع أحدهما بعد الآخر، على ما ستذكره من بعد. (مغ١٦، ٦٣، ١)

فِعْل يقع على جهة السهو

- إنّ الفعل الذي يقع على جهة السهو لا يجوز - وإن كان مقدورًا للعَبد - أن

يدخل تحت التكليف، وبيّنا الخلاف في هل يحسن أو يقبح أو لا يتأتّى فيه هذا الحكم. (مغ١١، ٥٠٢، ١٧)

فعليّة

- ما دللنا به على أنّ حقيقة المتكلِّم أنّه فاعل للكلام، يوجب أن يكون متكلّمًا بكلام يُحدثه هو، لأنّا قد بيّنا أنّ تعلّق كلامه به هو من حيث الفعليّة لا غير. وبعدُ فإذا لم يكن متكلّمًا بكلام يُحدِثه، وكان ذلك مستندًا إلى كونه حيًّا، وجب أن يكون كوننا أحياء يوجب كوننا متكلّمين، وفي هذا نفي الكلام أصلًا. (مجم١، ٣٣٤، ١٠)

فقه

- إنّ الفقه هو العلم بغرض الغير فيما يُخاطب به، ولهذا لا يستعمل في كل علم. فلا يقول أحدهم فقهت أنّ زيدًا عندي، وأنّ السماء فوقي، وأنّ الأرض تحتي. كما لا يقال فهمت وفطنت. وأمّا في الاصطلاح، فهو العلم بأحكام الشرع وما يتّصل بها من أسبابها، وعللها وشروطها وطرقها. وهو على ضربين: أحدهما، ما يجب على الكافة معرفته، وذلك نحو العلم بوجوب الصلاة على الجملة، ووجوب الزكاة والحج والجهاد في سبيل الله تعالى، وما يجري هذا المجرى. والثاني، يلزم الكافة معرفته ويكون من فروض الكفاية، نحو العلم بالمسائل الدقيقة من أصول الفقه والفروع المتعلّقة بها المتفرّعة عنها، فإنّ ذلك مما لا يجب على الأعيان، وإنّما هو من فروض الكفاية. إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين. (شرح، ١٢٦، ١٩)

- إن قيل: فما الشرائع؟ قيل: معرفة ما جاء به النبيّ صلوات الله عليه من الفرائض والواجبات، والحلال والحرام، والفقه يدخل في هذا القسم، فلهذا عظم موقع الفقه، لأنّ به تعرف هذه الشرائع، وهو على ضربين: أحدهما: يجب على كل أحد أن يعرفه، كأصول العبادات، نحو أعداد الصلوات، وصوم رمضان، ونحو ذلك. والثاني: العلم بفروع هذا الباب، وهو الذي يسوغ فيه التقليد. (مخت، ١٧٠، ٢)

فكر

- الفكر هو المعنى الذي يوجب كون المرء متفكّرًا، والواحد منّا يجد هذه الصفة من نفسه ويفصل بين أن يكون متفكّرًا، أو بين أن لا يكون متفكّرًا، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه. (شرح، ٤٥، ١٦)

- إنّ النظر، وإن كان متى أطلق، فقد تعبّر به عن وجوه: عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي، التماسًا لرؤيته؛ وعن الرحمة والإحسان؛ وعن نظر القلب؛ وعن الانتظار على ما فيه من الاختلاف في أن تعبر به عنه على جهة الحقيقة أو التوسّع؛ فالمقصد بها بهذا الموضع ذلك نظر القلب دون غيره، وحقيقة ذلك هو الفكر. لأنّه لا ناظر بقلبه إلّا مفكّرًا، ولا مُفكّر إلّا ناظرًا

بقلبه؛ وبهذا تُعلم الحقائق. (مغ١٢، ٤، ٨)

- الفكر هو تأمّل حال الشيء، والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة من غيرها، وهذا مما يجده العاقل من نفسه إذا فكّر في أمر الدين والدنيا. ألا ترى أن الخائف، من سبع في الطريق، يُفكّر في وجه التخلّص؛ وكذلك التاجرَ، يفكّر في طريقة الربح؛ وكذلك المقوِّم، يفكّر في طريقة العادة في بيع أمثال المقوَّم؛ والناظرَ، فيما يلزمه النظر فيه من جهة الدين، يفكّر في الأدلّة على اختلافها. وكل ذلك يبيّن صحّة ما قدّمناه في حقيقة النظر. (مغ١٢، ٤، ١١)

- إدّعى شيخنا أبو علي، رحمه الله، الضرورة في أنّ الفكر، إذا لم يوجد، لم يوجد العلم؛ فإذا وجد ولا مانع واحد، فإنّما الذي يحصل للضرورة فيه يحدّد الحال للناظر والمعتقد دون العلم بالنظر والعلم. (مغ١٢، ٩٦، ٣)

فناء

- قوله - تعالى - : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: ٢٦) حقيقة الفناء هو العَدَم، فإذا جعل ذلك وصفًا لمن عليها اقتضى الظاهر بأنّ مَن عليها يفنى ويُعدم. (مغ١١، ٤٣٩، ٥)

- إنّ الجوهر لا يتعلّق بغيره، وإنّما يحصل موجودًا لا في محلّ، فالفناء إنّما ينافيه بأن يحصل موجودًا على هذا الوجه، وصار ليس يُغنى مجرّد وجودهما عن تعلّقهما بالغير في أنّه معتبر في منافاة أحدهما للآخر بمنزلة تعلُّق الضدّين بالمحلّ إذا تضادّا عليه. فلولا أنّ الأمر كذلك لم يصحّ أن يضادّ الجوهر أصلًا؛ لأنّه لا بدّ على ما قدّمناه من أن نعتبر في مضادّته له حكمًا زائدًا على الجنس والوجود، فلو لم نعتبر ما ذكرناه لم ينافه أصلًا، وصار نفي تعلّقهما بالغير في أنّه حكم زائد يعتبر به مضادّتهما بمنزلة الحكم الجاري مَجرى الإثبات المعتبر في سائر المتضادّات. (مغ١١، ٤٤٥، ٦)

- دليل السمع يبيّن أنّ الفناء لا يبقى فليس لأحد أن يقول: إذا كان الفناء متى وجد بقي فكيف يصحّ وصفه - تعالى - بأنّه الآخِر، ولا له أن يقول: إذا كان الجوهر يبقى فكذلك ضدّه؛ لأنّ بقاء الشيء لا يجب أن يشترك فيه المتضادّات؛ كما لا يجب اشتراكها في الخروج من العدم إلى الوجود. (مغ١١، ٤٥٠، ١٥)

فناء الأجسام

- قال أبو علي: تُعلَم صحّة فناء الأجسام من جهة العقل. ورجع في ذلك إلى أنّ القادر على الشيء يجب أن يقدر على جنس ضدّه لا محالة. فإذا قدر القديم تعالى على الجوهر فيجب أن يكون قادرًا على ما يضادّه من الفناء. حتى قال لأجل هذه الطريقة: يجب أن يكون لكل جنس ممّا يقدر القادر عليه ضدٌّ يقدر عليه أيضًا. وربّما قال: لو لم يصحّ العدم على الجواهر للحقت بالقديم الذي لا يجوز

العدم عليه، وثبوت الفرق بينهما يقتضي صحّة العدم عليها لتفارق القديم الذي يستحيل العدم عليه. (مجم٢، ٢٨٦، ٥)

فناء الجواهر

- إنَّ فناء الجواهر لا يصحّ إلّا بضدّ قد ثبت أنّ الباقي لا ينتفي مع جواز الوجود عليه إلّا بضدّ، أو ببطلان ما يَحتاج إليه في الوجود أو البقاء؛ لأنّه متى لم يحدث ما ذكرناه لم يكن بأن ينتفي أولى منه بأن يبقى، ويستمرّ له الوجود. فإذا صحّ ذلك، وثبت في الجواهر أنّه يجوز البقاء عليها، وأنّه لا حال يشار إليها إلّا ويجوز أن تبقى إليه، وثبت أنّه لا يُحتاج في وجودها إلى غيرها؛ لأن الشيء إنّما يَحتاج في وجوده إلى غيره إذا كان حالًا فيه، فأمَّا على خلاف هذا الوجه فإنّه لا يحتاج الشيء إلى غيره، وإن صحّ حاجة الشيء إلى غيره متى تعلّق الحكم الموجَب عنه بحكم غيره؛ كحاجة الإرادة إلى الاعتقاد. وقد علمنا أن هذه الوجوه مستحيلة على الجواهر؛ لأنّ الحلول عليها مستحيل، ويستحيل عليها أن توجب حكمًا لغيرها. فإذا صحَّ ذلك ثبت أن انتفاءها لا يكون إلّا بضدّ. (مغ١١، ٤٤١، ١٣)

فناء القدرة

- الذي عند مشايخنا أنّه يصحّ فناء القدرة في حال وجود الفعل المقدور بها. وعن بعض البغداديين المنع من ذلك فأحالوا أن يوجد هذا الفعل في الجارحة ولا قدرة فيها، وأجروا القدرة في وجوب حصولها عند الفعل مجرى اليد والرجل وغيرهما من الآلات والحواسّ، وقالوا: لا يصحّ أن يرى الله الفعل بلا قدرة أو بقدرة قد عدمت في حال الفعل. وربّما عبّروا عن ذلك فقالوا: ليرى الله الفعل في جارحة صحيحة. هذا على أنّ عندهم أنّ القدرة لا تبقى، فإذا تقدّمت الوقت الأوّل فلا بدّ من انتفائها في الثاني. ولكنّهم يوجبون أن يخلف بعضُها بعضًا وإلّا فالقدرة الأولى مُحال عندهم أن تبقى إلى الوقت الثاني. وقد عدّ أبو عثمان الجاحظ هذه المسئلة من قديم ما وقع فيه الخلاف حتى كان يستعظم الخلاف فيه. وكان أبو الهذيل يفصل بين أفعال القلوب وبين أفعال الجوارح، فلا يجوّز فناء القدرة في حال وجود أفعال القلوب ويجوّز فناءها في حال وجود أفعال الجوارح. ولعلّه لمّا رأى حاجة هذه الأفعال في الوجود إلى الحياة أجرى حكم القدرة على حكم الحياة فأوجب حاجته إليها أيضًا. (مجم٢، ١٤٧، ٥)

- إنّ القدرة يُحتاج إليها لإخراج الفعل بها من العدم إلى الوجود. فإذا وجد فيجب أن يكون الغنى واقعًا عنها، فلا فرق بين بقائها وبين فنائها بضدّ أو ما يجري مجراه. وليس يمكن أن يقال: هلّا جعلتم الفعل الذي هو الحركة وما أشبهها محتاجًا في الوجود إلى القدرة؟ لأنّه لو كان الأمر كذلك لما صحّ أن يوجد الله تعالى الحركة ابتداء من دون أن تكون هناك قدرة، كما

لم يصحّ أن يوجد الحركة إلّا وهناك محلّ. وقد عرفنا صحّة وجود الحركة في المُرتعِش وفي الجماد ولا قدرة. فعرفنا أنّه ليس بين أحد الأمرين وبين الآخر حاجة في الوجود. وإذا رجعت الحاجة إلى الإيجاد بها وقد حصل، فيجب أن يكون فناؤها عند الفعل جائزًا. وأيضًا فإنّ القول بالتولّد لا يتم إلّا مع جواز فناء القدرة في حال الفعل. ألا ترى أنّ الإصابة هي فعل الرامي وعند وجودها يصحّ زوال كونه قادرًا بل زوال كونه حيًّا، فلو كان لا يجوز فناء القدرة في حال الفعل لما افترق في هذه القضية المبتدأ والمتولّد. (مجم٢، ١٤٨، ١١)

ق

قادر

- إنّ من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لا محالة. (شرح، ٩١، ٢)
- إنّه تعالى قد صحّ منه الفعل، وصحّة الفعل تدلّ على كونه قادرًا. (شرح، ١٥١، ٨)
- أمّا الذي يدلّ على أنّ صحة الفعل دلالة على كونه قادرًا، فهو أنّا نرى في الشاهد جملتين؛ إحداهما، صحّ منه الفعل كالواحد منا؛ والأخرى تعذّر عليه الفعل، كالمريض المدنف. فمن صحّ منه الفعل فارق من تعذّر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك إلّا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه قادرًا. وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادرًا، لأنّ طرق الأدلّة لا تختلف شاهدًا غائبًا. (شرح، ١٥١، ١٧)
- إنّ القادر له تعلّق بالمقدور، والعالم له تعلّق بالمعلوم، والعدم يحيل التعلّق. (شرح، ١٧٧، ١٥)
- قد ثبت أنّه تعالى قادر، والقادر لا يصحّ منه الفعل إلّا إذا كان موجودًا، كما أنّ القدرة لا يصحّ الفعل بها إلّا وهي موجودة. (شرح، ١٨٠، ٨)
- إنّ من حقّ القادر على الشيء أن يكون قادرًا على جنس ضدّه إذا كان له ضدّ، ومن حقّه أيضًا أن يحصل مقدوره إذا حصل داعيه إليه ولا منع. (شرح، ٢٧٨، ٧)
- قد ثبت أنّه تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم الضروريّ، فيجب أن يكون قادرًا على أن يخلق بدله الجهل، لأنّ من حق القادر على الشيء أن يكون قادرًا على جنس ضدّه إذا كان له ضدّ والجهل قبيح. وإن شئت فَرضْتَ الكلام في أهل الجنّة فتقول: إنّه تعالى قادر على خلق الشهوة فيهم، فيجب أن يكون قادرًا على أن يخلق فيهم النفرة، لأنّ من حق القادر على الشيء أن يكون قادرًا على جنس ضدّه إذا كان له ضدّ، ومعلوم أنّه تعالى لو خلق فيهم النفرة لكان قبيحًا. (شرح، ٣١٤، ٢)
- ليس يجب في كل من قَدِرَ على الشرّ أن يوقعه لا محالة، ألا ترى أنّ أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعدًا، ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكتًا، فكيف أوجبتم في القادر على الشيء أن يوقعه بكل وجه؟ وكذلك فالقديم تعالى قادر على أن يقيم القيامة الآن، ثم إذا لم تقم لم يقدح في كونه قادرًا. (شرح، ٣١٥، ٧)
- إنّ القادر له حالتان: حالة يصحّ منه إيجاد ما قدر عليه، وحالة لا يصحّ ذلك؛ والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين، ففي الحالة الأولى يُسمّى مطلقًا مخلّى، وفي الثانية يسمّى ممنوعًا. (شرح، ٣٩٣، ٨)

- إن قيل: لمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر في كون الكلام أمرًا وخبرًا إنّما هو كونه قادرًا؟ قلنا: لأنّ تأثير القادر لا يتعدّى طريقة الإحداث، وكون الكلام أمرًا وخبرًا أمر زائد على ذلك. (شرح، ٤٣٨، ٥)

- إنّ من ليس بقادر على الشيء لا يوصف بالإباء والامتناع، كما لا يوصف بالإيثار والاختيار، ولذلك لا يقال في الزَمِن: إنّه أبى المشي، وفي الأخرس: إنه يأبى الكلام، وإنما يقال ذلك في المتمكّن. (متش٢، ٤٢٨، ٩)

- أوّل ما يمكن العلم به من صفات الله تعالى كونه قادرًا، لأنَّ ما دلّ على أنّه المُحدِث للعالم دلّ على أنّه قادرٌ. ألا ترى إنّا إنّما نعلم أنّه مُحدِث لوقوع الأجسام وغيرها منه لوقوعه مطابقًا لقصده وما يجري مجرى الداعي له، ونفس هذا هو الدالُّ على أنّه قادر، فلهذا صار أوّل ما نعلم من صفاته تعالى كونه قادرًا. ولا بدّ من أن تكون هذه الصفة معقولة ليصُحّ إثباتها لله عزّ وجلّ، لأنّ إيراد الدلالة على إثبات الشيء فرع على كونه معقولًا في نفسه. وعلى هذا قلنا "للمجبرة": إنّكم بقولكم إنّ أفعال العباد مخلوقة فيهم من جهة الله شدّدتم على أنفسكم طريق العلم بأنَّ أحدنا قادر، فلم يصُحّ منكم إثباته تعالى قادرًا. (مجم١، ١٠٣، ٣)

- جعلنا كون القادر قادرًا من يختصّ بحال لكونه عليها يصُحّ منه الفعل إذا لم يكن منع، وهذا هو مدلول الدلالة على أنّه قادر. فأمّا الدلالة على أنّ القادر قادر فهي صحّة الفعل منه، وهذه الصحّة وإن لم يمكن العلم بها إلّا بعد العلم بالوقوع فهي الوجه في الدلالة دون الوقوع، حتى لو أمكن العلم بها من دون العلم به لكانت دليلًا، ولهذا يُراعى الفرق في ذلك بين من يصُحّ منه الفعل وبين من يتعذّر عليه ولا يثبت التعذّر إلّا مطابقًا للصحّة دون الوقوع. (مجم١، ١٠٣، ٢١)

- إنّا لا نعرف القدرة وكون القادر قادرًا بها إلّا بعد العلم بكون العبد مُحدِثًا لتصرّفه. والذي يحصل لنا العلم به ابتداء في كون العبد مُحدِثًا هو في العالِم لاعتبار طريقة القصود والدواعي، لأنّ العلم بذلك يسبق العلم بكونه مُحدِثًا لتصرّفه. ثم إذا عرفنا أنّه يصحُّ منه الفعل ويتعذّر على غيره عرفنا اختصاصه بصفة. ثم عللنا تلك الصفة بوجود معنى. ثم إذا ثبت لنا بقاؤه وأنّ السهو لا ينافيه ولا يدافعه، عرفنا ثباته في الساهي، فعرفناه قادرًا، وأمكننا أن نعرف أنّ فعله حادث من جهته لوقوعه بحسب القدرة التي كانت فيه عندما كان عالمًا. (مجم١، ٣٦٠، ٢٧)

- إنّ أحدنا قادر بما عرفنا من صحّة الفعل من جملة مع السلامة، وتعذّره على جملة أخرى مساوية لها في صفاتها مع السلامة. ثم ... لا بدّ عند ذلك من أمر به تقع المفارقة بين هاتين الجملتين، وأنّ ذلك الأمر لا يصحّ رجوعُه إلى وجودها وبنيتها وما فيها من الحياة. (مجم٢، ١٦، ٣)

- قد اختلف الناس في الوجه الذي منه صار القادر منّا قادرًا. فالذي تقتضيه مذاهب من

ينفي الأعراض إذا قالوا بإثبات الفاعل أن يجعلوا كون القادر قادرًا بالفاعل، كما سلكوا مثل هذه الطريقة في المتحرّك وغيره. فأمّا النظّام والأسواري ومَن تبعهما فإنّهم ذهبوا إلى أنّ القادر منّا قادرٌ لنفسه. وإن كان قد حكى في الكتاب عن الأصمّ مثل هذا القول، والأشبه بطريقته أن يجعله قادرًا بالفاعل. فأمّا ضرار فقد حكى عنه في الكتاب أنّه يذهب إلى أنّ الاستطاعة بعض المستطيع. وليس هذا بموقوف على هذا الموضع فإنّ خلافه في غير ذلك من الأعراض نحو هذا الخلاف لأنّه يجعل الجسم من أبعاض مجتمعة وربما عبّروا عنها بالأعراض المجتمعة. والذي عندنا أنّه قادر لمعنى من المعاني. ... فالذي يدلّ على ما قلناه أنّ أحدنا قد حصل قادرًا مع جواز أن لا يكون كذلك، وحالته في كونه حيًّا واحدة فلا بدّ من اختصاصه بأمر وذلك الأمر هو وجود معنى. (مجم٢، ٢١، ٦)

- يجب لو كان أحدنا قادرًا لنفسه أن يكون حكم القادرين منّا أجمع كذلك، وهذا يُزيل التفاضُل بينهم مع علمنا بصحّة ذلك فيهم لأنّ صفات الذوات لا يقع فيها تزايُد. وأيضًا فكان يجب أن لا ينحصر مقدور أحدنا في الجنس والعدد كما لم ينحصر مقدور القديم جلّ وعزّ في هذين الوجهين لمّا كان قادرًا لذاته، وهذا يوجب جواز المُمانعة بيننا وبينه تعالى عن ذلك. فثبت بطلان هذه المقالة. (مجم٢، ٢٣، ١٥)

- قد عرفنا صحّة كون أحدنا قادرًا في حال بقائه على وجه تتجدّد له هذه الصفة كما يصحّ أن يكون عليها في حال الحدوث. ويلزم على هذا القول أيضًا نحو ما تقدّم لأنّا نقول: كان ينبغي أن لا يقع التفاضُل بين القادرين في كثرة المقدور وقلّته لأنّ الجاعل في كِلَي الحالين قد جعل هذه الجملة قادرة. ولا يمكن أن يجعل انحصار المقدور معلّقًا على انحصار الصفة، لأنّا قد عرفنا أنّ القديم تعالى له بكونه قادرًا صفة واحدة، ومع هذا فليس ينحصر مقدوره، فيجب أن يكون سبب انحصار مقدورنا استناد هذه الصفة إلى القدرة. (مجم٢، ٢٤، ٩)

- إعلم أنّ في العلماء من حُكي عنه في الحيّ أنّه محلّ الحياة، ويجب على هذه القاعدة أن يقول إنّ القادر هو محلّ القدرة. وليس الغرض بهذا الكلام خلاف ابن أبي بشر، وإنّما الغرض ما يُحكى عن الإسكافي مما يشير إلى ذلك. والذي عندنا أنّ هذه الجملة بكمالها هي القادرة دون كل بعض منها. والدلالة عليه أنّ الطريق إلى إثبات القادر إذا كان إنّما هو صحّة الفعل منه فمعلوم أنّ هذا الحكم يرجع إلى الجملة دون الأجزاء والأبعاض، فيجب أن يكون المختصّ بهذه الصفة الجملة بكمالها. (مجم٢، ٢٦، ٣)

- إنّ الفعل إنّما يقع من أحدنا لمكان الدواعي ولولاها لم يقع، فيجب أن يكون القادر مَن يصحّ اختصاص الدواعي به. وقد عرفنا أنّ الداعي إنّما يرجع إلى

الجملة لأنّ المرجع بها إلى العلوم وما يجري مجراها وإنّما تختصّ الجملة بذلك. (مجم٢، ٢٦، ١٠)

- إنّ الطريق الذي به نعلم إثبات القدرة هو الطريق الذي به نعلم تعلّقها بالضدّين. وذلك لأنّا إنّما نُثبت القدرة بكون الواحد منّا قادرًا، وكونُه قادرًا إنّما يثبت بكونه فاعلًا ومُحدِثًا. والذي به نعرف أنّه مُحدِث لأفعاله هو وجوب وقوع تصرّفه بحسب أحواله. وقد علم أنّ ذلك ليس بمقصور على فعل دون فعل، لأنّا ما لم نتصوّر في الواحد منّا أنّه يجوز منه أن يتحرّك يمنة ويسرة ويأتي بأفعال مختلفة ومتضادّة لم نعلمه فاعلًا على الحقيقة. فإذا كان ما به يثبت قادرًا يقتضي كونه قادرًا على الضدّين فينبغي فيما أوجب كونه قادرًا أن يطابقه في التعلّق، وهذا يقتضي أن تكون القدرة متعلّقة بالضدّين. ويجب إذا كان حكم القادرين أجمع فيما ذكرناه سواء أن تتّفق أحوال القُدَر أيضًا فيما بيّنا. (مجم٢، ٤٨، ٧)

- إنّا نعرف العاجز عاجزًا ضرورة لا على ما تقولون إنّا نحتاج إلى اعتبار حال القادر أوّلًا. وربّما ادّعوا أنّا نعلم القادر قادرًا ضرورة. وليس يصحّ عندنا أن نعلم القادر قادرًا باضطرار فضلًا عن كونه عاجزًا الذي يترتّب عليه وفضلًا عن أن نعلم ضرورة أنّه إذا لم يكن قادرًا فيجب أن يكون عاجزًا، بل طريق ذلك أجمع هو الاستدلال. ألا ترى أن القادر إذا كان معناه مَن يختصّ بصفة لأجلها يصحُّ الفعل منه عند ارتفاع الموانع فكيف تُدّعى الضرورة في ذلك؟ وإذا رجعنا في العاجز إلى مَن يختصّ بصفة معها يتعذّر الفعل عليه فدعوى الضرورة فيه أيضًا لا يمكن. وإذا رجعنا به إلى زوال كونه قادرًا فالنفي يتفرّع عن الإثبات. (مجم٢، ٦٤، ١٩)

- إنّ القادر يقدر على إيجاد الفعل على الوجه الذي يصحّ وجوده عليه. والمختلفان قد يصحّ اجتماعهما وكذلك المثلان يصحّ دخولهما في الوجود وليس كذلك الضدّان. (مجم٢، ٩١، ١٣)

- إنّ القدرة تثبت بكون القادر قادرًا، وكونه قادرًا يثبت بكونه مُحدِثًا وفاعلًا. والطريق إلى ذلك وجوب وقوع فعله بحسب دواعيه. فإن كانت القدرة متى وُجدت وجب وجود الفعل عندها فلا معنى لاعتبار الدواعي، وكان ينبغي أن يقع الفعل مع سلامة الأحوال وإن كانت الدواعي منتفية، وهذا لا يصحّ. فليس بعد ذلك إلّا أن يصحّ وجود القدرة وثبات كونه قادرًا وليس بفاعل ثمّ يصير فاعلًا عند الدواعي، وهذا لا يتمّ إلّا على أصلنا. (مجم٢، ١١٦، ٢٢)

- إنّ القادر لا بدّ من أن يؤثّر في تحصيل صفة لم تكن، وهذا إنّما يتأتّى في الإحداث. فأمّا الإعدام فلا يصحّ ذلك فيه إذ ليس للمعدوم بكونه معدومًا صفة. وعلى هذا الأصل قلنا للمجبرة: إذا لم يصحّ أن تكون للفعل صفة يُرجع بها إلى كونه كسبًا فيجب أن لا يصحّ تعليقه بالفاعل. (مجم٢، ٢٩٥، ١١)

- إن قيل: فما الذي يستحقّه عزّ وجلّ من الصفات؟ قيل له: هو قادر، لصحة الفعل منه، والفعل لا يصحّ إلّا من قادر على ما نعقله في الشاهد. (مخت، ١٨٠، ٣)

- إن قال: فإنّ المجبرة تخالفكم في هذا، وتزعم أنّ القدرة مع الفعل لا تتقدّمه ولا تتأخّر عنه، فما دليلكم على ما ذكرتم؟ قيل له: لأنّها لو كانت مع الفعل لكانت قدرة على الموجود، والموجود بوجوده قد استغنى عن القدرة أصلًا، وأيضًا فلو كان القادر منّا إنّما يقدر على الفعل وهو فاعل له لكان الله تعالى لا يقدر إلّا على هذا الحدّ، لأن حال القادر لا يختلف، كما أنّ أحدنا لمّا علم بشيء على "ما" هو به، وكذلك حاله تعالى، وهذا يوجب لله تعالى فاعل لم يزل إذ هو قادر لم يزل، وهذا كفر من قائله. (مخت، ٢١٧، ٢)

- إنّ القادر منّا يفعل الفعل على وجهين: أحدهما يبتديه بالقدرة في محلّها، والآخر يفعله بواسطة من الأسباب، وما يفعله بالسبب لا يصحّ أن يوقعه على الوجه الذي يصحّ أن يبتدئ عليه! يبيّن ذلك أن الواحد منّا لو أراد أن يبتدئ بالإصابة وتحريك الأجسام البائنة منه لتعذّر عليه، وإن صحّ أن يفعله على جهة التوليد. ولو أراد أن يفعل الفعل على الوجه الذي يفعله بالإعتماد عند المصاكة من التراجع لتعذّر عليه. (مغ٤، ١١٦، ١٣)

- إنّ القُدَر، وإن اختلفت فإنّ مقدوراتها في الجنس يجب أن تتّفق، وإنّما يحسب أن تتغاير مقدوراتها في الأعيان؛ لأنّ ذلك يحقّق القول باختلافها، لأنّا لو قلنا إنّ مقدوراتها ليست بمتغايرة في الأعيان، لأدّى إلى صحّة كون مقدور القُدَر، واحدًا، وذلك يوجب تماثلها. فإذا صحّ بما بيّناه من قبل ذلك، وجب القضاء بأنّ قدرة اليد هي قدرة على العلم والإرادة، وإن كان لا يصحّ وجودهما بها لكون المحل غير محتمل لها، ولا فصل بين امتناع وجود الشيء لكون المحل غير محتمل له وبين امتناع وجوده لأجل وجود ضدّه في المحل إذا كان وجود الضدّ أولى من وجوده، فصحّ بذلك أنّ القادر يصحّ كونه قادرًا على الشيء وإن تعذّر وجوده لمنع أو غيره. (مغ٤، ٣٣٣، ١٦)

- لسنا نحدُّ القادر بأنّه الذي لا يتعذّر عليه الفعل مرسلًا، فيكون ما قدّمناه ناقضًا له؛ لكنّا نقول هو الذي لا يتعذّر عليه إيجاد مقدوره من غير منع أو وجه معقول يوجب تعذّره؛ وهذا كقولنا إن من حق الجوهر أن يصحّ وجود العرض فيه إلّا لوجه يوجب امتناع ذلك فيه، وكقولنا في السبب إن من حقّه أن يوجب المُسَبَّب إذا لم يكن هناك منع أو ما يجري مجراه، وكقولنا إن الحي هو الذي يصحّ أن يدرك إذا وجد المدرك وارتفعت الموانع؛ وكل ذلك يبيّن أن الصفة قد تقتضي بعض الأحكام بشروط، فلا يمتنع حصولها، وامتناع ذلك الحكم عند فقد تلك الشروط أو بعضها. (مغ٤، ٣٣٤، ١٧)

- إعلم أنّ القديم، عزّ وجلّ، يوصف بأنّه قادر، والمراد بذلك أنّه يختصّ بحال

لكونه عليها يصحّ منه إيجاد الأفعال. وإنّما نحتاج أن نحدّ بأنّ القادر هو الذي يصحّ الفعل منه ما لم يكن هناك منع أو ما يجري مجراه في القادر منّا، لأنّ المنع وسائر ما يقتضي تعذّر الفعل يصحّ إليه. وأمّا القديم تعالى فكل ما يقدر عليه يصحّ منه إيجاده ويستحيل المنع عليه، لأنّ المقصد بذكر حدّ القادر لما كان الشمول وجب الاحتراز فيه، إذا كان قصدنا به التعميم، فإن كان الكلام في القديم خاصة، لم يجب ذلك. (مغ٥، ٢٠٤، ٥)

- حقيقة القادر أنّه بصفة معها يصحّ الفعل منه. (مغ٦/١، ٥، ١١)

- يُحَدُّ القادر: بأنّه الذي يصحّ منه الفعل إذا لم يكن هناك منع. (مغ٦/١، ٢٧، ١)

- يجب أنْ يكون القادر على الحَسَن قادرًا على القبيح، كما أنَّ القادر على الحَسَن يقدر على الحَسَن من جنسه؛ لأنّه ليس للحسن والقبيح تأثيرٌ في الوجه الذي يتناوله قدرة القادر، لأنَّ القادر إنّما يقدر على إيجاد الجنس. يبيّن ذلك أن حكم القادرين لا يختلف إذا قَدِروا على الجنس، فلا يصحّ أن يختصّ بعضهم بالقدرة على القبيح منه دونَ الحسن، كما لا يختصّ بعضهم بالقدرة على الخروج عن واحد دون آخر، والكون في محل دون غيره، وفعل الألم في جسم دون غيره. فإذا صحَّ ذلك، وكان القبيح مثل الحسن، فيجب أن يكون القادر على الجنس قادرًا على كل ضروبه من حسن وقبيح، كما يقدر على ضروب المُحسّنات منه. (مغ٦/١، ١٢٩، ١٠)

- إنَّ القدرة لا يمتنع تعلّقها بجنس دون جنس، ومتى تعلّقت بجنس مخصوص لم يصحّ أنْ تختصّ بأنْ تتعلّق بضرب منه لوجوب تعلّقها بإيجاد ذلك الجنس على أي وجه وُجِد. فكذلك القول في حال القادر. يبيّن ذلك جواز اختصاص الأعيان في دخولها تحت مقدور القادر، وإنْ لم يصحّ ذلك في الوجوه التي يقع عليها ما يقدر عليه. (مغ٦/١، ١٣٠، ١٨)

- إنْ قيل: هلا قُلْتُم إنَّ كونَ الفعلِ قبيحًا يوجب خروجه من كونه مقدورًا له تعالى كوجود المقدور وتقَضِّي وقته فيما لا يبقى؟ قيل له: هذا يوجب أنْ لا يقدر الواحد منّا على إيجاد القبيح، كما لا يقدر على ما وجد من مقدوره، وتقَضِّي وقته وفي صحّة كونه قادرًا على ذلك دلالة على انَّ كونه قبيحًا لا يوجب خروجه من كونه مقدورًا. وأحد ما يدلّ على ذلك أنَّ الدلالة قد دلّت على أنَّ القادر على الشيء قادرٌ على جنس ضدِّه، إذا كان له ضدّ. فإذا صحَّ ذلك، وكان تعالى قادرًا على أن يخلق فينا العلم به وبصفاته، فيجب أن يقدر على ضدِّه، وهو الجهل به. وكذلك فهو قادر على أنْ يفعل فينا كراهة الحَسَن بدلًا من إرادته، وإرادة القبيح بدلًا من كراهته. وإنّما لا يوصف تعالى بالقدرة على ضدِّ مقدوره إذا كان مقدورًا لغيره، لاستحالة كونه مقدورًا له؛ فما لم يحصل فيه وجهٌ يحيل كونه كذلك، فيجب كونه قادرًا عليه. وهذه الدلالة تختصّ ما له يجب كونه قبيحًا.

(مغ٦/١، ١٣١، ٨)

- جوَّزنا كونَ القادرِ قادرًا على الضدّين وإنْ لم يصحّ أنْ يفعلهما. فإذا لم يدلّ كونه غير مختار لأحدهما على أنّه لم يقدر عليه، فكذلك لا يدلّ ما قالوه على أنّه لا يقدر على القبيح. (مغ٦/١، ١٣٦، ١٣)

- من حقّ القادر على الشيء على جهة الاختراع والإبتداء أنْ يقدر عليه على جهة التوليد، وإنّما صحّ من الواحد منّا أن يقدر على أشياء على جهة التوليد، ولا يقدر عليها على جهة الابتداء؛ كما يصحّ منه إيجاد بعض الأفعال بآلة، ولا يصحّ منه على جهة الابتداء. وليس كذلك حاله تعالى، لأنّه سبحانه يصحّ أن يُوجِدَ الأفعال على كل وجه يصحّ أن يوجد عليه؛ فيجب من هذا الوجه كونه قادرًا على الاعتمادات، إذا صحَّ كونه فاعلًا للأكوان على جهة التوليد، لأنّه لا سبب لها غيره. وأيضًا فلأنّ الاعتماد اللازم لا يكون إلّا من فعله تعالى، لأنّه هو الذي يصحّ أنْ يوجده على الوجه الذي يلزم به ومعه؛ فإذا صَحَّ ذلك فيه وجب كونُه قادرًا على جميع أنواعه، لأنّ من حق القادر على الشيء أنْ يكون قادرًا على نوعه، كما يجب ذلك في مثله وضدّه. (مغ٦/١، ١٦٨، ٧)

- إنَّ جُمْلَةَ العلوم نوعٌ واحد، لاشتراكها في قضية واحدة، ومن حقّ القادر على الشيءِ أنْ يكون قادرًا على نوعه، كما يجب ذلك في الجنس والضدّ؛ وهذا مضطرد. (مغ٦/١، ١٧٢، ٨)

- إنَّ كل فعل علم القادر علّته، أنّه لا نفع له فيه ولا غَرَض، فإنّه لا يجوز مع علمه بذلك من حاله أن يختاره. (مغ٦/١، ٢٠٤، ١٣)

- إنّ القادر إذا قدر على جعل الشيء على صفة من الصفات، فالواجب أنْ يختصّ بالقدرة على إيجاده. وهذا يبيّن أنَّ الجاعل القول خبرًا، يجب أن يكون هو الموجد له، وأنَّ إرادته لا تؤثّر في فعل غيره. فأمّا كونه مريدًا، فقد يؤثّر في فعله، وإنْ كانت الإرادة من فعل غيره فيه، كما يؤثّر إذا كانت من فعله، لأنَّ المعتبر هو كونه مريدًا، كما أنَّ كونه عالمًا بالفعل يؤثّر فيه، كان العلم من فعله أو فعل غيره. (مغ٦/٢، ٩٢، ٣)

- إنّ القادر يقدر على ما يتعذّر عليه فعله، لمنع، أو ما يجري مجراه، لأنّه يصحّ ممن هذه حاله الفعل على بعض الوجوه. (مغ٦/٢، ١٣٨، ١٢)

- يُحدّ الإنسان بأنّه هذه الجملة المبنية هذا الضرب من البِنْية؛ ولذلك ينبه - عند ذكر حال القادر - على الحكم الموجب عنه؛ لأنّه ينكشف به المراد، فنقول: هو الذي يختصّ بالصفة التي معها يصحّ الفعل منه مع السلامة. (مغ٧، ١٣، ٩)

- إنّ القادر قد يفعل الفعل لكونه قادرًا من غير قصد وداع. (مغ٨، ٥٢، ٨)

- إذا علمنا أنّ الدواعي هي العلوم والإعتقاد والظنون دون غيرها، لأنّ سائر ما لا يتعلّق بالفعل لا مدخل له في ذلك؛ وقد علمنا أنّ ذلك لو حصل، ولم يحصل

قادرًا، لم يصح الفعل منه؛ ومتى حصل قادرًا، صحّ ذلك منه؛ فيجب أن يكون هو المصحِّح للفعل دون الدواعي. (مغ٨، ٥٢، ١٧)

- إنّ القادر يفعله لكونه قادرًا. كما نقول: إنّ القادر يفعل التأليف، عند تجاور الجسمين، ولولاه لما صحّ أن يفعله، لا لأنّ الذي صحّح وجود الاجتماع هو تجاورهما مع كونه قادرًا، لأنّ تجاورهما لا يوجب له حالًا. فكذلك القول في ارتفاع الموانع. وكذلك القول، في وجود الآلات والأسباب، إنّه يصل فيهما إلى إيجاد ما يقدر عليه، فالفعل إنّما يصحّ لكونه قادرًا دونهما. ولذلك يجب أن يكون المصحّح للفعل هو كونه قادرًا، دون الدواعي. (مغ٨، ٥٣، ١٣)

- إعلم أنّ القادر من حقّه أن يصحّ منه الفعل، وأن تنفصل حاله فيما يحدثه من حال الموجبات على بعض الوجوه. لأن حدوث مقدوره على سبيل الإيجاب يخرجه من كونه مقدورًا له، وينقض كونه قادرًا عليه، على ما سنبيّنه في باب الاستطاعة، وإن كنّا قد ذكرنا من قبل ما يدلّ عليه. لأنّه إذا كان حدوثه من جهته بحسب قصده، ومعلوم من حاله أنّه كان يجوز أن لا يقصد إليه وتتغيّر دواعيه، فلا يقع منه ذلك، بل يقع خلافه. فيجب القضاء بأنّ حدوثه من جهته غير واجب وأنّه مفارق في ذلك الوجوب الصفات عن العلل، ووجوب المُسَبَّب عن السبب. (مغ٨، ٥٩، ٤)

- إنّ من حق القادر أن يصحّ حدوث مقدوره، ولا يجب؛ لكنّا نعلم أنّه وإن كان كذلك، فقد تقوى دواعيه إلى الفعل، حتى لا يقع منه خلافه، وإن كان قادرًا عليه. وهذا كالمُلجأ إلى الهرب من السبع أنّه لا يقع منه الوقوف، لكنّا نعلم من حاله أن ما يقع منه يقع باختياره، ولذلك يختار في الهرب سلوك طريق دون غيره. (مغ٨، ٥٩، ١٢)

- من حق القادر أن يصحّ منه الشيء وتركه، وإن وجب كونه قادرًا عليهما. ولهذا يصحّ كونه قادرًا على المتولّدات وفاعلًا لها، وإن لم يصحّ منه فِعْل ضدّها في بعض الأحوال. (مغ٨، ٦١، ٧)

- إنّ القادر إنّما يصحّ منه إحداث الفعل فقط. (مغ٨، ٦٤، ١٢)

- إنّ القادر إنّما يقدر على الشيء على وجه الحدوث فقط. (مغ٨، ٦٥، ٩)

- أمّا صفات الأجناس، فقد دللنا من قبل على أنّها لا تكون بالفاعل على وجه من الوجوه، وتقصّينا القول فيه. وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك بأن قال: لو جاز أن يقدر القادر على الشيء على غير جهة الأحداث، لصحّ أن يقدر على ما يستحيل حدوثه. وقد علمنا أنّ ما استحال حدوثه، يستحيل كونه قادرًا عليه؛ وما صحّ حدوثه، يصحّ كونه قادرًا عليه؛ وما استحال حدوثه من جهة قادر مخصوص، يستحيل كونه قادرًا عليه، وإن صحّ من غيره أن يقدر عليه؛ وما بقي من الأفعال، يستحيل كونه مقدورًا في حال

بقائه من حيث استحال حدوثه. وذلك يبيّن أنّ القادر إنّما يقدر على الشيء من جهة الإحداث. (مغ٨، ٦٨، ١٢)

- القادر إنّما يقدر على الصفة التي متى صحّت على الفعل، صحّ كونه مقدورًا؛ ومتى استحالت، استحال كونه مقدورًا، وهي الحدوث. (مغ٨، ٦٩، ١)

- إنّ من حقّ القادر أن يصحّ منه فعل مقدوره، إذا صحّ وجوده، وكانت الموانع وما يجري مجراها مرتفعة. ودللنا على ذلك بأنّه لو لم يجب ذلك فيه، لأدّى إلى نقض حقيقة القادر وفساد الطريق المؤدّي إلى معرفته قادرًا. لأنّا إنّما نعلمه قادرًا لصحّة الفعل منه، فنعلمه بذلك على صفة لاختصاصه بها يصحّ منه الفعل مع السلامة. (مغ٨، ١٠٩، ٣)

- إنّ كل قادر يجب كون الشيء مقدورًا له عند العدم، يجب كونه مفعولًا له عند الوجود. فلا يصحّ، لو كان المقدور الواحد مقدورًا لقادرَيْن، أن يحصل عند الوجود فعلًا لأحدهما دون الآخر. لأنّه لا يخلو القول فيه، لو لم يكن فعلًا لهما جميعًا، من وجهين: إمّا أن يقال: إنّه يجوز وقوعه منهما جميعًا، لو أحدثاه على وجه واحد؛ أو يقال: إنّه يحدث، منهما، على وجهين. ولا يجوز أن يقال بالوجه الثاني، لأنّا قد دللنا، في باب قبل هذا، على استحالة حدوث الشيء من وجهين؛ فلو صحّ حدوثه، منهما، على وجهين، لوجب ما قدّمناه من صحة كونه موجودًا معدومًا. (مغ٨، ١٠٩، ١٦)

- قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: لو صحّ كونه مقدورًا من قادرَيْن، لوجب كونه مفعولًا متروكًا. وهذا لازم على طريقته، لأنّه يجب متى فعله أحدهما من وجه، ولم يفعله الآخر، أن يكون فاعلًا لتركه على قوله: إنّ القادر منّا المخلّى لا يخلو من الأخذ والترك. ويجب على طريقتنا أيضًا، أن يجوز من أحدهما أن يتركه في حال كون الآخر فاعلًا له؛ فيؤدّي ذلك إلى وجود الشيء وضدّه. والأولى، على القولين جميعًا، أن لا يذكر الترك. (مغ٨، ١١٠، ٩)

- القادر منّا لا يصحّ أن يفعل في غير محل قدرته إلّا بسبب. (مغ٨، ١٢٨، ٢)

- إنّ القادر على الجسم هو القادر لنفسه، فلا يصحّ أن يكون فاعل الأجسام إلّا قديمًا إلهًا، فلذلك وجب على قائل هذا القول أن يكون مثبتًا لإله ثانٍ مع الله. (مغ٨، ١٤٣، ١٧)

- إنّ وقوع تصرّفه (زيد) بحسب قصده يدلّ على أنّه قادر عليه. (مغ٨، ١٧٨، ٢)

- من حق القادر على الشيء أن يصحّ منه إيجاده مع زوال الموانع. (مغ٨، ١٧٨، ١٦)

- إنّا لا نقول إنّ من حق القادر على الشيء أن يصحّ منه فعل تركه، بل نقول إنّ من حق القادر على الشيء أن يصحّ منه ألّا يفعله على بعض الوجوه، كما يصحّ منه أن يفعله ثم ينظر. فإن كان متى لم يفعله لم يصحّ أن يفعل تركه، صحّ أن يتركه وإلّا لم يجب ذلك فيه، وقد ذكر ذلك بعينه

شيخانا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله. (مغ٩، ٣٩، ١٧)

- إعلم أنّ القادر على الشيء قد تختلف أحواله، فمتى كان المقدور مبتدأ وجب كونه قادرًا عليه قبله بوقت واحد ليصحّ منه إيجاده، وإلّا لم يصحّ لأنّ تقدّم القدرة قبله بأوقاتٍ يحيل إيجاده إذا انقضى وقته بحال واحدة. فأمّا ما يفعله متولّدًا فيجب أن يراعى، فإن كان مما يضام السبب في الوجود فيجب أن تكون القدرة متقدّمة له بحال واحد لما ذكرناه، وإن كان يتأخّر عن السبب كالعلم فيجب أن تكون القدرة متقدّمة له بوقتين، وإن كان مما يقع عن سبب بعد سبب فيجب كونه قادرًا عليه في الوقت الذي قدر على السبب الأوّل، لأنّ سائر ما يوجده بعده يتعلّق بوجوده، وإنّما كان كذلك لأنّ المُسَبّب بوجود السبب يصير في حكم الواقع وفي حدّ ما لا يقدر عليه مما مضى وقته، ولذلك لا يصحّ منه أن يفعله ويتركه وقد وُجِد السبب، وإذا صحّ ذلك وجب أن يكون القادر يراعى كونه قادرًا عليه بسببه. (مغ٩، ٧١، ٨)

- قد قال الشيخان رحمهما الله في غير موضع إنّ من حق القادر على الشيء أن يصحّ أن يفعله ويصحّ ألّا يفعله، وأن ذلك يستمرّ في كل قادر وكل مقدور، فأمّا أن يُجعل حَدُّ القادر ما يصحّ أن يتركه بدلًا من أن يفعله فذلك مما لا يصحّ، وأوضح ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله بأن قال: كونه قادرًا على الشيء لا يتعلّق بغيره من ترك وضدّ، بل يجب أن يكون له حكم معه ولا ضدَّ له كما يكون له معه الحكم وله ضدٌّ، وذلك الحكم ما قدّمناه من أنه يصحّ أن يفعله وألّا يفعله مع السلامة. (مغ٩، ٧٣، ٩)

- إنّ الذي يجب في القادر أن يصحّ منه إيجاد مقدوره ويصحّ منه الإنصراف عنه، وأن لا يوجده على الوجه الذي يصحّ منه، فمتى كان المقدور مما يوجده ابتداء صحّ أن لا يفعله من غير تعلّق بغيره، ومتى كان مما يفعل بواسطة صحّ أن لا يفعله بأن لا يفعل ما يتعلّق وجوده بوجوده، لأنّه إذا اختلف حاله في إيجاد مقدوره فمنه ما يوجده بنفسه ومنه ما يوجده بواسطة، فكذلك في أن لا يوجده. (مغ٩، ٧٨، ٥)

- فإن قيل: إن كان المُسَبّب يقع منه لكونه قادرًا عليه فقولكم إنّ السبب يوجبه لا يصحّ، وإن صحّ ذلك بطل القول بأنّه يوجد منه لكونه قادرًا عليه، قيل له: لا تناقض بين هذين القولين؛ لأنّ الغرض بقولنا إنه يوجد من جهة القادر أنّه تراعى في صحّة وجوده أحواله وأنّه يقع بحسبها كالمباشر، ولولا أنّ ذلك كذلك لم يجب أن يقع بحسب قدره ودواعيه وعلومه وقصوده، وأن يؤثّر العجز والسهو في وجوده أو وجوده على وجه، والغرض بقولنا إنّ السبب يوجبه أنّ الفاعل بعد إيجاده السبب لا يحتاج إلى أن يبتدئه كحاجته في المباشر، بل يحصل في حكم الفاعل له بإيجاد السبب، وإن لم يتناقض القولان وجب سقوط ما سأل عنه. (مغ٩، ٧٩، ١١)

- إنّ من حق القادر على الشيء أن يصحّ منه فعله على الوجه الذي قدر عليه على بعض الوجوه، فإذا تعذّر ذلك فيهما إبتداء وجب كونهما مقدورين لنا على جهة التوليد. ولا فرق بين من قال إنّه يصحّ أن يفعلهما على جهة الابتداء وإن تعذّر إيجادهما إلّا مع اعتماد يقع بحسبه، وبين من قال فيما يفعله في غير محلّ القدرة من الأكوان وغيرها أنّ ذلك مبتدأ وإن استحال منّا إيجاده إلّا مع غيره، وفي هذا فساد طريق معرفة الفصل بين المتولّد والمباشر. (مغ٩، ١٢٧، ١٢)

- دللنا في صدر باب العدل على أنّه تعالى قادر على ما لو وقع لكان قبيحًا، وإن علم أنّه لا يختاره، وأنّه قادر على إقامة القيامة الآن، وإن كان المعلوم أنّه لا يقع ولا يختاره. وقد بيّنا أن أصل الكلام في إثبات تعلّق الفعل بالفاعل يقتضي ما قلناه، لأنّه إذا وجب وقوعه (بحسب وانتفاؤه بحسب دواعيه وكراهته) فيجب أن يكون قادرًا على ما يصحّ أن يقع بأن يختاره على ما لا يقع بل يختار تركه. (مغ١١، ٤، ١٩)

- قد بيّنا في باب البدل أنّ العالِم بأن الشيء يكون لا يوجب كونه، ولا علمه بأن الشيء لا يكون لا يحيل كونَه. وبيّنا أنّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، لا أنّه يصير على ما هو به بالعلم، وأنّه كالدلالة والصدق في هذا الوجه. وبيّنا أنّ القول بخلافه يوجب زوال الذمّ والمدح عن الفاعل في الحَسَن والقبيح من حيث يجب كونه مضطرًّا إلى فعلهما؛ لعلم العالِم بوقوعهما، ويوجب كون القديم تعالى على ما هُو به لمعلومنا، وأن يكون العالِم منّا جَعَله كذلك؛ وفي هذا من الجهالات ما لا خفاء به. فإذا صحّ ذلك لم يمتنع كون العبد قادرًا على قتل غيره، وإن جعل الله أجله مؤخّرًا عن ذلك الوقت، لأنّ علمه تعالى بأنّه يعيش مائة سنة، أو نَصْبه الدلالة على ذلك، أو كتبه ذلك في اللوح المحفوظ على جهة المصلحة للملائكة، لا يخرج القادر من أن يكون قادرًا على نقض بنيته من قبل، كما لا يُخرج ذلك القديم تعالى من أن يكون قادرًا على إماتته من قبل. (مغ١١، ٥، ١٣)

- إنّ من حقّ القادر أن يصحّ الفعل منه على الوجه الذي يصحّ وجوده عليه؛ لأنّ الإيجاد من جهته كالفرع على صحّة وجوده في نفسه، ولذلك نُحيل كونه قادرًا على الشيء إذا استحال وجوده في نفسه. وهذه القضيّة مستمرّة في الشاهد والغائب، فلذلك أثبتناه تعالى قادرًا لم يزل. وإن استحال وقوع الفعل منه على وجه يصحّ وصفه بأنّه في الثاني أو في الثالث ولا ينقض ذلك كونه قادرًا، كما يصحّ أن يقدر أحدنا على ما يفعله بعد سنة، وإن استحال وجوده في الأمقاط قبله، ولا ينقض ذلك كونه قادرًا. وليس كذلك العِلّة؛ لأنّ وجودها ولا (أثر لها) يوجب الحكم بنقض كونها علّة؛ من حيث وجب فيها أن تكون موجبة. (مغ١١، ٩٤، ١٦)

- إنّما صحّ لنا القول بأنّ القادر تَرِد عليه الموانع والآفات فيتعذّر عليه ما لولاه كان

يتأتّى منه من حيث بيّنا أنّ صحّة وجود الفعل كما تفتقر إلى كونه قادرًا فكذلك تفتقر إلى ألّا يكون هناك ضِدّ هو أولى بالوجود منه أو ما يجري مجراه، فإذا طرأ عليه ما هذه صفته لم يمتنع أن نثبته قادرًا ونحكم بتعذّر الفعل عليه. (مغ١١، ٣٢٥، ٣)

- إنّ القادر منّا قد يجب فيه الثبات على بعض الأفعال، إذا استمرّت به الدواعي في الثبات عليه. وقد يجب أن لا يختار إلّا بعض ما يقدر عليه، لأمر يرجع إلى الدواعي. وقد بيّنا، أن ذلك غير ممتنع في القادر، لأنّه إذا جاز أن يبلغ إلى حدّ الإلجاء فلا يجوز أن يقع منه خلافه، وإن كان مقدورًا له. ويصير كالممنوع من حيث كان بالإلجاء محمولًا على الفعل، أو في حكم المحمول. فكذلك لا يمتنع أن تقوى دواعيه ولا يبلغ حدَّ الإلجاء؛ فلا يختار إلّا ما تعلّقت به تلك الدواعي، وإن كان قادرًا على غيرها. وبيّنا أنّ القول بوجوب اختياره لذلك لا يصحّح القول بالطبع، لأنّه يصحّ أن تتغيّر دواعيه، ويقابلها غيرها، فيتغيّر حاله في الفعل. (مغ١٢، ١٢٨، ٨)

- إنّ من حق القادر أن يجوز أن لا يفعل مقدوره، شاهدًا كان أو غائبًا. (مغ١٢، ٢٥٧، ٧)

- يقول (الجاحظ) في النظر: إنّه ربما وقع طبعًا واضطرارًا، وربما وقع اختيارًا. فمتى قويت الدواعي في النظر، وقع اضطرارًا بالطبع؛ وإذا تساوت، وقع اختيارًا. فأمّا إرادة النظر، فإنّه مما يقع باختيار، كإرادة سائر الأفعال. وهذه الطريقة دعته إلى التسوية بين النظر والمعرفة، وبين إدراك المدركات، في أنّ جميع ذلك يقع بالطبع. وكذلك يقول في التحريكة بعد الاعتماد. لأنّه يذهب في التولّد، مذهب أصحاب الطبائع. لكنّه، فيما يقع من القادر، يخالف طريقتهم، لأنّه يقول: إنّما يقع بالطبع عند الحوادث والدواعي، فيرجع في ذلك إلى حال للجملة نعتبرها. وليس كذلك طريقة أصحاب الطبائع. (مغ١٢، ٣١٦، ١٠)

- قد بيّنا في باب الإستطاعة أنّ من حق القادر أن يتقدّم كونه فاعلًا، وذلك يبطل هذا القول لأنّه (لو) وجب من حيث كان قادرًا أن يكون فاعلًا لوجب ذلك في كل حال وكل فاعل، كما أنّه لما وجب من حيث كان قادرًا أن يكون حيًّا استمرّ، ولما وجب في العلم من حيث كان علمًا، أن يوجب كونه عالمًا استمرّ. وقد بيّنا أيضًا جواز فناء القدرة في حال الفعل، وذلك يصحّح أنّه كما قد يكون قادرًا ولا يكون فاعلًا، فقد يكون فاعلًا، ولا يكون قادرًا، وأنّ كونه فاعلًا كالمنفصل من كونه قادرًا، وإن كان لا بدّ من تقدّم كونه قادرًا. (مغ١٤، ٢٠٧، ١٩)

- إنّ صحّة الفعل أو وجوبه، ترجع إلى القادر دون القدرة، وإنّما تأثيرها أن يصير بها قادرًا، فلو وجب فيها ألا يخلو من المقدور، لوجب في القادر، وقد بيّنا فساد ذلك. (مغ١٤، ٢١٠، ٨)

- الذي كان يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله، أنّ القادر منّا لا يخلو من أن يفعل الشيء أو ضدّه، إذا حصلتْ شروط: منها أن يكون ذلك مُبتدَأً ومباشرًا. ومنها أن يكون القادر مع كونه قادرًا في الحال، يستمرّ كونه قادرًا. ومنها ألا يحصل في الثاني منع أو ما يجري مجراه. فمتى حصل كل ذلك وجب ألا يخلو من الفعل أو ضدّه. (مغ١٤، ٢١٠، ١٧)

- إعلم أنّ للقادر أحوالًا ثلاثة؛ أحدها: أن يفعل للداعي. والثاني: أن يترك الفعل له. والثالث: ألا يفعل الفعل لأجله. وكل ذلك إنّما يجب في العالِم المميَّز القاصد، لأنّ الفعل قد يقع من القادر مع فقد الداعي، فلولا صحّة ذلك، لما صحّ الفعل من الساهي والنائم، ولما صحّ أن يقع من القادر ما لا يخطر له على بال. وقد بيّنا في غير موضع من الكتاب، أنّ الفعل لو لم يصحّ وقوعه من القادر إلّا بداع، لبطل تعلّق صحّته بكونه قادرًا، فأمّا إذا كان عالمًا، فإنّه مُؤْثِر لفعل على فعل، فلا بدّ من داعٍ، ولسنا نعني بذلك، قادرًا يدعوه إلى الفعل، لأنّ ذلك لو وجب لأدّى إلى ما لا نهاية له، إن دعا القادرَ فعلٌ من الأفعال، وإنّما نعني ما لأجله يختار الفعل ويؤثّره. (مغ١٤، ٣٨١، ٩)

- إن كون القادر قادرًا، لمّا لم يقتض إلّا صحة الفعل، لم يكن الدالّ عليه، عقلًا، إلّا ذلك؛ ولمّا كان كونه حيًّا يصحّح كونه قادرًا وعالمًا ومُدرِكًا، إلى غير ذلك، لم يمتنع، في كل واحد من هذه الأحوال، أن يدلّ على كونه حيًّا. (مغ١٥، ١٥٥، ٢٢)

- إنّ من حق القادر أن يصحّ الفعل منه. فمن حقّه أن يجب وقوع فعله بحسب دواعيه، ويفارق في ذلك غيرَه. فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يدلّ ما ذكرناه على حاجته إليه، كما لا يمتنع أن تدلّ صحّته منه على كونه قادرًا عليه. يبيِّن ذلك أنّ القادر ينفصل بذلك من الأمور الموجبة، كالعلل وغيرها. ولا بدًّ من أن يشترط في دلالة فعله ما به يتميّز حال القادر من غيره. ولذلك قلنا: إنًّ مَنْ قال بالقدرة الموجبة لا يمكنه تثبيت القادر وتثبيت حال الفعل إلى الفاعل. وكل ذلك يبيِّن أنًّ ما يشترطه، في هذه الأدلّة، لا بدًّ منه؛ لأن التعلّق معه يحصل، أو له تأثير في وجه الدلالة. (مغ١٥، ١٥٦، ١٠)

قادر بقدرة

- إنّ القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلّا باعتماد، والاعتماد مما لا حظًّ له في توليد الاعتقاد، لأنّه لو كان كذلك لوجب إذا اعتمد أحدنا على صدر الغير أن يتغيّر حاله في الاعتقاد، ومعلوم أنّه لا يتغيّر. (شرح، ٩١، ٣)

- القادر بالقدرة، لا يقدر على فعل الأجسام، إذ لو صحّ ذلك بما فيه من القدرة لصحّ من الواحد منّا. ذلك لأنّ القدْرة وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة، فيلزم أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين، والمعلوم خلافه. (شرح،

١٢٢، ١)

- إنّ القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلّا بالاعتماد، والاعتماد مما لا حظّ له في توليد العلم، لأنّه لو صحّ ذلك، لوجب في الواحد منا إذا اعتمد على صدر غيره أن يوجد هناك العلم، ومعلوم خلافه. (شرح، ١٨٦، ١٠)

- إنّ القادر بالقدرة لا يصحّ منه الفعل إلّا على وجه المباشرة أو التوليد. (شرح، ٢٢٢، ١٧)

- أمّا الكلام في أنّ متناهي المقدور قادر بقدرة، فهو أنّ الذي يحصر المقدورات في الجنس والعدد إنّما هو القدرة، فإذا تناهى مقدوره دلّ على أنّه قادر بقدرة. (شرح، ٢٨٠، ٥)

- مذهب أبي علي، وهو أنّه لا يجوز خلوّ القادر بالقدرة من الأخذ والترك إلّا عند مانع؛ ومذهبه مفارق لمذهب هؤلاء المجبرة، فإنّهم لا يجوّزون ذلك البتّة من حيث اعتقدوا أنّها موجِبة. والثاني مذهب أبي هاشم، وهو أنّه يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك، وهو الصحيح الذي اخترناه. (شرح، ٤٢٥، ٧)

- من حكم كونه (الله) قادرًا لنفسه صحّة الإختراع وأن لا يتناهى مقدوره في الجنس والعدد. واستحالة المنع إلى ما شاكل ذلك، فهذا لا بدّ من ثبوته له تعالى. وبالعكس من هذا حكم كونه قادرًا بقدرة لأنّه لا بدّ من انحصار مقدوره جنسًا وعددًا. وأن يتعذّر عليه الاختراع ويستحيل، وأن يصُحُّ المنع عليه. وأن لا بدّ من استعمال محل القدرة في الفعل أو في سببه إلى غير ذلك، فكل هذا يجب نفيه عنه جلّ وعزّ. (مجم١، ١٠٧، ٢٦)

- من شأن القادر بقدرة أن لا يصُحّ منه الفعل فيما بَانَ عنه، إلّا أن تكون هناك مماسة مخصوصة. (مجم١، ١٩٨، ١٨)

- إنّ القادر بالقدرة إنّما يفعل على عدد قُدرَه، فلا يصُحُّ والقدرة واحدة أن يفعل بها أزيد من جزء واحد من جنس واحد في محلّ واحد في وقت واحد. (مجم١، ١٩٩، ١)

- إن تناهي المقدور يقتضي كون القادر قادرًا بقدرة. (مغ٤، ٢٧٦، ٦)

- إنّ القادر بقدرة لا يصحّ أن يكون قادرًا بقدرة إلّا وهي حالّة فيه. (مغ٤، ٢٧٦، ٧)

- أمّا ما له قلنا إنّ تناهي المقدورات يوجب كون القادر قادرًا بقدرة، فهو لأنّ القادر لا يصحّ أن يكون إلّا قادرًا لنفسه، أو قادرًا بقدرة. وقد دللنا على ذلك من قبل، حيث بيّنا أنّ القادر إمّا أن يكون قادرًا في حال يوجب كونه قادرًا، وذلك يقتضي كونه قادرًا لنفسه، أو يكون قادرًا في حال يصحّ أن لا يكون قادرًا فيها، وذلك يوجب كونه قادرًا بقدرة، ولا واسطة لهذين يصحّ كون القادر قادرًا عليها. وقد بيّنا أيضًا أنّ القادر لا يصحّ أن يكون إلّا القديم سبحانه، أو الجسم، وبيّنا أنّ الجسم لا يصحّ كونه قادرًا إلّا بقدرة، وأنّ القديم لا يصحّ أن يكون قادرًا إلّا لذاته. فإذا ثبت ذلك، وقد دللنا على أنّ القادر لنفسه يجب أن لا تتناهى مقدوراته، فيجب أن يكون

الذي تتناهى مقدوراته ليس إلّا القادر بقدرة. (مغ٤، ٢٧٨، ١٢)

- أمّا الذي به يُعلم أنّ القادر بقدرة لا يكون إلّا جسمًا محدثًا، فهو أنّ القدرة لا يصحّ أن يفعل بها لكونها قدرة إلّا وهي في محل، ليبتدأ بها الفعل في محلّها. (مغ٤، ٢٨٠، ٣)

- أمّا العلوم والإعتقادات فيجب كونه (الله) قادرًا عليها، لأنّه قد ثبت أنّه المختصّ بأنّ فعله كمال العقل فينا، وسائر العلوم الضروريّة؛ لأنّ القادر بقدرة لا يصحّ أنْ يفعل ذلك في غيره، ولا يصحّ أنْ يفعل العلم لنفسه على جهة الابتداء، دون أنْ تتقدّمه علومٌ يصحّ معها منه النظر والفكر. فإذا صحّ بذلك كونه قادرًا على هذه العلوم، فيجب كونه قادرًا على جنس الاعتقاد. لأنّ مَنْ قدر على إيجاد الشيء على وجه زائد على الوجود، كان قادرًا على إيجاده فقط. ويجب وكونه قادرًا على الجهل لأنّه ضدّه؛ ومَنْ قدر على الشيء قدر على ضدِّه. (مغ٦/١، ١٧١، ١١)

- إنّ الواحد منّا إنّما يحتاج إلى الآلة في ذلك لكونه قادرًا بقدرة لا يصحّ أن يفعل بها إلّا باستعمال محلّها، ولذلك يحتاج في الكتابة وغيرها إلى آلة. (مغ٧، ٥٧، ١)

- من حقّ القادر بقدرة أن لا يصحّ أن يفعل الفعل في غير محل القدرة إلّا بسبب هو الاعتماد، ولا بدّ من أن يماسّه محل القدرة أو يماس ما ماسه. (مغ٨، ١٢١، ٢)

- إنّه تعالى يجوز أن يفعل كل ما يفعله متولّدًا على جهة الابتداء من الأجناس، لأنّ ذلك إنّما صحّ فيه لكونه قادرًا لنفسه، والقادر بقدرة قد يجب فيه من الأحكام لِأمر يرجع إلى القُدَر ما لا يجب في القادر نفسه، كما يجب فيه من الأحكام فيما يفعله مباشرًا ما لا يجب في القادر لنفسه. (مغ٩، ٥٠، ١٧)

- الواحد منّا من حيث كان قادرًا بقدرة لا يصحّ أن يفعل إلّا بأن يبتدئ في محلّها أن يفعل في غير محلها متولّدًا عمّا يبتدأ به، فإن كان ذلك السبب لا جهة له ولّد في محله، وإن كان له جهة عدّى عن محلّ القدرة الفعل، ولذلك لا يصحّ من القادر منّا أن يفعل الفعل إلّا بأن يماسّه أو يماس ما ماسّه، ولو صحّ منه أن يخترع لما احتاج إلى هذه الشريطة. (مغ٩، ٨١، ٩)

قادر على الضدين

- عن أبي علي رحمه الله فقال: لو لم يكن أحدنا قادرًا على الضدّين لم يكن بين القادر المخلّى وبين الممنوع فصل، ولم تتميّز حال القادر من حال المضطرّ، لأنّ هذا القادر لا يمكنه الانفكاك عن هذا الفعل الواحد إلى خلافه كما لا يمكن الممنوع والمضطرّ ذلك. وقد عرفنا ثبوت الفرق بينهما ضرورة، فما أوجب رفع ذلك فيجب بطلانه. وهذه الطريقة توجب على المستدلّ بها أن يُثبت لكل مقدور ضدًّا لكي يثبت الفصل الذي أراده، وهذا هو الأشبه بطريقة أبي علي. ولكن عندنا قد

يكون في المقدورات ما لا ضدّ له، فلقائل أن يقول: إنّ الفصل راجع إلى أنّه يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل دون أن يُصرَف هذا الفرق إلى إيثار أحد الضدّين على الآخر. ويقول: كما جاز عندكم فيما لا ضدّ له أن يثبت الفرق بين القادر وبين غيره بهذه الطريقة فكذلك قولي فيما له ضدّ. وبعد فإنّ الممنوع الذي قد شبّه المستدلّ كلامه به حالُه في القدرة على الضدّين كحال المُخلَّى. فما الوجه في قوله: لو لم يكن قادرًا على الضدّين لم يكن بينهما فرق، مع العلم بأنّه لا فرق بينهما في هذا الوجه. (مجم٢، ٤٩، ٥)

قادر على مقدورات غيره

- قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في نقض الإرادة: لا يمتنع أن يوصف، تعالى، بأنّه قادر على مقدورات غيره، ويراد بذلك أنّه يقدر على المنع منها. (مغ٨، ١٤٤، ١٠)

قادر في كونه قادرًا على الشيء

- إنّ القادر في كونه قادرًا على الشيء إنّما يختصّ بوقت على أحد وجهين. إمّا لأنّ المقدور في نفسه لا يصحّ وجوده إلّا في وقت واحد، وإمّا لأنّ كونه قادرًا يرجع إلى معنى لا يصحّ أن يتعلّق إلّا بمقدور واحد في وقت واحد في حيّز واحد. وقد ثبت أنّ القديم - تعالى - يَقْدر في كل وقت على ما لا نهاية له، وأنّ معنى الحصر في مقدوراته لا يصحّ، وثبت أنّ الجوهر في نفسه يصحّ وجوده الأوقات الكثيرة فيجب ألّا يختصّ في كونه قادرًا على الجوهر بوقت دون وقت. (مغ١١، ٤٥٣، ٦)

قادر فيما لم يزل

- مرادنا بقولنا إنّها حالة لصحّة الفعل أنّها حالة لصحّة إيقاع الفعل من القادر في المستقبل على الحدِّ الذي يصُحّ وجوده عليه، لا على أنّه نوجده في كل حال. فصار ذلك كوصفنا إيّاهُ بالقدرة على الضدّين لأنّه يقدر عليهما على أن يوجدا على الوجه الذي يصُحُّ وجودُهما. ولهذا قد يحتاج الفعل إلى محلّ مخصوص مَبْنَى أو يحتاج في وجوده إلى معنى آخر فيوصف القادر بأنّه يقدر على إيجاده على الحدّ الذي يصُحُّ وجوده عليه. وهذا مستمرّ فيما يصُحُّ تقديمه وتأخيره وفيما لا يصُحُّ ذلك فيه. فلهذا يوصف أحدنا اليوم بأنّه قادرٌ على صوت يفعله غدًا وإن استحال أن يفعل ذلك بعينه الآن. فإذا ثبتت هذه الجملة وجب أن يكون تعالى قادرًا فيما لم يزل لحصول شرطه هذا لو أمكن أن نجعل صحّة وجود المقدور شرطًا في كون القادر قادرًا عليه. فكيف والمرجع بصحّة وجود المقدور هو إلى صحّة إيجاد القادر إيّاهُ، لا أنّ له حُكمًا سوى ذلك، فكان من شرط كونه قادرًا بصحّة وجود المقدور قد حصل الشيء شرطًا في نفسه. وبهذا نفارق وجود المُدرَك لأنّه أمر منفصل عن كونه مُدرَكًا،

فثبت أنّه تعالى يجب كونه قادرًا فيما لم يزل. (مجم١، ١٠٧، ١٥)

قادر لذاته

- من حق القادر لذاته أن يكون قادرًا على جميع أجناس المقدورات، وعلى جميع الوجوه التي يصحّ أن يقدر عليها. (شرح، ٣٦٩، ١٧)
- إن قيل: هو (الله) لم يزل قادرًا أم لا؟ قيل له: نعم، لأنّه لو لم يكن كذلك لكان يقدر بأن يجعل نفسه قادرًا، ومن ليس بقادر لا يصحّ منه الفعل، وهذا يتناقض، فهو إذًا قادر فيما لم يزل ولا يزال، لأنه لذاته قادر. (مخت، ١٨٠، ٨)
- إن قال (أحدهم): أتقولون إنّه عزّ وجلّ عالِم بعلم وقادِر بقدرة، على ما يحكى عن الكلّابية وهشام بن الحكم في العلم المُحْدَث؟ قيل له: لا، بل نقول هو عالم، قادر، حي، سميع، بصير، قديم لذاته، لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته يصحّ لأجله أن يستحقّ لهذه الصفات، ولو كان لا يعلم إلّا بعلم لكان محتاجًا في كونه عالمًا إلى ذلك كالواحد منّا، ولو لم يوجد إلّا بموجد لكان محتاجًا إلى فاعل، كالواحد منّا، وقد ثبت أنّه غني من جميع الوجوه ولا تجوز عليه الحاجة، ولهذا نقول: لم يزل عالمًا ولا يزال كذلك، ويعلم كل معلوم، ولو كان يعلم بعلم لكان قدر علومه كالواحد منّا، ولو كان يجوز عليه العلم لجاز عليه الجهل كالواحد منّا، كما لو جاز عليه الحدوث لجاز عليه العدم كالواحد منّا. وكل ذلك باطل. (مخت، ١٨٢، ٤)
- إنّه تعالى إنّما يصحّ أن يخترع الفعل في غيره من غير سبب لأنّه قادر لذاته. (مغ٩، ٨١، ٨)

قادر لنفسه

- قد ذكر "أبو هاشم" أنّه إذا عُرِف كونه قادرًا فيما لم يزل ثم عرف أنّ التغيير غير جائز عليه عرف بالعلم الأوّل أنّه قادر الآن وذلك جائز على طريقته. فأمّا على مذهبنا فلا بدّ من علم متحدِّد نعلم به أنّه تعالى قادر في هذه الأحوال أيضًا. وهذه الجملة تبنى على أنّه تعالى كان قادرًا فيما لم يزل. فإذا صحّ ذلك وثبت عندنا بالدليل أنّه ليس بقادر لمعنًى قديم، فليس إلّا أن يكون قادرًا لنفسه، فيجب كونه قادرًا في كل حال، وإنّما تعلم أنّه كان قادرًا فيما لم يزل لأنّه لو حصل قادرًا بعد أن لم يكن لكانت الصفة جائزة عليه مؤدّية لمعنى مُحدَث لأجله يقدر على حدّ ما ثبت في أحدنا، فكان يلزم أن يكون قادرًا بقُدْرة محدثة، وهي لا تحدث إلّا وقد سبق كونه قادرًا. ولا يتمّ كونه قادرًا إلّا عند حدوث هذه القدرة، فيقف كل واحد من الأمرين على صاحبه ويؤدّي إلى أن لا يحصل واحد منهما. (مجم١، ١٠٦، ١٢)
- من حكم كونه (الله) قادرًا لنفسه صحّة الإختراع وأن لا يتناهى مقدوره في الجنس والعدد. واستحالة المنع إلى ما شاكل ذلك، فهذا لا بدّ من ثبوته له تعالى.

وبالعكس من هذا حكم كونه قادرًا بقدرة لأنّه لا بدّ من انحصار مقدوره جنسًا وعددًا. وأن يتعذّر عليه الاختراع ويستحيل، وأن يصُحُّ المنع عليه. وأن لا بدّ من استعمال محل القدرة في الفعل أو في سببه إلى غير ذلك فكل هذا يجب نفيه عنه جلّ وعزّ. (مجم١، ١٠٧، ٢٤)

- الذي يحصر المقدور هو القدرة. فأمّا القادر لنفسه فلا تتناهى مقدوراته بل القدرة متعلّقة أيضًا بما لا يتناهى لتعلّقها بما يتعلّق به لذاتها. فكذلك القادر إذا تعلّق بالشيء لذاته. وهذا الأصل الذي بيّناه من كونه قادرًا على ما لا يتناهى إذا أحكمته أمكنك إبطال مذاهب كثيرة به على ما ذكره في الكتاب. (مجم١، ١٠٩، ٩)
- قد ذكرنا أنّه يُعدُّ في أحكام كونه قادرًا لنفسه استحالة المنع عليه. والقول في ذلك بيّنٌ لأنّه إذا صحّ كونه قادرًا لنفسه وقادرًا على ما لا يتناهى لم يتصوَّر وقوع المنع فيه، بل يجب في كل ما يقدر عليه صحّة ظهورِهِ بالفعل. وبيان ذلك هو أنّ المنع لا يقع إلّا بكثرة الأفعال فيكون الفعل الذي يفعَلَه المانع أكثر مما يفعله الممنوع، وعلى هذا لا يُتصوَّر في المتساوي المقدور أن يمنع أحدهما صاحبه. وفي القادرين لأنفسهما أن يمنع كل واحد منهما صاحبه لأنّه لا قُدَر إلّا واحدهما يقدر على الزيادة فيه. وكذلك صاحبه فكيف يصير أحدهما ممنوعًا والآخر مانعًا؟ وبهذا يتوصّل إلى نفيِ ثانٍ قادر لنفسه لأنّه يؤدّي إلى أن يتعذّر الفعل من دون منع أو وجه معقول. ويؤدّي إلى رفع ما عرفناه من صحّة أنّ يمنع أحد القادرين الآخر، وإنّما يُتصوّر وقوع التمانع بين القادرين بقدرة، أو بين القادر لنفسه والقادر بقدرة، وإن كان على كل حال يكون المانع هو القادر لنفسه دون القادر بقدرة. فإذا ثبتت هذه الجملة وكان القديم تعالى لكونه قادر لنفسه يقدر في كل وقت على أن يفعل أزيد مما فعل حتى لا يقدر فعله بقدر لا يمكنه الزيادة عليه تعذّر تصوّر المنع فيه، فوجب أن يكون كل ما قدر عليه يصُحّ منه إيجاده. (مجم١، ١١٠، ٢٥)
- ليس من حكم كونه قادرًا لنفسه أن يقدر على كل مقدورٍ كما أنّ من حكمه أن يقدر على كل جنس وعلى ما لا نهاية له من كل جنس. وذلك لأنّه إنّما يدخل تحت صفة النفس في الوجوب ما يصُحُّ. فأمّا المستحيل فلا يدخل تحت الوجوب. (مجم١، ١١١، ٦)
- إنّ حكم القادر لنفسه أقوى من حكم القادر بقدرة في أنّه لا ينحصر مقدوره في الجنس الواحد. فكذلك يجب أن لا ينحصر في الأجناس. ألا ترى أنّ أحدنا لمّا انحصر مقدوره من الجنس الواحد انحصر من الأجناس لكونه قادرًا بقدرة بلا شيء سواه. فإذا كان تعالى قادرًا لنفسه وجب أن لا ينحصر مقدوره في الوجهين جميعًا. (مجم١، ٢٤١، ١٤)
- الذي يدلّ على أنّ القادر لنفسه يجب أن لا تتناهى مقدوراته من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحل الواحد، أن

تعلّقه بهذه المقدورات تعلّق القادرين، من حيث يصحّ منه، لما هو عليه في ذاته، إيجاد الأفعال، كالقادر منّا. وإذا صحّ ذلك فيه، وعلم أنّ القادر لا يختصّ في كونه قادرًا بأن يقدر على قَدْر دون قَدْر، بل لا قَدْر يشار إليه إلّا ويصحّ كونه قادرًا على أكثر منه، فيجب كون القادر لنفسه قادرًا على كل ما يصحّ كونه مقدورًا له، وأن لا تختصّ مقدوراته بقَدْر، وإنّما لا يصحّ من القادر منّا أن يقدر على ما لا نهاية له من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحل الواحد، لأنّه يقدر بقُدَر من حقها أن لا تتعلّق إلّا بقَدْر من المقدور، وتعلّقه بالمقدورات يطابق تعلّقها. فإذا وجب أن تكون مقدوراتها محصورة لاستحالة وجود ما لا نهاية له منها فيه، فكذلك مقدوراته. وليس كذلك حال القادر لنفسه؛ لأنّ تعلّقه بما يتعلّق به من المقدورات لا يجب أن يكون بحسب تعلّق أمر آخر بتناهي مقدوره، فلا شيء يوجب كون مقدوراته محصورة. (مغ٤، ٢٧٧، ٣)

- إعلم أنّه لا يمكن أنْ يُستدلّ على أنّه تعالى يوصف بالقدرة على فعل القبيح، بأنْ يقال: إنّه قادرٌ لنفسه، فليس بأنْ يقدر على جنس القبيح أوْلى من أنْ يقدر على الحسن، لأنّه يقدر لذاته، فلا يجوز أن تتخصّص حاله في ذلك. وذلك أنّ كونه قادرًا لنفسه، إنّما يوجب أن يقدر على كلّ ما يصحّ أنْ يكون مقدورًا له. (مغ٦/١، ١٥٧، ٦)

- إنّما يجب لكونه قادرًا لنفسه أنْ يكون قادرًا على ما يصحّ أنْ يكون مقدورًا له، فمن أين أنّ الأجناس كلها مقدورة له؟ ولو صحّ لكم التعلّق بما ذكرتموه، صحّ لمن قال بأنّ مقدورنا مقدورٌ له التعلّق بمثله. (مغ٦/١، ١٦٠، ٣)

- إنّه تعالى قد ثبت أنّه قادرٌ لنفسه على ما يقدر عليه، كما أنّ القدرة لنفسها تتعلّق بالمقدور. وقد عُلِم أنّ ما أوجب اختصاص القدرة بجنس دون جنس هو كونها قدرة، كما أنّ الذي أوجب اختصاصها بأنْ تتعلّق بالجزء الواحد، من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، هو كونها قدرةً. وقد علمنا أنّ كون القادر قادرًا، وتعلّقه بمقدوره تعلّق القادرين يوجب مفارقته للقدْرة في هذا الوجه؛ فكذلك يجب مفارقته لها في الوجه الأول. فإذا صحَّ كونه تعالى قادرًا على ما لا نهاية له، في الوقت الواحد، من الجنس الواحد، في المحل الواحد، وجب مفارقته في ذلك للقدرة من حيث يُعَلَّق تَعَلُّق القادرين، فكذلك يجب مفارقته تعالى لها في أنّه يقدر على كل جنس يصحّ كونه مقدورًا؛ لأنّ الذي أوجب اختصاصها لا يصحّ فيه سبحانه. والذي أوجب أنْ لا تختصّ بعدد المقدورات، يوجب أنْ لا تختصّ بعدد الأجناس. وإنّما اختصّ القادر منّا بأنْ قَدِرَ على جنس دون جنس لأمر يرجع إلى القدرة التي بها نقدر. ولو صحَّ كونه قادرًا لا لمعنى لم يجب ذلك فيه، كما أنّه إنّما قَدِر على عدد

دون عدد من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحلّ الواحد، لشيء يرجع إليها لا إليه، فإنّما صحَّ أنْ يقدر على مقدورات كثيرة من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحل الواحد؛ وإنْ استحال ذلك في القدرة، لأنّه يصح أنْ يوجد فيه من أجزاء القُدَرِ العدد الكثير، فيقدر من عدد المقدور بحسبها. (مغ٦/ ١، ١٦٢، ١)

- قد دللنا على أنّ من حق القادر لنفسه أن يقدر على كل جنس تتناوله القدرة، لأنّه لا يجوز أن يقصر حاله فيما يقدر عليه عن حال القدرة، مع علمنا بأنّها لا تتعدّى في التعلّق الجزء الواحد من الجنس الواحد في الوقت الواحد، وأنّ القادر لنفسه يجب أن يقدر على ما لا نهاية له من هذا الوجه. فإذا صحّ ذلك وثبت أنّ الكلام يُقدر عليه بالقدرة، فيجب كونه - تعالى ذكره - قادرًا عليه. وإنّما لا نقول إنّه قادر على مقدور غيره، أو ما يصحّ كونه مقدورًا لغيره، لما يؤدّي إليه من إثبات مقدور واحد لقادرين، إلى غير ذلك مما بيّنا فساده. وإثباته قادرًا على جنس الكلام لا يؤدّي إلى شيء من ذلك، فيجب القضاء بفساده. (مغ٧، ٥٥، ٣)

- إذا كان تعالى ذكره قادرًا لنفسه فيجب أن يصحّ منه إحداث الأفعال في المحالّ من غير آلة، فإن كان ذلك الفعل يحتاج إلى المحل فقط أوجده فيه، وإن احتاج إلى معانٍ فيه أوجدها وأوجد ذلك المعنى فيه. وإذا جاز أن يفعل العلومَ في القلوب ولا تكون آلة له، ولا تحصل محتاجًا إليها، فكذلك القول في الكلام إذا أوجده في المحالِّ المبيّنة. (مغ٧، ٥٧، ٣)

- القادر إذا كان قادرًا لنفسه، صحّ أن يقدّم مقدوره ويؤخّره؛ وفي الوجهين جميعًا إنّما يكون فاعلًا له، بأن يحدثه فقط. (مغ٨، ١١٢، ١٤)

- إنّه تعالى يجوز أن يفعل كل ما يفعله متولّدًا على جهة الابتداء من الأجناس، لأنّ ذلك إنّما صحّ فيه لكونه قادرًا لنفسه، والقادر بقدرة قد يجب فيه من الأحكام لأمر يرجع إلى القُدَر ما لا يجب في القادر نفسه، كما يجب فيه من الأحكام فيما يفعله مباشرًا ما لا يجب في القادر لنفسه. (مغ٩، ٥٠، ١٧)

- إن قيل: إذا صحّ في القدرة نفسها أن تتعلّق بالمقدور في وقت دون وقت وإن كان تعلّقها يرجع إلى ذاتها فهلّا جاز في القادر لنفسه أن يتعلّق بوقت دون وقت وإن كان قادرًا لذاته؟ قيل له: إنّما وجب ذلك بالقدرة؛ لأنّها لا تتعلّق إلّا بمقدور واحد من جنس واحد في وقت واحد، وذلك يوجب فيها ألّا تتعلّق بالمقدور إلّا في حال دون حال، والقادر لنفسه يقدر على ما لا نهاية له، فتلك العِلّة عنه زائلة، فيجب ألّا يتعلّق كونه قادرًا على الجوهر بوقت دون وقت. (مغ١١، ٤٥٣، ٢١)

- إنّا لو قلنا في القُدَر: إنّها تتعلّق بالمقدور في كل حال، وقد ثبت أنّ لها في كل حال مقدورًا مخصوصًا لصحّ أن يفعل بها المقدورَ الأول والمقدور الثاني ثم كذلك

أبدًا، فكان ذلك يؤدّي إلى أنْ يصحّ من القادر بالقدرة الواحدة حمل الجسم العظيم. وتعذّر ذلك يبيّن صحّة ما قدّمناه. وليس كذلك حال القادر لنفسه لأنّه يقدر على ما لا نهاية له، فمتى ثبت في أنّه قادر على الجواهر، وثبت أنّ وجودها في كل وقت يصحّ، وثبت أنّ الوجه الذي يقتضي تخصيص كونه قادرًا عليها لوقت زائل، ثبت أنّه يقدر على إحداثها في كلّ وقت. (مغ١١، ٤٥٤، ٥)

قادر محدَث

- لا قادر سوى الأجسام وسوى القديم تعالى ليصحّ القول في أنّ الأجسام إذا لم يصحّ حدوثها من جسم فليس مُحدِثها إلّا الله جلّ وعزّ، وإنّما نحتاج في هذا إلى بيان نفي كون العَرضَ حيًّا قادرًا لأنّ الموجود إذا لم يكن قديمًا فليس إلّا أنّه محدَث. والمُحدَث لا يخرج عن أن يكون حالًا أو محلًّا، والقادر المحدَث لا بدّ من كونه محلًّا سواء كان المرجع بالقادر إلى هذه الجملة أو إلى ما قاله "معمّر" من أنّ الفاعل لأفعال القلوب جزء من القلب وهو القادر عليها، والفاعل لأفعال الجوارح هي المحال، فعلى كل حال يجب أن يكون القادر المُحدَث من جنس الأجسام لا غير. (مجم١، ٨٨، ٢٧)

قادر مخلّى

- من مذهبه (أبو هاشم) جواز خلوّ القادر المُخَلّى من الأخذ والترْك. (مغ١٤، ١٩٩، ١٨)
- إختلاف المتكلّمين في أنّ القادر المخلّى متى لم يفعل تحريك جسمه، هل يجب أن يكون فاعلًا لتسكينه؟ فمنهم من قال: ذلك واجب، ومنهم من قال: هو غير واجب، وكلا الفريقين قال فيما ليس هذا حاله من تحريك الحجر وتسكينه: إنّه قد يجوز ألا يفعلهما جميعًا مع التخلية، فلمّا فارق ذلك المذهب هذا المذهب، إحتيج إلى عبارة تختصّ ذلك المذهب ليبيّن بها من هذا المذهب، فعَبَّروا عن الضدّين الأولين، بأنّ أحدهما تَرْك للآخر، ولم يعبّروا بذلك عن الثاني، وبيّنوا الشروط التي إذا اختصّ الضدّان بها، يجب ألا يخلو القادر المخلّى من فعل أحدهما. (مغ١٤، ٢٠١، ١٥)

قادر مطلق

- إعلم أنّه إذا ثبت في الله تعالى أنّه قادر بما ظهر من فعله، فللقادر بمجرّد كونه قادرًا أحكام، فلا بدّ من ثبوتها له، وله بكونه قادرًا لنفسه أحكام أيضًا، فلا بدّ من ثبوتها له إذا صحّ استحقاقه لهذه الصفة للنفس. وإذا كان لكونه قادرًا بقدرة أحكام مخصوصة وجب نفيها عنه تعالى إذا كان قادرًا لنفسه ولم يكن قادرًا بقدرة. فمن حُكْم كونه قادرًا مطلقًا صحّة إحداث الأفعَال وترتيبها إذا كان عالمًا، وإيقاعها على وجه دون وجه إذا كان مريدًا أو كارهًا. وصحّة إحداثه للشيء بدلًا من ضدّه لأنّه لا بدّ من كونه قادرًا عليهما في

الجنس، فهذا لا بدّ من ثبوته فيه جلّ وعز. (مجم١، ١٠٧، ٢١)

قادران على مقدور واحد

- إعلم أنّ المعلوم لا يحصل على صفة من الصفات من جهة العالِم به، لكونه عالمًا به، وإنّما يعلمه العالِم على ما هو عليه. فلذلك صحّ أن يعلم العالمان شيئًا واحدًا. وهذه العلّة قائمة في كل معلوم، وكل عالِم. وإنّما لا يصحّ كونهما قادرين على مقدور واحد، من حيث كان المقدور قد يحصل على صفة من الصفات من جهة القادر، لأنّ القادر يتعلّق بالمقدور على ما هو به، فإذا كانت الصفة التي تحصل من جهة القادر لا يصحّ حصولها إلّا من جهة قادر واحد، اختصّ المقدور لهذه العلّة بقادر دون قادر. وليس كذلك المعلوم، لأنّه لا يحصل من جهة العالِم على صفة لا يصحّ الاشتراك فيها، فيقضي لأجل ذلك بأنّه يختصّ بعالِم دون عالِم. (مغ٦/٢، ١١٤، ٧)

قادرون بقدر

- إنّ أحوال القادرين بقُدَر لا تختلف فيما يصحّ أن يقدروا عليه من الأجناس. (مغ٨، ٢٦٦، ١٤)

قاصد

- إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله ... قال: إنّ فعله وإن جاز أن يقع من غير أن يقصد إليه إذا لم يكن عالِمًا ومعتقِدًا، فمعلوم من حاله أنّه متى كان عالمًا بما يدعوه الداعي إليه أو في حكم العالِم، لا يجوز أن يفعله إلّا وهو قاصد إليه إذا كان مخلّى بينه وبين القصد والمقصود. (مغ٨، ١٤، ١٠)

قبائح

- اعلم أنّ الألم لو قبح لذاته وجنسه لوجب أن تقبح اللذّة لأنّها قد تكون من جنس الألم على ما بيّناه من قبل. وذلك ينقض مذهب القوم. ولو قبح لجنسه وذاته، لكان لا تعلّق لقُبْح الفعل بفاعله البتّة. وفي علمنا بأنّ في القبائح ما يتغيّر حاله بمقاصده دلالة على فساد هذا القول. وقد علمنا أن تناول المأكول بعد الشبع من جنس تناوله قبله، فكان يجب إذا قبح أحدهما أن يقبح الآخر؛ وكان يجب في كل قبيح - على هذه الطريقة - أن يقبح لذاته وجنسه، حتى يقبح الصدق على كل وجه إذا كان جنس الكذب، وحتى يقبح المشي إلى ما ينفع كما يقبح إلى ما يضرّ. وفي ذلك قلب العقول ونقض مذاهب القوم. (مغ١٣، ٢٨٨، ١١)
- إعلم أنّ الواقع من القبائح التي يستحقّ بها الذمّ والعقاب، على ضربين: أحدهما يحتاج التائب مع توبته إلى إبطاله، والآخر لا يحتاج إلى ذلك. وإنّما تصحّ هذه القسمة فيما يبقى من الأفعال، أو يمتدّ حدوثه دون ما عداه، لأن ما يمتدّ حدوثه يصير في حكم الواقع. (مغ١٤، ٤٠٩، ٨)

قبائح شرعية

- أمّا القبائح الشرعيّة فلا بدّ من العلم بها

على طريق الجملة. فإذا حرّم الله تعالى شيئًا أو أورد عن النبيّ صلّى الله عليه فآله تحريم شيء من الأشياء عرفنا أنّه لولا كونه مفسدة لنا لما وُجِدَ هذا التحريم. فأمّا أن يكون مفسدةً، أو تركًا لواجب ولا يضرّ الجهل بتفصيل ذلك الوجه، لأنّ علم الجملة يقوم في هذا الباب مقام علم التفصيل. (مجم١، ٢٣٥، ١٤)

قبائح عقلية

- أمّا القبائح العقلية فهي نحو الظلم أو الكذب والأمر بالقبيح والنهي عن الحسن وإرادة القبيح وكراهة الحسن والعبث والجهل والمفسدة، وما يؤدّي إلى الإضرار بالنفس وما لا يتميّز عن القبيح. (مجم١، ٢٣٤، ٥)
- قد بيّنا في القبائح العقلية أنّها على ضربين: أحدهما يعلم العاقل قبحه باضطرار، والآخر باستدلال عقليّ. (مغ١٤، ١٥٠، ٦)
- القبائح العقليّة هي في الجملة على أضرب ثلاثة: منها ما يقبح لصفة تخصّه، نحو كونه ظلمًا وكذبًا وعَبَثًا. ومنها ما يقبح لكونه مفسدة في غيره. ومنها ما يقبح لأنّه ترْك لواجب معيّن، ونافٍ لوجوده. (مغ١٤، ١٥٤، ٢)

قبائح معروفة شرعًا

- أمّا القبائح المعروفة شرعًا فطريق جميعها الاستدلال لأنّه لا مدخل للضرورة في شيء منها إلّا إذا أردنا الردّ إلى الأصول. فإذا عرفنا في شيء من الأشياء أنّه مَفْسَدة بالشرع عرفنا قُبْحه بالعقل، كما إذا عرفنا أنّ في شيء من الأشياء دفعًا للضرر عرفنا وجوبه عقلًا، ولكن لا طريق من جهة العقل إلى العلم بأنّ في شيء من الأشياء مفسدة إلّا بعثة مَن هو كافر أو فاسق أو كان كذلك من قبل، وما عدا ذلك وطريق العلم به الشرع ولو عرفنا عقلًا لعرفناه أيضًا قبيحًا. (مجم١، ٢٣٣، ٢٦)

قبائح يكلّف المرء ألا يفعلها

- أمّا القبائح التي يُكلَّف المرء ألّا يفعلها فلا تخرج عن أقسام: إمّا أن يقبح لصفة تختصّ به؛ نحو كون الظلم ظلمًا والكذب كذبًا وإرادة القبيح كونها إرادة له إلى ما شاكل ذلك. وإمّا أن يقبح لما فيه من المضرّة. ويدخل في ذلك القبائح الشرعيّة لأنّها كلها إمّا أن تقبح لأنّها مفسدة أو لأنّها يُنافي وجودها مصلحة يعود حالها إلى أنّها ضارّة من حيث تؤدّي إلى مضرّة، أو يقبح لأنّه يتعلّق بما هو حاله من القبائح وغيرها. (مغ١١، ٥٣١، ٤)

قُبْح

- إنّ النهي لا تأثير له في قُبْح شيء من الأشياء، لولا ذلك وإلّا كان يجب فيمن لا يعرف النهي ولا الناهي أن لا يعرف قُبْح هذه المُقبِّحات من الظلم وغيره، ومعلوم أنّ هؤلاء الملحدة يعرفون قبح الظلم مع إنكارهم للأوامر والآمر والناهي. (شرح، ٤٧٩، ٨)

- إنّ الأفعال ما من شيء منها إلّا ويجوز أن يقع على وجه فيَحْسُن، وعلى خلاف ذلك الوجه فيَقْبُح، وأمّا أن نحكم على فعل من الأفعال بالقُبْح والحُسْن بمجرّده، فلا. (شرح، ٥٦٤، ٢٠)
- القُبْح ليس يختصّ بفاعل دون فاعل لأنّ قبحه هو لوقوعه على وجه من نحو كونه ظلمًا وكذبًا وعبثًا، فكيف جاز أن يقولها إنّه يفعله ولا يقبح منه مع ثبات وجه القبح فيه، وهلّا قبح منه كما قبح من غيره؟. (مجم١، ٣٨٣، ٥)
- قد يحدُّ (القبح) ذلك بأن يُقَال: إنّه ما مِن حقّه أنْ يصحّ أنْ يستحقّ به الذمّ. وهذا لا يلزم عليه وقوع القبيح من الصبيّ، ولا القبيح الصغير. لأنَّ الذمَّ وإنْ لم يُسْتَحقّ بهما، فلا يخرج من أنْ يكون من القبيل الذي يقبح ذلك فيه، وأنّه مفارقٌ لما لا يستحقّ به الذمّ على وجه. (مغ٦/١، ٢٧، ١٠)
- يُحَدُّ (القبح): بأنّه مما يستحقّ به الذمّ إذا فعله مَنْ يمكنه التحرّز منه، ولم يكن هناك منع. وهذا لا يُسَلَّم على ما يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله من أنَّ المراهق الذي لم يبلغ حدَّ التكليف، قد يعلم القبيح ولا يستحقّ الذمّ به، وإنْ أمكنه التحرّز منه، ويُنتقص بالقبيح الواقع من الملجأ إليه. (مغ٦/١، ٢٧، ١٥)
- إنَّ قُبحَ الشيء يتبع حدوثه، وما هذا حاله لا يستحقّ للنفس. ولأنَّ ما له قُبح، وهو كونه جهلًا، إذا لم يستحقّ للنفس فبأن لا يستحقّ كونه قبيحًا للنفس أَوْلى؛ ولأنَّ حكم القبائح في استحقاق هذه الصفة لا يختلف، فلا يصحّ استحقاق بعضها للنفس؛ ولأنَّ سائر الجهل في أنّه لا يوجد إلّا جهلًا، ولا يوجد مثاله إلّا كذلك، كالجهل بالله تعالى. فلو جاز أنْ يكون ذلك للنفس، لجاز في سائر الجهل. (مغ٦/١، ٧٨، ٨)
- إنّ الشيء لا يجب أن يعتبر في قُبحه بِحُسْن ضدّه، ولا في حُسْنِه بِقُبْح ضدِّه، بل يجب أن يعتبر في نفسه، على ما قدّمنا القول فيه، ويفارق ذلك ما نقوله من أن ترك الواجب المعيّن يَقْبُح لأنّه تَرَكه. وذلك لأنّا لا نحكم بِقُبْحه لأنّ ضدّه حَسَن، لأنّه كان يجب قبْح ترك الفعل والمباح أيضًا، وإنما يحكم بقبحه، لما فيه من المنع من وجود الواجب والإمتناع منه، على ما شرحناه من قبل. (مغ١٧، ٣١، ٨)

قُبح الترك

- إنّ الإرادة لا تؤثّر في قُبح التَرْك، لأنّه إنّما يَقْبُح لأنّه تَرْك لواجب، فحاله كحال قبح الظلم. (مغ١٤، ٢٩٠، ٧)

قُبح التكليف

- إعلم، أنّ من حق الفعل متى صحّ وقوعه من المكلَّف على الوجه الذي وجب عليه، أن يحسن من المكلِّف أو يكلِّفه، وأن يصحّ أن يعرف المكلَّف وجوبه عليه، ويتمكّن من فعله وتركه. لأنّه إنّما يجب عليه أن يؤدّيه على الوجه الذي وجب

ولزم، فإذا تمكّن من ذلك فَفَقْدُ سائر الشرائط لا يؤثّر في هذا الباب. وقد علمنا أنّ إيجاد الشيء على الوجه الذي وجب عليه قد يُمكِن أن يفعله ابتداء وقد يُمكِن بأن يفعل ما يجب وجوده بوجوده. ولا فرق بين هذين الطريقين في أنّ معهما يمكن الأداء، لأنّ الغرض أن يؤدّي ما وجب عليه بأن يوجده، فإذا أمكنه أن يوجده بإيجاد سببه الذي يجب وجوده عنده فهو بمنزلة أن يتمكّن من إيجاده ابتداء. فإذا صحّت هذه الجملة، وعلمنا أن الذي يوجده على جهة الابتداء، إنّما يتمكّن من أدائه على الوجه الذي وجب بأن يعرفه بعينه وبما يختصّ به من صفاته، فلا بدّ من أن يعرف ذلك ليصحّ منه أن يفعله. ومتى لم يعلم ذلك أو لم يتمكّن من معرفته، فإيجابه عليه بمنزلة إيجاب ما لا يقدر عليه. ولذلك قلنا: إنّ تكليف الصبي والمجنون الأفعال التي لا يصحّ منهما أن يعرفاها، بمنزلة تكليف ما لا يطاق في القبح. لأنّ مع المعرفة بعين هذا الفعل، يصحّ الوصول إلى إيقاعه على الوجه الذي وجب، كما يصحّ ذلك فيه مع القدرة والآلة؛ فإذا وجب بفقدهما، قبح تكليفه؛ فكذلك القول مع فَقْدِ المعرفة. (مغ١٢، ٢٣٦، ١٤)

قُبح الظلم

- لو كان الظلم يقبح لعلّة لوجب أن لا يقبح لاستحالة العلل عليه، لأنّها لا تختصّ به، من حيث يستحيل عليه الحلول وما يجري مجراه؟. ولوجب في الظلم أن يجوز أن يحسن إذا زالت تلك العلّة، أو وجدت العلّة المضادّة لها. وبطلان ذلك يبيّن فساد هذا القول. فيجب أن يكون إنّما يَقْبُح لكونه ظلمًا، لأنه لا يمكن أن يقال إنّما يَقْبُح لفاعله، ولا يراد به هذا الوجه، لأنّه كان يجوز أن يَحْسُن - وهو ظلم - على بعض الوجوه. فلمّا بطل ذلك، صحّ ما ذكرناه، وصار قبح الظلم في أنّه واجب لكونه ظلمًا بمنزلة كون الخبر خبرًا وصدقًا، في أنّه إنّما يكون كذلك لوقوعه على بعض الوجوه. وإذا كانت الوجوه معقولة، لم يمتنع تعلّق الأحكام بها. وهذه الأحكام تجري مجرى الأحكام التابعة للحدوث بالفاعل لا لعلّة، فيجب أن يصحّ منه أن يوقعه على وجه دون وجه. ولذلك ترجع أحكام القُبْح والحُسْن إلى الفاعل من حيث تتعلّق به؛ ولذلك يحكم فيه بأنّه يقبح منه أن يحدثه، وأنّ القبح يختصّ حال الحدوث دون حال البقاء ليصحّ ما ذكرناه في قبحه، فما الذي يمنع في الظلم من أن يقبح لكونه ظلمًا، ويكون الدليل على ذلك أنّ عند العلم بكونه ظلمًا، يعلم العاقل قبحه، ومتى لم يعلمه كذلك، لم يعلم قبحه، بل يجوز أن يعلمه حسنًا. فيجب أن يكون الوجه في قبحه ما عند العلم به يُعلَم قبحه على ما بيّنا. (مغ١٣، ٢٨٩، ٥)

قُبح في الصورة

- قوله من بعد ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾

(السجدة: ٧) بيّن أنه لا قبيح في قوله ولا أسمائه، فإن قيل ففي جملة ما خلق ما يقبح في الصورة. فجوابنا أنّ المراد نفي ما يقبح في العقل من فعله لا ما يستقبح في الصورة، بيّن ذلك أنّ هيئة الإنسان في صلاته وقضاء حاجته والنهي عن المنكر قد يستقبح في المنظر وتوصف مع ذلك بأنّها حسنة وحكمة. (تن، ٣٢٩، ١٦)

قُبْح القبيح

- لماذا يقبح القبيح؟ قيل له: لأنّه ظلم أو كذب أو كفر نعمة، لأنّ العاقل متى علم في العقل أنه هكذا علمه قبيحًا، فلذلك يقبح من كل أحد إذا فعله على الصفة، فالواجب إنّما يجب لأنّه ردّ الوديعة أو لأنّه إنصاف، فمتى علم العالم علمه واجبًا فلهذا قلنا: إنّ معرفة الله واجب، وكذلك معرفة الرسل، والشرائع، والصلوات، والصيام، لأن الله جلّ وعزّ قرّر في عقولنا أن علينا في تركها مضرّة من حيث كانت مصلحة. (مخت، ٢٠٤، ١١)

قُبْح ما يعلم قبحه باضطرار

- إنّ العلم بقبح ما يُعْلم قبحه باضطرار، لا يجب كونه مبنيًّا إلّا على جملة تعلّق الأفعال بنا، دون تفصيله، وهذه الجملة ضروريّة، فيصحّ أن يعلم ما ذكرناه من حالها باضطرار، وإذا عرفنا بالدليل أنّ الفاعل منا يُحدِثها، عَلِم على التفصيل أنّه يقبح منه إحداثها. وكذلك القول في سائر ما يعلمه باستدلال، أنّه بعد الاستدلال يعلم الحال في قبحه على هذين الوجهين. وهذه الأفعال ففيها ما يُعْلَم باضطرار كالآلام والكلام، وفيها ما يُعْلَم أحكامها باضطرار، نحو ما يجده الإنسان من كونه مريدًا ومعتقدًا، ونحو ما يعلمه من الفصل بين المتحرِّك والساكن، والمعتمِد في جهة وخلافه. فما نعلمه باضطرار فالحال فيه على ما بيّناه، من أنه إنما يجب أن يعلم تعلّقه به على طريقه العقليّة، وما عداه يُستدلّ أولًا على إثباته، ثم على هذا الحكم. (مغ١٤، ١٦٠، ٣)

قبيح

- القبيح هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذمّ على بعض الوجوه، وقوله على بعض الوجوه احتراز من الصغيرة؛ فإنّها قبيحة ومع ذلك فإنّه لا يستحق الذم عليها بكل وجه، ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه، وهو أن لا يكون لفاعلها من الثواب قَدْر ما يكون عقاب هذه الصغيرة مكفراً في جنبه، وكذلك فإنّه احتراز من القبائح الواقعة من الصبيان والمجانين والبهائم، فإنّها على قُبْحها لا يستحق الذم عليها بكل وجه، ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه، وهو أن تقع ممن يعلم قبْحها، أو يتمكن من العلم بذلك، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحدّ، ولا نقض مع اعتباره. (شرح، ٤١، ٦)
- إنّ كل ترك منع الواجب من وجوده فهو قبيح. (شرح، ٤١، ١٤)
- تقرر في العقل وجوب التحرّز من القبيح.

فإذا كان لا يمكن التحرّز من هذا القبيح إلّا بالمعرفة، وجب أن يُقضى بوجوبها. (شرح، ٤٣، ٢)

- إنّ القبيح إنّما يَقْبُح لوقوعه على وجه، فمتى وقع على ذلك الوجه وجب قُبْحه سواء وقع من الله تعالى، أو من الواحد منّا. (شرح، ٣٠٩، ١٦)

- عندنا (عبد الجبّار) أنّ القبيح إنّما يَقْبُح لوقوعه على وجه نحو كونه ظلمًا، وعند أبي قاسم البلخيّ أنّ القبيح إنّما يقبح لوقوعه بصفته وعينه، وإلى هذا ذهب بعض المجبرة، وعند بعضهم أنّ القبيح إنّما يَقْبُح للرأي، أو لكوننا مملوكين مربوبين مُحدَثين إلى أمثال هذا، والحَسن إنّما يَحْسُن للأمر. ونحن قبل الاشتغال بإفساد هذه المذاهب نصحّح ما نقوله. فالذي يدلّ على ذلك هو أنّا نعلم أنّ الظلم قبيح، وإنّما قَبُح لكونه ظلمًا، بدليل أنّا متى عرفناه ظلمًا عرفنا قُبْحَه وإن لم نعرف أمرًا آخر، ومتى لم نعرف كونه ظلمًا لم نعرف قُبْحه وإن عرفنا ما عرفنا. فبان أنّ الظلم إنّما قَبُح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلمًا، هذا لأنّ العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح إمّا على جملة أو تفصيل، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يكون قبيحًا، سواء وقع من الله تعالى أو من العباد، لأنّ الحال فيه كالحال في الحركة وإيجابها كون الجسم متحرّكًا، فكما لا يختلف ذلك بحسب اختلاف الفاعلين لمّا كانت علّة، كذلك في مسألتنا. (شرح، ٣٠٩، ١٩)

- إن قيل: لم لا يقبح القبيح بصفته وعينه على ما يقوله شيخكم أبو القاسم البلخي؟ قيل له: لأنّ الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحًا مرّة، بأن يقع على وجه مسبّبًا وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه، ألا ترى أنّ دخول الدار مع أنّه شيء واحد لا يمتنع أن يقبح مرة، بأن يكون لا عن إذن، ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى، وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان، ففسد ما قاله أبو القاسم. (شرح، ٣١٠، ١٣)

- إنّ فعل العالِم بما يفعله المميّز بينه وبين غيره إذا لم يكن ملجأً لا يخلو من أمرين: إمّا أن يكون له فعله، أو لا. فإن كان له فعله فهو الحَسَن، وهو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحقّ عليه ذمًّا. وإن لم يكن له فعله، فهو القبيح. (شرح، ٣٢٦، ١٨)

- إنّ أقسام القبيح تنقسم إلى: ما يكون صغيرًا، وإلى ما يكون كبيرًا. وما يكون كبيرًا ينقسم إلى: ما يكون كفرًا، وإلى ما لا يكون كفرًا. والكلام في حقيقة هذه الألفاظ وحدودها يعود في باب الوعيد إن شاء الله تعالى. ثم إنّ القبائح تنقسم إلى: ما يتغيّر حاله بالإكراه، وإلى ما لا يتغيّر حاله بالإكراه. فالأول، هو كل ما يتعدّى عنه إلى غيره، وذلك كإظهار كلمة الكفر، فإنّ ذلك قبيح ولا إكراه. ثم إذا أُكرِه عليه يجوز له أن يقول ذلك، لا على الاعتقاد له والتديّن به، بل على أنّكم كلّفتموني إظهاره والقول به، أو على أنّ النصارى

يقولونه. والثاني من هذين القسمين، هو ما يتعدّى ضرره إلى الغير، وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك، فإنّ ما هذا سبيله لا يتغيّر بالإكراه، بل لزم المكره أن يضع مع نفسه أنّ عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا المكره، فلو أقدمت على ما يكرهني عليه استحققت عقوبة أشدّ من هذا. وتنقسم القبائح أيضًا إلى: ما لا يمكنه الإنفكاك عنه إلّا بأن لا يفعله، وإلى ما يمكنه الانفكاك عنه بأن يفعله على وجه آخر مخالف له. فالأوّل كالجهل، فإنّ الانفكاك منه لا يمكن إلّا بأن لا يفعله، والثاني كالخبر الكذب، فإنّه يمكنه الانفكاك عنه بأن يوقعه على وجه الصدق، وكالسجدة، فإنّه يمكن الانفكاك منه بأن يوقعه سجدة للرحمن ولا يوقعه سجدة للشيطان. (شرح، ٣٣٠، ٤)

- إنّ الفعل إنّما يحسن لوقوعه على وجه ويقبح لوقوعه على وجه وذلك تابع للحدوث. (شرح، ٤١٣، ١٢)

- أمّا أفعال العباد فعلى ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك، وما هذا سبيله فإنّه تعالى لا يريده ولا يكرهه. وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين: أحدهما قبيح والآخر حَسَن، فما كان قبيحًا فإنّه لا يريده البتّة بل يكرهه ويسخطه. وما كان حسنًا فهو على ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حُسْنه، والآخر ليس له صفة زائدة على حُسْنه. وهذا الثاني إنّما هو المباح، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا له على ما سنبيّنه من بعد إن شاء الله تعالى. وأمّا الأول، وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريده الله تعالى، بدليل أنّ غاية ما يعلم به مراد الغير إنّما هو الأمر، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر، لأنّه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه وزجر عنه وتوعّد عليه بالعقاب العظيم، فيجب أن يكون تعالى مريدًا له على ما نقوله. (شرح، ٤٥٧، ٥)

- إنّه لا بدّ من تردّد الدواعي ولا تثبت الدواعي والصوارف إلّا إلى الفعل أو إلى أن لا نفعل، وفي كل واحد من الفعل وأن لا نفعل يتناول التكليف فيه على طريقين، ففي الفعل يستوي جميعه في استحقاق المدح والثواب به إذا فُعِلَ على وجه مخصوص. ثم يفترقان في وجه آخر وهو أنّه قد يكون الذي يستحقّ الثواب لفعله له مدخل في استحقاق العقاب بأن لا يفعله وقد لا يكون كذلك. فالأوّل الواجب، والثاني النّدب. وأما في أن لا يفعل يستوي جميعه في استحقاق الثواب أن لا يفعل على وجه مخصوص. ثم يقع الفرق من وجه آخر وهو أنّه قد يستحقّ العقاب بفعل شيء منه دون غيره. فالأول هو القبيح والثاني هو ما الأولى له أن لا نفعله من ترك المطالبة بالدَّيْن ولا يخرج كل ما يتناول التكليف بأن يفعل وبأن لا يفعل عن ذلك. (مجم١، ٣، ١)

- إعلم أنّ القبيح ليس بقبيح إلّا لوقوعه على وجه، لأنّ ما عدا ذلك من الصفات والأحكام الراجعة إليه وإلى فاعله وإلى وجود معنى أو عدمه لا يتأتّى ذكره ها هنا، فليس إلّا أنّه يَقْبح لوقوعه على وجه، ولأجل ذلك إذا عرفناه واقعًا على هذه الوجوه عرفناه قبيحًا وإن لم نعلم أمرًا سواه، وإن لم نعرفه واقعًا على هذا الوجه لم نعرف قُبْحه وإن عرفنا كل أمر مما قالوه، فعرفنا أنّ قُبْحه هو لهذا الوجه. (مجم١، ٢٣٤، ١٠)

- أمّا القبيح فالذي يَصُحُّ وصفه تعالى بالقدرة عليه بعد بيان ضروب القبائح هو ما يقبح لتعلّقه بالغير دون ما يقبح لتعلّقه بالفاعل. فإنّ هذا لا يصُحّ فيه تعالى نحو ما يقبح لكونه مفسدة في الدين وضررًا بالنفس أو مقوّيًا للنفع، كما أنّ ما يجب عليه لا يتأتى فيه ما يتعلّق وجوبه بما يرجع إلى الفاعل نحو دفع الضرر، فعلى ذلك تجري حال الأفعال. وهكذا لا يَحْسُن منه ما هو بمنزلة الحَسَن منّا المختصّ بصفة زائدة على الحَسَن إلّا على وجه يتعدّى إلى الغير. فأمّا فيما نعدّه معدّ النوافل فمحال فيه تعالى. (مجم١، ٢٤٤، ٢٢)

- القبيح ضربٌ من ضروب الأفعال فيجب أن يكون تعالى قادرًا عليه كما قدر على الواجب والحسن والتفضّل، لأنّ ضروب الأفعال لا تختصّ ببعض القادرين دون بعض، فلا قادر إلّا وهو يقدر على سائر ضروب الأفعال. فتثبت بهذه الجملة من جهة العقل قدرته على القبيح وقد أكّد هذا الفصل في الكتاب بقوله تعالى ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ﴾ (الزخرف: ٣٣) وهو نظير قوله ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (الشورى: ٢٧) إلى ما شاكل هذا من الآيات فدلّ بها على أنّه قادر على ما إذا وقع كان فسادًا، وأنّه لا يفعله لصلاحهم، فهذا يقتضي وصفه بالقدرة على القبيح وإلّا كان لا يقع التمدّح بذلك. (مجم١، ٢٤٨، ٢٢)

- إنّ القبيح على كل حالاته يَقْبُح ولوقوعه على وجه، ولكن ذلك الوجه من حيث قد يتبع صفة يؤثّر فيها القادر، وما هو عليه من الأحوال قد يضاف إلى الفاعل، كما يقال في كونه كذبًا لمّا كان يؤثّر فيه كونه خبرًا كونه مريدًا. ونحو هذا في الحسن الذي هو الصدق وما شاكله. فلمّا كان لا يحصل كونه كذبًا ولا صدقًا إلّا وكونه خبرًا حاصل، وكان الذي يؤثّر في كونه كذلك هو حالُ القادر، أمكن أن يقال فيما حلّ هذا المحل أنه قَبُح به. فأمّا ما كان قُبْحه لازمًا له ويكون لوجه يختصّه كالجهل وما أشبهه فلن يضاف إلى الفاعل. (مجم١، ٣٧٠، ١٥)

- القبيح هو بالضدّ من الواجب فيُستحقُّ الذمُّ والعقاب بفعله والمدح والثواب بأن لا يفعله أو يتركه على بعض الوجوه. وما خرج عن ذلك من المُباح وما أشبهه فلا مدخل له في التكليف لأنّه لا تحصل فيه البغية التي يقف التكليف عليها وهو تعريض المكلّف للثواب. (مجم٢،

٢٧٢، ١٠)

- إنّ العاقل يعلم أنّ الظلم قبيح، وكفر النعمة، والجهل بالله تعالى وعبادة غيره. ونعلم أنّ الإحسان حَسَن، وشكر النعمة، والأكل والشرب، إذا لم يُفِد المضرّة. ونعلم أنّ ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة واجب، والصدقة مرغوب فيها. (مخت، ٢٠٣، ١٨)

- ما معنى القبيح؟ قيل: معناه أنّه مما يستحقّ به الذمّ من الأفعال، لأنّ الأفعال على ضربين: أحدهما يستحقّ به الذم، والآخر لا يصحّ ذلك فيه. فوصف الأول بأنّه قبيح والثاني بأنّه حَسَنٌ إذا فعله المميِّز بينهما. (مخت، ٢٠٣، ٢٣)

- إنّ القبيح قُبْحه يدعو إلى أن لا يُفعل، فإنّما يفعله بقبحه لحاجة تتحقّق أو تبعد، فإنّا علمنا أنّه تعالى ليس كذلك، فيجب أن لا يختاره. ألا ترى أنّ المحتاج منّا إلى درهم أمكنه أن يصل إليه بالصدق والعدل لم يختر في التوصّل إليه الظلم والكذب، وإنّما يكذب الناس ويظلمون لحاجة أو لتقدير حاجة أو لجهل، على ما نعلمه من حال السرّاق وقطّاع الطرق، ولذلك لا يجوز من الواحد منّا أن يفعل القبيح مع الغني والمعرفة، ولا فرق بين من جوّز هذا وبين من جوّز أن يفعل أحدنا التشويه بنفسه وتعليق العظام على رقبته وخلاعته من غير حاجة. وبطلان ذلك ظاهر. (مخت، ٢٠٥، ٢٢)

- من حق القبيح أن يُستحَقّ الذمّ بفعله، فلا يصحّ أن لا يكون إثباته نقصًا، فلذلك لا نجيز أن يفعل جلّ وعزّ شيئًا من القبائح، كما لا نجيز أن لا يفعل بعض الواجبات. (مغ٤، ١٥٥، ١٣)

- قد عُلم أنَّ القبيحَ من حقّه أنْ يستحقّ بفعله الذمّ، والحسنَ لا يستحقّ به ذلك، فلا بدّ من أن يحصل لهما حكمٌ زائدٌ على الوجود، لأنّه لو لم يحصل لهما ذلك، لم يكن أحدهما بأنْ يكون حَسَنًا أوْلى من صاحبه، ولا الآخر بأن يكون قبيحًا أوْلى منه، لأنَّ الوجود قد حصل لهما جميعًا على سواء. وإنْ قَبُح القبيحُ منهما لوجوده فقط، فيجب قُبْحُ كلِّ فعل، وإنْ حَسُنَ الحسن لوجوده فقط، فكمثل. وذلك يوجب كون الفعل حسنًا قبيحًا؛ وهذا معلوم فساده بأوّل العقل. (مغ٦/١، ٩، ٤)

- إنَّ القبيح يَقْبُح لوقوعه على وجوه، نحو كونه كذبًا وظلمًا، وأمرًا بقبيح، وجهلًا، وإرادةً لقبيح. وكل ذلك يقتضي فيه اختصاصه بحكم زائد على الوجود. (مغ٦/١، ١٠، ١٦)

- الذي يذهب إليه الشيخ أبو عبد الله أنَّ ما كان مِنْ فعله ضررًا لا نفع فيه، ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، فإنّه يقبح، لأنّه ظلم؛ لأنّ الظلمَ إنّما قَبُح لاختصاصه بهذه الصفة؛ لا لأنّه قصد به وجهًا مخصوصًا. (مغ٦/١، ١٢، ١)

- جملة ما نحصّله في حَدِّ القبيح أنّه ما إذا وقع على وجه من حق العالم بوقوعه كذلك من جهته، المخلّى بينه وبينه، أنْ يستحقّ الذمّ إذا لم يمنع منه مانع. وهذا

مستمرٌ في كل قبيح، لأنّه وإنْ وقع ممن ليس بعالِم، فلا يخرج من أن يكون ما ذكرناه معلومًا من حاله. والصغير من القبائح داخلٌ في الحدِّ، لأنّه إنّما لم يستحقّ به الذمّ لمانع. (مغ٦/١، ٢٦، ٩)

- في كلام شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، أنَّ القبيح ما يستحقّ به الذمّ إذا انفرد، يتحرّز بذلك عن الصغير، لأنّه إنّما لم يستحقّ به الذمّ لأنّه لم ينفرد. (مغ٦/١، ٢٦، ١٤)
- وربما مَرَّ في الكتب أنَّ القبيح هو الذي ليس لفاعله أنْ يفعله. وهذا لا يستمر؛ لأنَّ فيها ما لا يصحّ ذلك فيه، وهو ما يقع ممن لا يصحّ أنْ يتحرّز منه كالطفل والنائم. ولأنَّ العلم بأنّه ليس لفاعله أنْ يفعله كالتابع للعلم بقُبْحه، ولأنّه لا يكشف عمّا له قَبُح، ولا ينبه على الحكم المتعلّق به، فما قدمنا إذنْ أصحّ. وكذلك إذا حُدَّ بأنّه ما ليس لفاعله أنْ يفعله إذا علمه على وجه مخصوص، لأنَّ ما ذكرناه من الوجهين يبيّن أنَّ التحديد بما قدّمناه أوْلى. (مغ٦/١، ٢٧، ٣)
- قد يُعَبّر عن القبيح بعبارات تقاربه في الفائدة، وإن كانت مخالفة له في أصل الموضوع. فيُقال فيه إنّه محظور، ويراد به أنَّ حاظرًا حظرّه ودلّ على ما على الفاعل فيه من المضرّة، أو أعلمه ذلك من حاله. ولذلك لا يقال في فعل البهيمة والصبي بأنّه محظور، لمَّا لم يصحّ ذلك فيه. ولذلك تقول إنّه تعالى لو فعل الظُّلْمَ لكان قبيحًا منه، ولا نقول فيه أنّه كان محظورًا عليه. وقد يُعبّر عنه بأنّه محرّم، ومعناه عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله أنّه قبيح ومحظور جميعًا. ولذلك لا يقال في أفعال البهائم ذلك. وقد يُعَبَّر عنه بأنّه باطل، وفائدته أنّه وقع من فاعله على وجه لا ينتفع به. ولذلك لا يستعمل في البهائم، من حيث كان لا يصحّ منها القصد إلى الأفعال على وجوه مخصوصة. ولذلك قيل في الأفعال الحسنة إذا وقعت من العاقل من غير تمام، ولم يحصل به المقصود، أنّه باطل. (مغ٦/١، ٢٨، ٨)
- قد يوصف القبيح بأنّه فاسدٌ، وإنْ كان الأصل فيه ضرر قبيح؛ ولذلك يوصف فاعل الفساد بأنّه مُفسِد، ويجري ذلك عليه على جهة الذمّ. (مغ٦/١، ٢٩، ٨)
- قد يوصف القبيح بأنّه شرّ، إذا كان ضررًا، ولو كان نفعًا قبيحًا لم يوصف بذلك؛ وله موضع مستقصى فيه. (مغ٦/١، ٢٩، ١٣)
- قد يوصف القبيح بأنّه خطأ، ويراد به أنّه قبيح ممن يمكنه التحرّز منه، ولذلك لا يستعمل ذلك في البهيمة. (مغ٦/١، ٢٩، ١٥)
- أمَّا وصفُ القبيحِ بأنّه معصيةٌ فمعناه: أنَّ المعصيّ قد كرهها. (مغ٦/١، ٣٠، ١٠)
- يقال في القبيح إنّه مَنْهِيٌّ عنه، ويعقل بالتعارف أنّه جلّ وعزّ نهى عنه؛ فلذلك يفيد قبحه. ولا يقال فيما يقع من القبيح ممن ليس بمكلَّف، أنّه معصيةٌ، ومنهيٌّ عنه. (مغ٦/١، ٣٠، ١٧)
- قلنا في القبيح إنّه لا بدّ من اختصاصه بحال لكونه عليها صار قبيحًا. (مغ٦/١، ٥٢، ٨)

- إنَّ القبيح على ضربين: أحدهما يَقْبُح لأمر يختصّ به، لا لتعلّقه بغيره، وذلك نحو كون الظلم ظلمًا، والكذب كذبًا، ونحو إرادة القبيح، والأمر بالقبيح، والجهل، وتكليف ما لا يطاق، وكفر النعمة. والثاني يَقْبُح لتعلّقه بما يؤدّي إليه، وذلك كالقبائح الشرعيّة التي إنّما تَقْبُح من حيث تؤدّي إلى الإقدام على قبيح عقليّ أو الانتهاء عن بعض الواجبات. (مغ٦/١، ٥٨، ٦)

- إعلم أنَّ الحَسَن يفارق القبيح فيما له يَحْسُن، لأنَّ القبيح يَقْبُح لوجوهٍ معقولة، متى ثبتت اقتضت قُبْحه، والحسنَ يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه، وحصل له حال زائدة على مجرّد الوجود يخرج بها من أن يكون في حكم المعدوم. ولذلك لا يصحّ عندنا أنْ نعلم الحَسَن حَسَنًا إلّا مع العلم بانتفاء وجوه القُبْح عنه. ومتى ثبت كونه حسنًا، فإنّما يَحصل ندبًا لحال زائدة، وواجبًا لحال زائدة. ولا يصحّ أن يكون ما له قَبُح القبيح جنسه ولا وجوده أو حدوثه، ولا وجود معنى نحو الإرادة وغيرها ولا انتفاء معنى. (مغ٦/١، ٥٩، ١)

- إنّما يَقبُح الشيء في حال حدوثه لأنَّ المستفادَ بذلك يختصّ بحال الحدوث، وإنْ لم يمتنع عندنا أن يُسمّى قبيحًا في حال بقائه، ولا يمتنع في الوجوه التي يقع عليها الشيء وتقتضي فيه حكمًا أنْ تقتضي ذلك فيه في ابتداء حال حدوثه، وإنْ كانت تلزمه في حال الحدوث والبقاء؛ ولا يمتنع خلافه. (مغ٦/١، ٦٨، ١٤)

- إعلم أنَّ أكثَرَ كلام الشيخين رحمهما الله في كتبهما يدلّ على أنَّ الحسنَ يَحْسُن لوجوه يحصل عليها، كما أنَّ القبيح يَقْبُح لذلك. وربما قالا: إنَّ وجه الحُسْن والقبح إذا اجتمعا في الفعل فالقُبح أوْلى به. (مغ٦/١، ٧٠، ٥)

- إنّ الفعل لا يَحسُن ولا يَقْبُح لجنسه أو وجوده أو حدوثه أو انتفاء معنى غيره. إعلم أنَّ الظلم لو قَبُح لجنسه، لوجب أنْ يقبح كل ضرر وألم، وفي علمنا بأنَّ فيه ما يحسن دلالةٌ على فساد هذا القول. (مغ٦/١، ٧٧، ٢)

- إنّ القبيح لا يَقْبُح للإرادة أو الكراهة ولا الحسن والواجب يختصّان بذلك لهما. إعلم أنَّ الظلم متى علم ضررًا لا نفع فيه، ولا هو مستحقّ، ولا دفع ضرر أعظم منه، ولا يُظَنّ فيه ذلك، عُلِم قُبْحُه. فلو كان إنّما يقبح بالإرادة لما عُلِم قبحه مع الجهل بها، بل كان يجب لو منع الله تعالى القادر منّا من الإرادة، وأقدم على الظلم العظيم أن لا يكون ذلك قبيحًا، ولا يستحقّ به ذمًّا. ولا فصل بين مَنْ قال بذلك وبين مَنْ أبى قُبْحه، وإنْ قصد إليه، لأنَّ العقلاء يعلمون قُبْح ذلك وحسن ذمّه، كما يعلمون ذلك إذا وقع من القاصد. (مغ٦/١، ٨١، ٢)

- الإرادة إنّما تؤثّر في كون الكذب خبرًا، لا في كونه كذبًا، وإنّما يَقبُح لكونه كذبًا، وليس للإرادة في ذلك حظٌّ. وإنّما يقع كذلك لكون مخبره على لا ما تناوله

الخير، فكيف يقال إنّه يقبح بالإرادة. (مغ٦/١، ٨٣، ١٧)

- إنَّ القبيح لا يُعْلم قبيحًا حتى يُعْلم ما له ولأجله قُبح. (مغ٦/١، ٨٩، ١)

- إنّ القبيح لا يجوز أن يقبح منّا لأنّا منهيّون عنه أو تجاوزنا به ما حُدَّ ورُسِم لنا. يدلّ على ذلك: أنّه لو قُبح منّا الفعل للنهي عنه، لوجب أن يكون كلُّ نهي يؤثّر في قُبح الفعل كنهيه تعالى، وهذا يوجب قُبح كلِّ ما نهى عنه العباد، ويوجب فيما نهى عنه أحدهم وأمر به الآخر، أو نهى الله تعالى عنه وأمر به أنْ يكون قبيحًا حسنًا. وفساد ذلك يوجب فساد ما أدّى إليه. (مغ٦/١، ١٠٢، ٢)

- إنَّ معنى القبيح أنَّ فاعله يستحقّ الذمّ عليه إذا كان يتهيّأ له الاحتراز منه، إذا لم يكن هناك منع. على أنَّ ذلك لا يصحّ، لأنّه لو شكّ في الكذب أصغيرة هي أم كبيرة، وهو مجتنب للكبائر، لكان مع علمه بقبحه، وأنّه غني عن فعله، لا يختاره البتّة. (مغ٦/١، ٢٠١، ٧)

- لا يمتنع أن يقال: إنّ القبيح لا يجوز كونه لطفًا في التكليف أصلًا، كان من فعله تعالى أو من فعل غيره؛ لأنّ اللطف هو ما يُختار عنده الواجب، والحَسَن على وجه لا يخرج التكليف عن الصحّة، ومتى جوّز أن يفعل تعالى القبيح خرج التكليف عن الصحّة ولم يوثق بوعده ووعيده، ولا أنّه يثيب على الطاعة. وذلك يوجب فساد كلّ تكليف وتدبير. (مغ١١، ٢٢٠، ١١)

- أمّا القبيح فإنّه مستحقّ الذمّ لوجهين فقط: أحدهما أن يكون قبيحًا والثاني أن يكون عالمًا بقبحه أو متمكّنًا من معرفة قبحه فيصحّ منه التحرّز من فعله مع العلم ومع التمكّن. والخلاف في أنه يجب أن يشرط في ذلك أن يكون فاعله كامل العقل. (مغ١١، ٥١٥، ١١)

- القبيح: إنّه ما إذا وقع من فاعله، مع تمكّنه من التحرّز منه، يستحقّ الذم. فذكرنا، في جملة حدّه، استحقاق الذمّ الراجع إلى فاعل القبيح. لكن لمّا كان إنّما يستحقّه لأمر يرجع غلى نفس القبيح، لم يمتنع ذكره على جهة الكشف. (مغ١٢، ١٤، ١٢)

- بيّنا بوجوه كثيرة أنّ القبيح والحَسَن والواجب لا يجوز أن يختصّ بذلك من جهة السمع، وأنّ من لا يعرف السمع ولم يستدلّ على صحّته، ويعرف أحكام هذه الأفعال ولو لم يتقدّم له العلم بها، لم يكن ليصحّ أن يعرف السمعيّات أصلًا، بل كان لا يصحّ أن يعرف النبوّات. (مغ١٢، ٣٥٠، ١١)

- إنّ معنى القبيح في العقل هو ما يستحقّ به الذمّ على بعض الوجوه، ولا مُعتبَر فيه بنفار الطبع. (مغ١٣، ٢٨٧، ٣)

- قد بيّنا من قبل أنّ الحَسَن ليس بحَسَن لوجه يقتضي حسنه، كما أن القبيح يقبح لثبوت وجه يقتضي قبحه، ودللنا على ذلك بأنّه لا وجه يشار إليه يحسن لأجله إلّا وقد ثبت. ولا يكون حسنًا لحصول وجه من وجوه القبح فيه. وبيّنا أنّ فائدة كونه حسنًا تتضمّن النفي، وفائدة كونه قبيحًا تتضمّن

الإثبات. فيجب فيما يتضمّن الإثبات طلب وجه يثبت لأجله دون ما يتضمّن النفي. ألا ترى أنّ كونه قبيحًا يقتضي صحّة استحقاق الذمّ بفعله، وكونه حَسَنًا يقتضي أن لا يستحقّ ذلك، فيجب أن يعتبر في حسنه انتفاء وجوه القبح عنه إذا وقع على وجه يكون لوجوده من الحكم ما ليس لعدمه. وإذا ثبت ذلك صحّ ما قلناه من أنّ الضرر عند بعض هذه الوجوه يحسن من حيث يتضمّن ذلك زوال وجوه القبح، لا لأنّه وجه لحسنه؛ كما أنّ الصدق إذا حصل فيه نفع يحسن لا لأنّه وجه لحسنه، لكن لأنّه يتضمّن زوال وجوه القبح عنه. (مغ١٣، ٣١٦، ١١)

- إنّ للقبيح حكمًا يناقض حكم الواجب، لأنّه بأن يفعل يستحقّ الذمّ عليه، والواجب أن يستحقّ الذمّ فيه بألّا يفعل. (مغ١٤، ١٦، ٣)

- إنّ القبيح لا يثبت قبيحًا بقول الرسول، وإنّما يكشف قوله عن حاله، فيكون كالدلالة عليه. (مغ١٤، ١٥٧، ١٤)

- إعلم أنّ القبيح قد يستحقُّ به الذمّ والعقاب، وإذا كان إساءة إلى الغير يستحقّ به ضربًا آخر من الذمّ، وقد يستحقّ به العَوض، وقد يلزم عنده الاعتذار، وقد يستحقّ بالقبيح إسقاط المدح والثواب بواسطة، على ما نبيّنه في باب الإحباط والتكفير، وقد يلزم عنده التوبة، فيصير في حكم المستحقّ به. (مغ١٤، ١٧٢، ١١)

- لا يجوز أن يُحَد القبيح بأنّ له ترك واجب ينصرف عنه إليه. (مغ١٤، ١٩٦، ٧)

- أمّا ما لم يقع من القبيح فعلى ضربين: أحدهما لم يقع، ولا وقع سببه، فالتوبة لا تصحّ ولا تجب منه، لأنّه لم يستحقّ على ذلك العقاب، ولا هناك خوف من عقاب يحصل لا محالة والثاني: أن يكون قد وقع سببه، وذلك على ضربين: أحدهما يقع سببه على طريق السهو والخطأ، فهذا مما لا يجب التوبة منه. والثاني: يكون قاصدًا بفعل السبب إليه، وعالمًا بأنّ المُسبَّب سيحصل، أو ظانًّا لذلك إن لم يقع منه منع. فإذا حصلت هذه الشروط، فالتوبة قد تصحّ منه، عند وقوع السبب وبعده، على حسب تراخي المُسبّب. (مغ١٤، ٤١٥، ٥)

- إنّ الخبر الصدق إذا كان الغرض فيه حصول دلالته على ما يدلّ عليه، وظهور فائدته التي هي مراد المتكلّم، وما يدلّ مراده عليه فلا بدّ من أن يقبح متى لم يحصل فيه ما ذكرناه من الغرض، ولا فرق بين أن لا يحصل ذلك فيه لأمر يرجع إلى المواضعة، أو إلى المخبر والمخاطب، لأنّ في الوجهين جميعًا يصير الخبر كلًّا خبر، ويصير الكلام كالسكوت، ويقدح ذلك في طريقة البيان والإفادة بالكلام، وما هذا حاله لا بدّ من أن يكون قبيحًا، في الشاهد والغائب، لكنّ الشاهد يخالف الغائب من حيث نضطرّ إلى قصد المتكلّم، ومن القديم تعالى لا يصحّ ذلك على ما قدّمنا القول فيه، فلا يخرج خطاب أحدنا في الشاهد، وإن صيّر بعض أخباره في حكم السكوت (من أن يقع) البيان به على

طريقة الاضطرار، أو إذا تغيّرت الحال، وليس كذلك حال القديم تعالى، لأنّا متى جوّزنا في بعض أخباره ما ذكرناه، أدّى إلى أن يكون كل كلامه مما لا يقع به البيان، وأن يكون وجوده كعدمه. وإذا كان كون الفعل عبثًا يقتضي قبحه، فبأن يجب قبحه إذا اقتضى فيه وفي غيره أن يكون عبثًا ولا يقع الغرض به، أولى. (مغ١٧، ٣١، ١٧)

- يقال في القبيح: إنّه لا يجوز فعله من حيث إذا فعله تلحقه تبعة. (مغ١٧، ٩٦، ١٣)
- يقال في القبيح: إنّه غير مقبول من حيث لا يستحقّ به الثواب، فرقًا بينه وبين الواجب والندب اللذين يستحقّ بهما الثواب؛ وقد يقال فيه: إنه ذنب ويراد بذلك أنه واقع ممن يستحقّ به العقاب، ولذلك لو وقع القبيح من غير المكلّف لم يوصف بذلك. (مغ١٧، ٩٦، ١٨)
- يقال في القبيح: إنّه ظلم، إذا كان فاعله يستحقّ العقاب، لأنّه يكون ظالمًا به لنفسه، وقد يكون ظالمًا به غيره، فإذا تعدّى القبيح إلى الغير وصار إساءة يوصف بأنّه إساءة، وظلم، وتعدّ، وعدوان إلى ما شاكل ذلك. (مغ١٧، ٩٧، ٤)
- قد يوصف القبيح بأنّه كفر وفسق إذا بلغ حدًّا في العظم، على ما نبيّنه في باب: الأسماء والأحكام. وقد يوصف بأنّه صغيرة إذا كان دون ثواب فاعله، على ما نبيّنه في الوعيد؛ وعلى هذا الحدّ يوصف بأنّه مكروه، ويراد بذلك أنّه تعالى كرهه، وما كرهه لا يكون إلّا قبيحًا. (مغ١٧، ٩٧، ٨)
- إنّ القبيح هو ما يقع على وجه يقتضي في فاعله، قبل أن يفعله أنّه ليس له فِعْلُه، إذا علم حاله، وعند فعله يستحقّ الذمّ إذا لم يكن يمنع. (مغ١٧، ٢٤٧، ٤)

قبيح باضطرار

- إنّ الكذبَ الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر قبيحٌ باضطرار. (مغ٦/١، ٦٦، ١٠)

قدر

- قوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ (السجدة: ٧). فبيّن حُسْنُ ما خَلَق فلا يصحّ أن يضاف إليه شيء من القبائح، وقيل أيضًا أنّ المراد قدَّر الأشياء لا أنّه أوجدها وأحدثها، فما هو من فعله قد قدّره، وما ليس من فعله قدّره أيضًا بأن بيّن أحواله وذلك كقوله تعالى ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ (الحجر: ٦٠) والمراد الإخبار عن حالها. (تن، ١٣٥، ٧)
- أما قوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا بَيۡنَهُمۡ وَبَيۡنَ ٱلۡقُرَى ٱلَّتِى بَٰرَكۡنَا فِيهَا قُرًى ظَٰهِرَةً وَقَدَّرۡنَا فِيهَا ٱلسَّيۡرَ سِيرُواْ﴾ (سبأ: ١٨) فليس فيه أكثر من أنّه قَدَّر السير، وذلك لا يدلّ على أنّه من خلقه؛ لأنّ "قَدَّر" كما يراد به ذلك، فقد يراد به البيان والتعريف والحكم بمقادير مخصوصة. وإنّما أراد تعالى بذلك أنّه غيّر مسالكهم عن الحالة التي كانت عليها في الخصب والعمارة، إلى خلافه،

وقدَّر فيها خلاف ما كان في سيرهم. (متش٢، ٥٦٩، ٤)

- إنّ قوله جلّ وعزّ ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ﴾ (عبس: ١٩) المراد به أنّه خلقه على صفة بعد أن خلقه على أخرى، فلذلك كرّره. (مغ٧، ٢٢١، ٨)

- إنّ قولنا قدّر كذا قد يقال بمعنى خلقه بمقدار، كقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾ (فصلت: ١٠)، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢)، وقد يراد به أنّه بيّنَ مقدار الشيء وما يُحتاج إليه فيه، وأنّه عرف أحواله وكتب ذلك، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ (الحجر: ٦٠) وقد يقول الإنسان قَدَرت في داري هذه خمسة أبيات أبنيها، وقال الشاعر: وأعلم بأنّ ذا الجلال قد قَدّر في الصحف الأولى التي كان قَدَّر، وقد يقول الخياط: قدّرت هذا الثوب بمعنى بيان حال ما يجئ منه، فمعنى قوله وقدّرنا فيها السير أنّا عرفنا ابتداءه وانتهاءه، وما يؤدّي إليه ويستعان به عليه. (مغ٨، ٣١٣، ١٤)

قَدَر

- من كلام جعفر بن محمد الصادق وقد سئل عن القَدَر: ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله، وما لم تستطع فهو فعل الله، يقول الله للعبد: لِمَ كفرت؟ ولا يقول لِمَ مرضت؟ فلا تقول أن جعفرًا أنكر على واصل القول بالعدل، بل المنزلة بين المنزلتين إن صحّتْ الرواية. (فرق، ٤٦، ٩)

- قوله: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾ (الطلاق: ٣) غير دالّ على أنّ الأشياء حادثة من قبله تعالى، وذلك أنّ جعْله لها قَدرًا، لا ينبئ عن أنّ ذاتها موجودة من جهته؛ لأنّ المقدِّر والمدبِّر قد يريد فعل غيره، وفعل نفسه، ويقدرهما. فالتعلّق بظاهره لا يصحّ. ولا يمتنع من أنّه تعالى قد قَدَّر أفعال العباد، وجعل لها مقادير بالحبر والكتابة. (متش٢، ٦٥٧، ١٦)

- القَدَر يستعمل على طريقة الفعليّة كقوله عزّ وجلّ: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾ (فصلت: ١٠) وبمعنى الاخبار كقوله: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا﴾ (النمل: ٥٧). (مجم١، ٤٤٠، ٨)

قَدِرَ

- ليس إذا قَدِر القادر على مقدور أن يكون قادرًا على غيره من المقدورات، وليس في قدرته تعالى على إقدارنا على هذه التصرّفات سوى كونه قادرًا على خلق القدرة فينا، فمن أين يجب إذا قدر على القدرة أن يكون قادرًا على تصرّفاتنا؟ هذا مما لا يجب. (شرح، ٣٧٧، ١)

قُدَر

- إنّ القُدَر وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة، حتى ما من قُدْرة يصحّ أن يفعل بها جنس إلّا وغيرها من القُدَر يصحّ ذلك الجنس بها. (شرح، ٢٢٢، ١٤)

- إنّ لفظة "القُدَر" قد تطلق على أفعال

العباد، على بعض الوجوه، من حيث أخبر تعالى عنه وحكم به. (متش٢، ٤٣١، ١٠)

- إعلم أنّ القُدَر مختصّة من بين سائر أجناس الأعراض بأن لا مثل لها ولا ضدّ أيضًا على الصحيح من المذهب بل الكلّ مختلف. وقد كان أبو علي يذهب أوّلًا إلى أنّ في القُدَر ما يتجانس. وحُكي مثله عن أبي الحسين الخيّاط. وكان مَن قال بذلك أشار إلى أنّ قُدَر القلوب جنس وقُدَر الجوارح جنس. ثم رجع أبو علي إلى ما قلناه وهو الصحيح. والذي به نعرف أوّلًا أن لا تضادّ في القُدَر ما قد عرفنا من صحّة وجود قُدَر كثيرة في محلّ واحد، ولأجل هذا تتفاضل أحوال القادرين على ما سبق القول فيه. (مجم٢، ٣٨، ٢)

- إنّ القُدَر لا يفترق حكمها في تعلّقها على الوجوه التي تتعلّق به بين حال الحدوث والبقاء لمّا اتّفقت الحالتان جميعًا في صحّة الفعل بالقدرة. وإنّما كان كذلك لأنّ تعلّقها هو لأمر يرجع إلى ذاتها، وذلك لا يتغيّر بالحدوث والبقاء. ولأجل هذا لم يصحّ إثبات القادر قادرًا إلّا والفعل صحيح منه على وجه مّا. وعلى هذا يجري حكم القديم جلّ وعزّ في كونه قادرًا لذاته. فصار كما يجب أن لا نسلب القدرة والقادر حقيقتهما في صحّة الفعل على الإطلاق أن لا نسلبهما كيفية التعلّق في كل حال. وعلى ذلك تجري أحكام المعاني المتعلّقة بأغيارها نحو العلم وما أشبهه. فأمّا إذا قلنا ببقائه أو قدّرنا باقيًا لم يختلف حكمه في الوجهين. (مجم٢، ١٠٠، ١٨)

- إعلم أنّ القدرة وإن اختصّت في تعلّقها بالأعيان فإنّها غير مختصّة بالأجناس التي تُعَدّ من مقدور العباد. ومعنى ذلك هو أنّ القدرة الواحدة يصحّ أن يُفعَل بها من كل جنس من هذه الأجناس على الحدّ الذي يصحّ بغيرها من القُدَر، وإن افترقت في أعيان المتعلّقات. وهذه قضية تختصّ بها القُدَر وتفارق بها غيرها من المعاني. ألا ترى أنّه لا قادر يقدر على جنس الإرادة إلّا وهو يقدر على الاعتقاد والظنّ والفكر؟ وكذلك فلا يقدر على الحركات إلّا وهو يقدر على الاعتمادات وعلى تأليف الأجسام على وجه مّا؟ ثمّ كذلك في سائر هذه الأنواع؟ فلولا شياع القدرة في تعلّقها بهذه الأجناس ووجوب أن تكون القُدَر أجمع متساوية في هذه القضية لجاز أن يكون في القادرين مَن يقدر على تحريك الثقيل دون الخفيف، وأن يقدر على أفعال الجوارح ولا يقدر على شيء من أفعال القلوب، وأن يقدر على بعض أفعال القلوب دون بعض. (مجم٢، ١٠٢، ٥)

- إنّ القُدَر، وإن اختلفت فإنّ مقدوراتها في الجنس يجب أن تتّفق، وإنّما يحسب أن تتغاير مقدوراتها في الأعيان؛ لأنّ ذلك يحقّق القول باختلافها، لأنّا لو قلنا إنّ مقدوراتها ليست بمتغايرة في الأعيان، لأدّى إلى صحّة كون مقدور القُدَر، واحدًا، وذلك يوجب تماثلها. فإذا صحّ بما بيّناه من قبل ذلك، وجب القضاء بأنّ قدرة اليد هي قدرة على العلم والإرادة،

وإن كان لا يصحّ وجودهما بها لكون المحل غير محتمل لها، ولا فصل بين امتناع وجود الشيء لكون المحل غير محتمل له وبين امتناع وجوده لأجل وجود ضدّه في المحل إذا كان وجود الضدّ أولى من وجوده، فصحّ بذلك أنّ القادر يصحّ كونه قادرًا على الشيء وإن تعذّر وجوده لمنع أو غيره. (مغ٤، ٣٣٣، ٩)

- إنَّ القُدَرَ كلها قد صَحَّ فيها أنّها تشترك في التعلّق بأجناس مخصوصة، ولا يصحّ أنْ تختلف حالها في ذلك. (مغ٦/١، ١٦٣، ٨)

- إنَّ القُدَرَ كلها، وإنْ وجب اشتراكها في الأجناس، فغيرُ واجب اشتراكها في الأعيان؛ فكذلك القول في القادر لنفسه. (مغ٦/١، ١٦٣، ١٨)

- إنّ الأسباب الكثيرة لا يجوز أن تولّد مسبّبًا واحدًا؛ كما أن القُدَر الكثيرة لا يجوز أن نفعل بها مقدورًا واحدًا. (مغ٧، ١٩٥، ١٤)

- إنّا لو قلنا في القُدَر: إنّها تتعلّق بالمقدور في كل حال، وقد ثبت أنّ لها في كل حال مقدورًا مخصوصًا لصحّ أن يفعل بها المقدورَ الأول والمقدور الثاني ثم كذلك أبدًا، فكان ذلك يؤدّي إلى أنْ يصحّ من القادر بالقدرة الواحدة حمل الجسم العظيم. وتعذّر ذلك يبيّن صحّة ما قدّمناه. وليس كذلك حال القادر لنفسه لأنّه يقدر على ما لا نهاية له، فمتى ثبت في أنّه قادر على الجواهر، وثبت أنّ وجودها في كل وقت يصحّ، وثبت أنّ الوجه الذي يقتضي تخصيص كونه قادرًا عليها لوقت زائل، ثبت أنّه يقدر على إحداثها في كلّ وقت. (مغ١١، ٤٥٤، ١)

قَدِر بمعنى

- وإذا صحّ أن يقدر بمعنى غيرٍ له، فمن حكمه أن يكون موجودًا ليصدر عنه إيجاب هذه الصفة، لأنّ المعدوم لا يختصّ بالصفة التي تصدر عنها الأحكام التي قد عرفنا أنّها تثبت عند الوجود. ولولا صحّة هذه الطريقة لجاز أن يوصف أحدنا بالقدرة على ما لا يتناهى من الجنس الواحد إذا كان الوقت والمحلّ واحدًا، لأنّ المعدوم لا حصر له. وقد عرفنا أن هذا يُزيل التفاضُل بين القادرين. وأيضًا فلو كان هذا المعنى معدومًا لم يكن ليجب اعتبار حال المحلّ في وجوب استعماله في الفعل أو في سببه، فيجب أن تكون تلك القدرة موجودة في ذلك المحلّ لكي يصحّ اعتبار حال المحلّ فيما يروم إيجاده. ولأنّ العدم يرفع الاختصاص فلا يكون العليل المدنّف بأن يكون قادرًا أولى من الصحيح. فثبت أنّه لا بدّ من وجوده. (مجم٢، ٢٩، ٤)

قدرة

- إنّ القدرة وإن اختلفت مقدوراتها متجانسة، حتى لا جنس يفعل بقدرة إلّا ويصحّ أن يفعل مثله بقدرة أخرى. (شرح، ١٢٠، ١)

- قد ثبت أنّه تعالى قادر، والقادر لا يصحّ منه الفعل إلّا إذا كان موجودًا، كما أنّ

القدرة لا يصحّ الفعل بها إلّا وهي موجودة. (شرح، ١٨٠، ٨)

- إنّ القدرة لا يصحّ الفعل بها إلّا بعد استعمال محلّها في الفعل أو في سببه ضربًا من الاستعمال. (شرح، ٢٠١، ٣)

- أمّا الكلام في أنّ متناهي المقدور قادر بقدرة، فهو أنّ الذي يحصر المقدورات في الجنس والعدد إنّما هو القدرة، فإذا تناهى مقدوره دلّ على أنّه قادر بقدرة. (شرح، ٢٨٠، ٤)

- المجبرة، إنّهم يقولون إنّ القدرة موجبة، وأنّ المؤمن لا يقدر إلّا على الإيمان، والكافر لا يقدر إلّا على الكفر. وهذا هو أحد وجوه المضاهاة بين مذهب المجوس لأنّهم يقولون: النور مطبوع على الخير ولا يقدر على الشرّ البتّة، والظلمة مطبوعة على الشرّ ولا تقدر إلّا عليه. وهذا مذهب القوم بعينه. (شرح، ٢٨٧، ١٣)

- النّظام وأبي علي الأسواري والجاحظ؛ فإنّهم ذهبوا إلى أنّه تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحًا، وإلى هذا ذهبت المجبرة؛ فإنّ من مذهبهم، أنّ الله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرّد بالقبيح، وإنْ قَدِرَ على أن يجعله كسبًا للعبد. إلّا أنّ حالهم بخلاف حال النّظام وطبقته لأنّهم ناقضوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح، والنّظام لم يناقض. (شرح، ٣١٣، ١١)

- إن شئت فرضت الكلام في فعل يجوز أن يقع فيكون قبيحًا، ويقع فيكون حسنًا، فتقول: إذا قدر على إيقاعه على أحد الوجهين، فيجب قدرته على أن يوقعه على الوجه الآخر، لأنّ القدرة إنّما تتعلّق بالإيجاد والإحداث دون وجوه الأفعال. يبيّن ذلك، أنّ أحدنا كما يقدر على أن يقول زيد في الدار وهو فيها، يقدِر على أن يقول ذلك وليس هو فيها. وكذلك الحال في القديم تعالى إذا قَدِر على الصدق وجب قدرته على الكذب، لأنّهما شيء واحد لا يختلفان إلّا بحسب اختلاف المُخبَر عنه، وذلك مما لا يوجب تغيّر القدرة عليه. وكذلك إذا قدر على إحياء الميت عقب دعوى المدعي للنبوّة وهو صادق، وجب قدرته على إحيائه عقب دعواه وهو كاذب. (شرح، ٣١٤، ١٠)

- الكلام في أنّ القدرة متقدّمة لمقدورها غير مقارنة له. ووجه اتّصاله بباب العدل، أنّه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق، وذلك قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح. (شرح، ٣٩٠، ١٠)

- ليس إلّا أن يقال إنّ صحّة الفعل ووقوعه إنّما هو لكونه قادرًا، وكونه قادرًا لا يصحّ إلّا بالقدرة، فثبتت القدرة بهذه الطريقة. (شرح، ٣٩٢، ١٢)

- إنّ من مذهبنا أنّ القدرة متقدّمة لمقدورها، وعند المجبرة أنّها مقارنة له. (شرح، ٣٩٦، ١)

- إنّه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلمّا لم يقع منه دلّ على أنّه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا

يفعل القبيح. (شرح، ٣٩٦، ٧)
- إنّ القدرة صالحة للضدّين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدّين، فيجب في الكافر وقد كُلِّف الإيمان أن يكون كافرًا مؤمنًا دفعة واحدة، وذلك محال. (شرح، ٣٩٦، ١١)
- أحد ما يدلّ على أنّ القدرة لا تتعلّق بالموجود، هو أنّه لو تعلّقت قدرتنا بالموجود، لوجب أن تتعلّق أيضًا قدرة الله تعالى به، فكان يجب صحة أن يوجد أحدنا وهو بالري في الحالة الثانية بالصين، ومعلوم خلافه. (شرح، ٤١٣، ١٧)
- إعلم، أنّ القدرة عندنا متعلّقة بالمتماثل والمختلف والمتضادّ، ولا يفترق الحال في ذلك بين قدرة القوي والضعيف، وإنّما يفترقان من حيث أنّ أحدهما يمكنه أن يفعل في كل جزء من الثقيل الذي يريد رفعه بعدد ما فيه من الاعتماد وجزءًا آخر زائدًا على ذلك، وليس كذلك الآخر. (شرح، ٤١٥، ١٧)
- أمّا في المباشر، فلأنّ الفعل إنّما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فلو لم تتقدّمه، بل توجد في حالة وقوع الفعل، فإنّه لا يحتاج إليها بل يستغني عنها. وأمّا في المتولّدات فأظهر، ألا ترى أنّ الرامي ربما يرمي ويخرج عن كونه قادرًا قبل الإصابة، بل عن كونه حيًّا. (شرح، ٤٢٤، ٨)
- إنّ القدرة إن رُدَّت إلى شيء فإنّما يجب ردّها إلى ما هو كالوصلة إلى الفعل، فإنّها إنّما يحتاج إليها لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود. (شرح، ٤٢٦، ١١)
- أمّا في القدرة فلو ثبت العجز معنى لأجرينا الكلام في ذلك على نحو ما أجريناه في العلم والجهل، وإذ قد تعذّر ذلك ففيه طريقان: أحدهما إنّ القدرة إذا لم تكن بدّ من وجودها لا في محل فقد صارت موجودة على حدّ لا يصِحّ الفعل بها لأنّه قد فُقِدَ فيها الشرط الذي معه يصُحُّ الفعل من استعمال المحل على ما مضى بيانه. فكان هذا المُثبِت أثبت قدرةً يقدر القادر بها ولا يصُحُّ منه الفعل لأجلها، وهذا ينقض وجودها وكَون القادر قادرًا بها. والطريق الثاني إنه إذا لم يصُحّ أن يقدر بتلك القدرة على الأجناس التي لا يصُحّ أن تكون مقدورة بالقدر لأن ذلك مستحيل على ما تقدّم فلا بدّ من أن يقال بقدرتها على الأجناس التي هي متعلّقات القُدَر. ثم نعتقد أنّه يقدر عليها لنفسه وبقدرة، وهذا يقتضي أنّه قد قدر على الشيء الواحد من جهتين. ولو صحّ ذلك لصحّ مقدور واحد بين قادرين بأن يقدر عليه بقدرتين، لأنّ هاتين الجهتين حكمهما كحكم الذات والقدرة، هذا إذا كان يقدر على هذا الشيء بنفسه وبالقدرة، فإن قدر عليه بالقدرة فقط فهو باطل من جهة أخرى لأنّه يقتضي أنّ ما كان يستحيل كونه مقدورًا له، قد قدر عليه بهذه القدرة، وما يستحيل كونه مقدورًا له يستحيل أن يقدر عليه أصلًا. (مجم١، ١٩٦، ٢٦)
- إنّا لا نعرف القدرة وكون القادر قادرًا بها

إلّا بعد العلم بكون العبد مُحدِثًا لتصرّفه. والذي يحصل لنا العلم به ابتداء في كون العبد مُحدِثًا هو في العالِم لاعتبار طريقة القصود والدواعي، لأنّ العلم بذلك يسبق العلم بكونه مُحدِثًا لتصرّفه. ثم إذا عرفنا أنّه يصحُّ منه الفعل ويتعذّر على غيره عرفنا اختصاصه بصفة. ثم عللنا تلك الصفة بوجود معنى. ثم إذا ثبت لنا بقاؤه وأنّ السهو لا ينافيه ولا يدافعه، عرفنا ثباته في الساهي، فعرفناه قادرًا، وأمكننا أن نعرف أنّ فعله حادث من جهته لوقوعه بحسب القدرة التي كانت فيه عندما كان عالمًا. (مجم١، ٣٦٠، ٢٧)

- إثبات القدرة فرع على أنّ أحدنا قادر، وعلى أنّه قَدِر مع جواز أن لا يقدر. وذلك أيضًا فرع على كونه فاعلًا لتصرّفه. (مجم١، ٤٣٠، ٨)

- إنّ القدرة تحلّ القادر فالمُراد به ما بيّناه، إلّا أن يراد به أن كل بعض منه ففيه القدرة. فأمّا إن أُريد أنّ القدرة وهي معنى واحد تحلّ في جميع أجزاء القادر فمُحال، وإلّا كان يجب من حيث تعدّت المحلّ الواحد أن تُشبه التأليف، ومن حيث تعدّت المحلّين أن تخالفه فتصير مثلًا للتأليف ومخالفًا له. وكان يجب أن تزول القدرة عن الواحد منّا رأسًا بتناقص جزء من أجزائه لأنّها والحال هذه قد عدم ما تحتاج إليه في الوجود، وقد عرفنا بطلان ذلك. فثبت أنّها تختصّ به بطريقة الحلول في بعضه. (مجم٢، ٢٩، ١٤)

- إنّ ما لا حياة فيه لا يصحّ وجود القدرة فيه على ما نعرفه من أحوال الجمادات، ويصير اتّصاله بالقادر والحال ما ذكرناه كانفصاله. فيجب إذًا أن يكون هذا المحلّ فيه حياة. (مجم٢، ٣٠، ١)

- حُكي عن بعض البغداديّين أنّهم جعلوا القدرة هي الصحّة، وعندنا أنّها معنى زائد عليها. والخلاف في ذلك: إمّا أن يكون من جهة المعنى وإمّا أن يكون من جهة اللفظ. فإن أراد المخالف بالصحّة ما نعقله من تأليف على وجه مخصوص ثم يقضي بأنّ هذه الصفة صادرة عنه فهو خلاف من جهة المعنى. وإن لم يرد ذلك ويسمّي هذا المعنى بالصحّة والقادر منّا بأنّه الصحيح فهو خلاف في عبارة. (مجم٢، ٣٠، ٩)

- إنّما ساغ للقوم أن يصفوا العاجز أنّه ممنوع لاعتقادهم أنّ القدرة بوجودها يوجد مقدورُها لا محالة، فاعتقدوا أنّه إذا لم يقع الفعل فلعدم القدرة. واعتقدوا أيضًا أنّ القدرة لا تزول إلّا بأن يخلفها عجز. وذلك عندنا باطل لأنّ القدرة يصحُّ وجودها عارية عن الفعل ومتقدّمة عليه بحال وأحوال كثيرة. ولا يجب أيضًا لو زالت أن يخلفها عجز لا محالة لو قدّرنا العجز معنى، فكيف إذا لم يُرجَع بالعجز إلى أكثر من زوال القدرة عمّن يصحّ كونه قادرًا؟ والذي يبيّن صحّة ما قلناه التفرقة المعقولة بين المقيّد والزَمِن لأنّ هذا الزَمِن لا يصحُّ منه المشي وإن عدم ما عدم، وهذا المقيّد يصحّ منه المشي بزوال القيد. فعرفنا بذلك أنّ القدرة ثابتة في هذا المقيّد وإن لم يوجد مقدورُها لمانع عَرَض.

وعلى أصلهم ينبغي أن يستويا جميعًا وأن تبطل هذه التفرقة. (مجم٢، ٦٢، ٥)

- إعلم أنّه لمّا تقدّم القول في أنّ القدرة قدرة على الضدّين والأضداد أراد أن يبيّن تحقيق هذا الفصل. والأصل فيه أنّ كل مقدور فلا يجب أن يكون له ضدّ بعينه أو ضدّ في جنسه على ما بيّنّاه من قبل، بل يجوز أن يكون في أجناس المقدورات ما لا ضدّ له، نحو ما نقوله في الاعتماد والتأليف والألم ونحو ما نقوله فيما يقدر تعالى عليه من الأجناس نحو الحياة والقدرة. (مجم٢، ٨٥، ٣)
- القدرة ليست موجبة لمقدورها بل هي مقتضية لوقوع الفعل بها على وجه الصحّة والاختيار. (مجم٢، ٩٢، ١٩)
- إعلم أنّ من شأن القدرة عندنا أن تكون متقدّمة لمقدورها ولا تجب مقارنتها لا محالة. وتفارق بذلك سائر ما يؤثّر في الفعل وفي غير طريقة الفعل، نحو ما نقوله في العلم لأنّه يقف في تأثيره على التقدّم والمقارنة جميعًا. (مجم٢، ١٠٥، ٢)
- أمّا القدرة فإنّها مؤثّرة في حدوث الفعل بها، ولا تتأتّى فيها هذه الطريقة إلّا مع التقدّم. وهكذا يجب في القادر أيضًا أنّه يجب تقدّمه على وجود مقدوره. (مجم٢، ١٠٥، ٦)
- إنّا نجوّز القدرة أن توجد أبدًا ولا فعل، سواء كان في الثاني أو في الثالث. وإنّما نحكم بوقوع الفعل لمكان ما يحصل من الدواعي. فأمّا لو قُدّر خلوّ أحدنا من الدواعي إلى الأفعال لصحّ أن لا يكون فاعلًا. وأمّا على طريقة أبي علي إذا لم يجوّز خلوّ القدرة من الأخذ والترك فإنّ مذهبه يخالف مذهب القوم. لأنّه يجوّز خلوّها من الفعل عند منع، وليس قوله كقولهم إنّها موجبة ولا يصحّ انفكاكها عن الفعل. (مجم٢، ١١٥، ٣)
- قد استُدلّ بما قاله أبو علي رحمه الله من أنّ القدرة لو كانت لا تنفكّ من الفعل لوجب أن يكون لها تأثير المُوجبات، من حيث أحالوا وجودها إلّا والفعل موجود وهذا أبلغ ما يقال في أحكام الموجبات. فيجب أن يكون الفعل الواقع من فعل فاعلها وأن ترجع أحكامه إليه دوننا، لأنّه قد فعل ما يوجب هذا الفعل على أبلغ ما يمكن. فصار حكمه حكم السبب والمسبّب فكما أنّا نُضيف المسبّب إلى فاعل السبب فكذلك يجب في القدرة ومقدورها. وهذا يُخرج فعلنا من أن يكون له تعلّق بنا. وإذا لم يتعلّق بنا لم يرجع حكمه إلينا كما لا يرجع حكم القدرة إلينا، لأنّ أحدنا لا يوصف بالمدح والذمّ وما يتبعهما لِمَا أوجده الله فيه من القدرة، فكان ينبغي أن يحلّ الفعل محلّها. وقد عرفنا باضطرار خلاف ذلك فيما فعله من قبيح وحسن. ومتى أخرجوا أحدنا عن كونه فاعلًا ولم يثبتوا تعلّقًا لفعله به، فالقدرة لا يصحّ إثباتها فضلًا عن غير ذلك. (مجم٢، ١١٦، ٣)
- إنّ القدرة تثبت بكون القادر قادرًا، وكونه قادرًا يثبت بكونه مُحدِثًا وفاعلًا. والطريق إلى ذلك وجوب وقوع فعله بحسب

دواعيه. فإن كانت القدرة متى وُجدت وجب وجود الفعل عندها فلا معنى لاعتبار الدواعي، وكان ينبغي أن يقع الفعل مع سلامة الأحوال وإن كانت الدواعي متنفية، وهذا لا يصحّ. فليس بعد ذلك إلّا أن يصحّ وجود القدرة وثبات كونه قادرًا وليس بفاعل ثمّ يصير فاعلًا عند الدواعي، وهذا لا يتمّ إلّا على أصلنا. (مجم٢، ١١٦، ٢٢)

- إن قال (أحدهم): فما قولكم في القدرة؟ قيل: نقول إنّها معنى موجود في الجسم، يصحّ من العبد الفعل والتصرّف بها، ويمكنه لأجلها أن يتحرّك بدلًا من أن يسكن، وأن يقوم بدلًا من أن يقعد، والله جلّ وعزّ ركّبها في جسم العبد لكي يطيع ولا يعصى، وعرّفه حظّه إن هو أطاع وما أعدّ له من الدرجات الرفيعة وأعلمه إنْ هو عصى، فمن قِبَل نفسه أُتِي وعليها جنى وبها أضرّ، وأنّ مأواه النار إذا لم يتب وأصرّ على المعاصي العظيمة. والقدرة في هذا بمنزلة يده وغيرها من الآلات التي تصلح للضرب والصدقة، وكالسكين التي تصلح للضرب لقتل المؤمن والجهاد في سبيل الله، فإذا دفعت إليه ليقتل عدوًّا لله فقتل بها ولي الله، فما أتى من قِبَل نفسه. فكذلك إذا أعطى الله، جلّ وعزّ القدرة والاستطاعة للعبد فقد مكّنه بها من الأفعال أجمع، ويصحّ منه أن يفعل بها الخير والطاعة كما يمكنه أن يفعل بها الشر والمعصية، فلذلك قلنا إنّها مُقدَّمة على الفعل ليصحّ من القاعد أن يقدر على القيام، ومن القائم أن يقدر على القعود ومن المكلّف أن يقدر على الإيمان بدلًا من الكفر فيقع فعله باختياره لا على جهة الجبر والاضطرار. (مخت، ٢١٦، ٣)

- إن قال: فإنّ المجبرة تخالفكم في هذا، وتزعم أنّ القدرة مع الفعل لا تتقدّمه ولا تتأخّر عنه، فما دليلكم على ما ذكرتم؟ قيل له: لأنّها لو كانت مع الفعل لكانت قدرة على الموجود، والموجود بوجوده قد استغنى عن القدرة أصلًا، وأيضًا فلو كان القادر منّا إنّما يقدر على الفعل وهو فاعل له لكان الله تعالى لا يقدر إلّا على هذا الحدّ، لأنّ حال القادر لا يختلف، كما أنّ أحدنا لمّا علم بشيء على "ما" هو به، وكذلك حاله تعالى، وهذا يوجب لله تعالى فاعل لم يزل إذ هو قادر لم يزل، وهذا كفر من قائله. (مخت، ٢١٦، ١٩)

- إنّ القدرة لو كانت مع الفعل لكان الكافر إنّما يقدر على الكفر فقط دون الإيمان، لأنّه لو قدر عليه لوجب - مع أنه كافر - كونه مؤمنًا، وهذا متضادّ، ولو كان إنّما يقدر على الكفر فقط لم يحسن أمر العاجز بالفعل والزَّمِن بالعدو، ولو وجب إذا عذب تعالى الكافر، على أنّه لم يؤمن أن يقبح ذلك منه، وأن يكون ظالمًا، لأنّه إنّما أتى في "ما" لم يؤمن من قِبَل الله تعالى، من حيث يقدر على الإيمان، وفي هذا إيجاب كونه معذورًا وأنّه تعالى ظالم بتعذيبه، تعالى الله عن ذلك. وأيضًا فمن كمال العقل أنّ القاعد يقدر على أن يقوم ويمكنه ذلك، بل كثرة من البهائم تعرف

ذلك، ولهذا يفصل الحمار بين النهر الذي يمكنه عبوره، وبين المتباعد الطرفين الذي لا يمكنه ذلك، والنملة تفصل بين ما يمكنها جرّه وبين ما يتعذّر عليها، حتى ربما استعانت بغيرها في حمل ما تحمله، وهذا بيِّن، وكتاب الله جلّ وعزّ ينطق بذلك، لأنه جعل من شرط وجوب الحج الاستطاعة، وإنّما يجب الحجّ على من لم يحجّ، فذلك يدلّ على أنّه يستطيع الحجّ ولما حجّ، وهو قولنا. (مخت، ٢١٧، ٥)

- إذا كانت القدرة مع الفعل، لا تنفكُّ منه، فيجب أن يكفي في وجود الكتابة الحسنة من العبد حصول القدرة عليها فيه، لا بما يوجب ذلك، فمن أين مع هذا أنّ الكاتب عالم بالكتابة، والصائغ عارف بالصياغة، وهذا بيِّن. وهذا يبيِّن أنّه تعالى أمر الكافر بالإيمان من حيث كان عليه قادرًا، فاختار الكفر عليه، فأتى من قبل نفسه، من حيث كفر مع قدرته على الإيمان، وأضرّ بنفسه مع قدرته على أن ينفعها. واختار ما يؤدّيه إلى العقاب على ما يؤدّيه إلى الجنان. (مخت، ٢٢٠، ١٥)

- جوّزنا أن تتعلّق القدرة بأجزاء كثيرة من التأليف تفعل بها في محل واحد إذا جاوز بها القادر أجزاء كثيرة؛ لأنّ هناك قدرًا مخصوصًا تكون القدرة بأن تتعلّق به أولى من غيره، فكذلك القول في العلل. (مغ٤، ٣١٤، ١٠)

- إعلم أنّ الذي نعتبره في القدرة، هو أنّها إذا تعلّقت بالمقدور، متى تعدّت في التعلّق الوجه الواحد، لم تنحصر. فأمّا من حيث إثبات الأعداد، فلا يجب فيه ما ذكرته دون أن يعلم بدليل مستأنف أنّه لا يتعدّى الواحد في التعلّق، ولذلك يجوز تعلّق العلم بمعلومات على جهة الجملة، وحلول التأليف في المحلّين. (مغ٤، ٣٢٥، ٨)

- إنّ القدرة هي قدرة على الإرادة، حصل القادر عالمًا بالمراد، أو في حكم العالم به، أو لم يحصل كذلك؛ وهي أيضًا قدرة على اعتقاد صفة الشيء، وإن لم يعلم ذلك الشيء، ولا يصحّ مع ذلك أن تفعل مقدوراتها لعدم ما هو كالأصل له، فلذلك لا يمتنع ما قلناه من كونه قادرًا على الشيء مع المنع من وجوده. (مغ٤، ٣٣٤، ٨)

- حُكِيَ عن النظّام والأسواري والجاحظ أنَّ وصفه تعالى بالقدرة على الظلم والكذب وترك الأصلح محالٌ، وإنْ كان يقدر من أمثال الأصلح والحسن على ما لا نهاية له. قالوا: لأنّ ذلك يوجب النقص والحاجة، وذلك يستحيل عليه تعالى؛ فما أوجب ذلك من فعل الظلم يجب إستحالته. وإلى ذلك ذهب أكثر المُجبرة، والحشوية، والمُرْجِئة، والروافض؛ وفيهم مَنْ ارتكب القولَ بأنّه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يفعل خلاف ما عَلِم أنّه يفعله. وقد حُكِي عن أبي علي الأسواري أنّه قال: إذا قُرِن القول بأنّه جلَّ وعزَّ عالمٌ بأنَّ الشيءَ لا يكون مع القول بأنّه يقدر على تكوينه، كان ذلك محالًا متناقضًا. فإذا أُفرِد كلُّ قول مِنْ هذين عن صاحبه، صحَّ الكلام. وقال عبّاد إن عَلِمَ الله أنّه

يكون، يقدر تعالى على تكوينه، ولا يقال يقدر على أن لا يُكوِّنه، وما نعلم أنّه لا يكون، لا يُقَال يقدر على أن يكوّنه، وإنْ قيل إنّه يقدر عليه. (مغ٦/ ١، ١٢٧، ٤)

- الذي يذهب إليه شيوخنا أبو الهذيل وأكثر أصحابه، وأبو علي، وأبو هاشم رحمهم الله أنّه تعالى يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلمًا وكذبًا، وإنْ كان تعالى لا يفعل ذلك لعلمه بقُبْحه وباستغنائه عن فعله. وكذلك قولهم في القدرة على ما عَلِمَ أنّه لا يكون، لكنّه حكي عن أبي الهذيل أنّه قال: يستحيل أنْ يَفْعَلَ الظلم وإنْ كان قادرًا عليه؛ وذلك بعيدٌ متناقضٌ. وحكي عن بِشْر بن المعتمر أنّه قال: إنّه تعالى وإنْ كان قادرًا على تعذيب الطفل، فلو عذَّبَه لكان بالغًا كافرًا مستحقًّا للعذاب. وقال غيره: إنَّ ذلك غير واجب. (مغ٦/ ١، ١٢٨، ٦)

- إنَّ القدرة لا يمتنع تعلّقها بجنس دون جنس، ومتى تعلّقت بجنس مخصوص لم يصحّ أنْ تختصّ بأنْ تتعلّق بضرب منه لوجوب تعلّقها بإيجاد ذلك الجنس على أي وجه وُجِد. فكذلك القول في حال القادر. يبيّن ذلك جواز اختصاص الأعيان في دخولها تحت مقدور القادر، وإنْ لم يصحّ ذلك في الوجوه التي يقع عليها ما يقدر عليه. (مغ٦/ ١، ١٣٠، ١٦)

- إنَّ كل مَنْ وصفناه بالقدرة على أنْ يدلّ على أنّه بصفة من الصفات، أنْ يكون في حال ما وُصف بالقدرة على أنْ يدلّ على تلك الصفة، على الوجه الذي تقتضيه الدلالة. فأمّا قبل ذلك وبعده، فليس يجب ذلك. أما ترى أنّا إذا وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أنّه قادرٌ، فيجب ذلك فيه في حال الوصف، لا قبله ولا بعده؛ . . . وإذا وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أنّه في الدار، فيجب كونه كذلك في حال الوصف لا قبله ولا بعده. والدلالة في هذا الباب كالخبر الصدق والعلم. وليس يجب إذا قدرنا على أن نعلم أنَّ زيدًا قادرٌ أن نخبر عن كونه كذلك، أن يكون أبدًا قادرًا، وإنّما يجب في حال القدرة. وكذلك إنْ كانت الدلالة تدلّ على أنّه بتلك الصفة قبل حال وجودها، أو في حال وجودها، قضى بذلك. وكذلك إن وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أنّه اليوم قادرٌ، فيجب أنْ يكون اليوم قادرًا، حسنت. (مغ٦/ ١، ١٤٨، ٧)

- إنَّ القدرة لنفسها تتعلّق بالمقدور. وقد عُلِم أنَّ ما أوجب اختصاص القدرة بجنس دون جنس هو كونها قدرة، كما أنَّ الذي أوجب اختصاصها بأنْ تتعلّق بالجزء الواحد، من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، هو كونها قدرةً. وقد علمنا أنَّ كون القادر قادرًا، وتعلّقه بمقدوره تعلّق القادرين يوجب مفارقته للقدْرة في هذا الوجه؛ فكذلك يجب مفارقته لها في الوجه الأول. (مغ٦/ ١، ١٦٢، ٣)

- إنّ القدرة من حقّها أن يخرج بها الفعل من العدم إلى الوجود. (مغ٦/ ٢، ٨٩، ٨)

- القدرة تؤثّر في المحلّ حتى لا يصحّ الفعل بها ابتداءً إلّا باستعمال محلّها. (مغ٦/ ٢،

١٦٧، ١٦)

- إنّ الدواعي التي هي الاعتقادات، قد يكون تعلّقها بما يستحيل وجوده من جهته، كتعلّقها بما يصحّ وجوده من جهته. ولو اقتضت صحّة الفعل، لحلّت محل القدر في استحالة تعلّقها إلّا بما يحدث من جهته فقط. يؤيّد ذلك، أنّ من حق القدرة أن تقتضي لجنسها صحّة الفعل بها. فلو لم يصحّ ذلك فيها إلّا مع الدواعي، لأوجب ذلك قلب جنسها. ولا يمكن أن يقال: إن من شرط صحّة الفعل بها ارتفاع الموانع، وذلك لأنّ الشيء إنّما يجعل شرطًا في غيره متى دلّ الدليل على ذلك فيه، وإلّا فالواجب القضاء بحصول ما يقتضيه الشيء لجنسه، حصل غيره أو لم يحصل. وإنما جعلنا ارتفاع الموانع شرطًا، لأنّ وجوده يحيل الفعل، ولم يثبت في ارتفاع الدواعي أنّه يحيل الفعل، فيجعل وجودها شرطًا. وإذا جاز بقاء الفعل مع ارتفاع الدواعي، فكيف يُجعل شرطًا في حدوثه؟ وإنّما جاز ذلك في ارتفاع الموانع، لمّا كان المنع يحيل وجوده على كل حال. (مغ٨، ٥٤، ٧)

- إنّ النوم لا ينفي القدرة، ولا يحتاج إلى ما ينفيها، وأنّ القدرة باقية؛ فلا يجب إذن أن يحصل للنائم حالة يتغيّر بها عن حال المستيقظ، إلّا زوال العلم. (مغ٨، ٥٦، ٢١)

- إنّ القدرة لو تعلّقت بالإعدام لكانت هي التي تتعلّق بالإيجاد، وهذا يؤدّي إلى كونها متعلّقة بالشيء على صفتين ضدّين. فهذا محال، على ما بيّناه. (مغ٨، ٨٢، ٣)

- إنّ القدرة لا تتعلّق بإعدام الشيء على وجه. (مغ٨، ٨٢، ١٢)

- إنّ العلم يتعلّق بالشيء على سائر وجوهه، وكذلك الإعتقاد والخبر. فلا يجب فيه ما ألزمناه في القدرة، لأنّها إنّما تتعلّق بالشيء على جهة الحدوث، ومن حق المقدور أن يكون معدومًا. (مغ٨، ١٠٤، ٥)

- إنّ القدرة لما هي عليه في جنسها تقتضي صحّة التعلّق بأشياء، وإلّا لم يكن بين القادر والعاجز والمضطرّ فصلٌ. وتعلّق القدرتين بالمقدور الواحد يؤدّي إلى قلب جنسها من حيث يصحّ إيجاده بأحدهما وإن عدم الآخر، أو أن يستحيل وجوده بأحدهما إذا عدم الآخر. (مغ٨، ١٤٠، ١٤)

- إنّ طريق إثبات القدرة إثباتُ الفعل محتاجًا في بعض صفاته إليها، أو إلى القادر بها؛ وإذا لم يصحّ ذلك، على قولهم (المجبرة)، لم يصحّ إثباتها أصلًا. وليس كذلك القول في إثبات المحل، لأنّا نبيّنه بغير هذا الوجه، بل لا يصحّ أن يحصل للفعل صفة به، وإنّما يحتاج إليه في وجوده وحلوله فيه، وهذا فرق بيّن بينهما. (مغ٨، ١٨٣، ٧)

- إنّ القدرة ليست موجِبة، ويصحّ من القادر بها التوصّل بها إلى الإيمان، كما يصحّ أن يفعل بها الكفر. فلا يجب بالرضى بها، الرضى بمقدورها. (مغ٨، ٢٥١، ١٩)

- إنّ القدرة من حقّها ألّا يصحّ أن يفعل بها الآخر أو أحدًا من جنس واحد في محل

قدرته في وقت واحد، فلو جوّزنا أن يعيد القادر بها مقدورها لأدّى إلى أن يجوز أن يعيد أو يؤخّر ما لم يفعله من مقدوراته، فيصحّ منه حمل الجبال العظيمة، وقد علمنا أنّ ذلك متعذِّر فلذلك استحال أن يعيد العبد مقدوره، ولا يوجب ذلك أن يستحيل أن يوجِد فعله ابتداء، كما لا يجب ذلك فيما لا يبقى من أفعاله تعالى. (مغ٨، ٢٩٦، ١٧)

- إعلم أنّا قد دللنا من قبل على أنّ القدرة متعلِّقة بالضدّين، وبالمختلف من الأفعال وبالمتماثل منها. وكلّ ذلك يبيّن أن تعلّقها لا يكون مقصورًا على ما يعلم أنّه يكون؛ فإذًا يجب أن يقدر الواحد منّا على ما علم كونَه، وعلم أنّه لا يكون. (مغ١١، ٤، ١٤)
- إنّ القدرة إنّما تتناول الشيء على جهة الإحداث. (مغ١١، ٥٠٣، ٧)
- قد بيّنا أنّ صحّة الفعل أو وجوبه، ترجع إلى القادر دون القدرة، وإنّما تأثيرها أن يصير بها قادرًا، فلو وجب فيها ألا يخلو من المقدور، لوجب في القادر، وقد بيّنا فساد ذلك. (مغ١٤، ٢١٠، ٨)

قدرة الله

- إنّما يقدر (الله) على ما يصُحُّ كونه مقدورًا له، ومقدور غيره لا يصُحُّ كونه مقدورًا له. فتفارق المقدورات في هذا الوجه المعلومات، لأنّه يصُحُّ كونها معلومة له فوجب أن تكون معلومة له. وليست العلّة في استحالة قدرته على أعيان المقدورات كونه مقدورة لغيره، لأنه قد تستحيل قدرته على ما ليس بمقدور لغيره إذا صحّ كونه مقدورًا له، كما يستحيل أن يقدر على ما هو مقدورٌ لغيره. فلهذا لا يصُحُّ أن يكون جلّ وعزّ موصوفًا فيما لم يزل بالقدرة على مقدور يصُحُّ كونه مقدورًا لغيره، وإن لم يكن في الحال مقدورًا لغيره. وصار هذا حكمًا واحدًا يُعلّل تارة بصحّة كونه مقدورًا لغيره وتارة بكونه مقدورًا لغيره. ولا نكاد نوجد في الأحكام ما يستحقّ لعلّتين مختلفتين باختلاف الحالين إلّا ما ذكرناه. (مجم١، ١١١، ١٩)

قدرة تتقدم بوقتين

- إنّ المبتدأ لا بدّ من قدرته (الفاعل) عليه قبل وجوده بوقت واحد ولا يَزيده. وكذلك المتولّد الذي يصاحب السبب، فأمّا إذا تأخّر عنه مثل النظر والعلم والاعتماد والحركة فإنّما يراد بذلك الوقت الواحد، فسبيل القدرة أن تتقدّم بوقتين. وأمّا إن كان السبب يولِّد أمثاله فالواجب تقدّمه على هذا السبب الأوّل بوقتٍ واحدٍ، ثم يصحّ أن يعدم والمسَبّب يقع بعد أوقات كثيرة. (مجم١، ٤٢٧، ١)

قدرة على أجناس الأضداد

- بيّن رحمه الله أنّ القضية التي ذكرناها في القدرة على أجناس الأضداد غير موقوفة على أفعال الجوارح دون أفعال القلوب بل يجب أن يتساوى الكل في القضية التي ذكرناها. فلذلك يجب إذا قدر على إرادة

الشيء أن يقدر على كراهته. وكذلك القول في الاعتقادات والظّنون كما يجب مثله في أفعال الجوارح. فإذا كان الدليل قد وفق بين جميع ذلك فلا وجه للتفرقة. (مجم٢، ٨٧، ٦)

قدرة على الإختيار

- إنّ القدرة على الاختيار توجد في القلب، والقدرة على الفعل المختار توجد في الجوارح. (مجم٢، ١٠٨، ١٨)

قدرة على إعدام الشيء

- إنّ قدرة القادر لا تتعلّق بإعدام الشيء، وإنّما تتعلّق بإحداثه. وقد دللنا من قبل على أنّ القادر لا يقدر على الشيء إلّا على طريق الحدوث. وبيّنا في فصل مفرد أن القدرة على إعدام الشيء لا تصحّ. وأوردنا فيه من الأدلّة ما يُغني عن ذكره الآن. وبيَّنا أن القول بذلك يؤدّي إلى إثبات مقدور لقادرين من حيث يصحّ منّا إعدام فعل الغير، وأنّ القادر على الشيء على بعض الوجوه يجب كونه قادرًا عليه على سائر الوجوه المتعلّقة بالفاعل، وبيّنا أنّه يؤدّي إلى أن يصحّ أن يفعل الحياة وغيرها ممّا يصحّ أن يعدمه. (مغ١١، ٤٤٣، ٢)

قدرة على الضد

- الذي يجب في المقدور إذا كان له جنس يضادّه، نحو الأكوان والاعتقادات والإرادات وغيرها، أن يكون القادر على هذا الجنس يقدر على جنس ضدّه. ولا يجب أن يقال "يقدر على ضدّه" مطلقًا إلّا إذا أُريد به الجنس، وإلّا فقد يكون لهذا الشيء ضدّ هو مقدور للغير دونه، فإذا ذكرنا الجنس لم يعترضه هذا الكلام. ولا فرق بين أن يكون له جنس واحد يضادّه أو أجناس كثيرة في وجوب قدرته على جميعها، لأنّ ما أوجب كونه قادرًا على جنس من أجناس أضداده يوجب كونه قادرًا على سائر هذه الأجناس. ولا تختلف فيه حال القادرين أصلًا لأنّ الطريقة فيهم وفي هذه الأجناس أجمع واحدة. (مجم٢، ٨٥، ١٠)

قدرة على الضدين

- إنّ كونه تعالى قادرًا على الضدّين لا يتضادّ فيه تعالى، وإذا لم يتضادّ فيه لم يتضادّ فينا. ولا يصحّ إلّا مع القول بأنّ القدرة على الضدّين لا تتضادّ لأنّ تضادّ الموجِب يقتضي تضادّ الموجَب. (مجم٢، ٥٢، ١٠)

قدرة على الفعل المختار

- إنّ القدرة على الاختيار توجد في القلب والقدرة على الفعل المختار توجد في الجوارح. (مجم٢، ١٠٨، ١٨)

قدرة على ما لا يتناهى

- وجب وصف القديم تعالى بالقدرة على ما لا يتناهى لأنّ الذي يحصر المقدور هو القدرة، فثبت قادرًا على كل جنس ومن كل جنس على ما لا غاية له. ثم لا يراد بكونه قادرًا على ما لا نهاية له أن يوجده

وإنّما يراد أنّه لا قَدْر إلّا وهو قادر على أن يفعل مثله أو أزيد منه، فتراعي في صحّة فعله له صحّة وجوده عليه في نفسه، فيجري هذا مجرى كونه قادرًا على الضدّين لأنّه لا يوجب وجودهما معًا من جهته، لأنّه لم يوصف بالجمع بينهما وإنّما يوصف بالقدرة عليهما. فكذلك الحال في الأفعال التي لا يتناهى، أنّه لا يراد بذلك أنّه قادر على أن يوجدهما كلّها فلا معترض علينا بذلك. (مجم١، ١٠٨، ١)

قدرة على مقدور غيره

- الأصل فيما يستحقّ تعالى من الصفة النفسية أنّها إنّما تجب إذا صحّت، لأنّ القول بوجوب ما يستحيل يتناقض، فلذلك تضمن وجوبها القول بصحّتها. فكل ما ثبت أنّه يصحّ عليه، وجب أنْ يستحقّه، وكل ما ثبت استحالته عليه، لم يكن له في هذا البابِ مدخلٌ. فلذلك قلنا: إنّ كونه تعالى غير موصوف بالقدرة على مقدور غيره، لا يناقض وصفنا له بأنّه قادر لنفسه في المعنى. ووصفنا له بأنّه غير مريد لبعض المرادات، ينقض وصفنا له بأنّه مريد لنفسه في المعنى، من حيث صحَّ كونه مريدًا لجميعه. فوجب كونه تعالى مريدًا له، كما نقوله في المعلوم. (مغ٦/٢، ١٢٣، ١)

قدرة على المناولة

- في جواز بقاء القُدَر: إعلم أنّ من ذهب إلى أنّ القدرة لا تكون إلّا مع الفعل لم يجوّز بقاءها أصلًا بل أوجب تجدّدها حالًا فحالًا. وفيمَن قال بتقدّمها للفعل مَن زعم أنّها لا تبقى، على ما تقوله البغداديون في أن شيئًا من الأعراض لا يصحُّ عليه البقاء. والذي اعتمده شيوخنا كلّهم في الدلالة على جواز البقاء على القدرة هو أنّ الواحد منّا إذا أمر غلامَه بمناولة الكوز وبينه وبين الكوز مسافة، فإذا مضى من الوقت ما يمكن فيه قطع تلك المسافة فلم يفعل هذه المناولة، حَسُنَ منه ومن سائر العقلاء أن يذمّوه، مع ما تقرّر في العقول أن ذمّ مَن لا يقدر على فعل الشيء لا يحسن إذا لم يفعله. فيجب أن يقال إنّ القدرة التي فيه وهو في مكانه الأوّل قدرة على المناولة وإن كان بينه وبينها مسافة، حتى إذا لم يفعله صار مذمومًا على أن لم يفعل ما قدر عليه. وهذا لا يتمّ إلّا بأن تكون القدرة باقية يصحّ أن تقع بها مناولة الكوز وإن كانت بعد أوقات. وإلّا فإن كانت القدرة على المناولة غير حاصلة فيه وهو في مكانه الأوّل فيجب أن يكون مذمومًا على أن لم يفعل ما لم يقدر عليه، وهذا قبيح بأوائل العقول. (مجم٢، ١٤١، ٩)

قدرة لا يتغيّر تعلّقها باختلاف المحل

- حُكي عن أبي علي أنّه لم يجعل قُدَر الجوارح قُدَرًا على أفعال القلوب ولا قُدَر القلوب قُدَرًا على أفعال الجوارح. وجعل القدرة متعلّقة على ما يصحُّ وجوده في محلّها، فلمّا لم يصحّ وجود العلم في اليد

لم يجعل القدرة التي فيها قدرة على العلم. لكن هذا الكلام يوجب أن تُجعَل قُدَر القلوب قُدَرًا على أفعال الجوارح، لأنّ أفعال الجوارح يصحّ وجودها في القلب نحو الحركات وما أشبهها. والصحيح عندنا ما قاله أبو هاشم إن القدرةُ لا يتغيّر تعلّقها باختلاف المحلّ بها. ومعلوم أنّ غير هذه القدرة لو وُجدت في القلب لصحّ بها أفعال القلوب، ولو نقل الله عزّ وجلّ بعض أجزاء اليد بما فيها من القدرة وبناه مع أجزاء أُخر بنية القلب لصحّ بما فيها أفعال القلوب. (مجم٢، ١٠٣، ١٤)

قدرة متعلّقة بالضدين

- إنّ الطريق الذي به نعلم إثبات القدرة هو الطريق الذي به نعلم تعلّقها بالضدّين. وذلك لأنّا إنّما نُثبت القدرة بكون الواحد منّا قادرًا، وكونُه قادرًا إنّما يثبت بكونه فاعلًا ومُحدِثًا. والذي به نعرف أنّه مُحدِث لأفعاله هو وجوب وقوع تصرّفه بحسب أحواله. وقد علم أنّ ذلك ليس بمقصور على فعل دون فعل، لأنّا ما لم نتصوّر في الواحد منّا أنّه يجوز منه أن يتحرّك يمنة ويسرة ويأتي بأفعال مختلفة ومتضادّة لم نعلمه فاعلًا على الحقيقة. فإذا كان ما به يثبت قادرًا يقتضي كونه قادرًا على الضدّين فينبغي فيما أوجب كونه قادرًا أن يطابقه في التعلّق، وهذا يقتضي أن تكون القدرة متعلّقة بالضدّين. ويجب إذا كان حكم القادرين أجمع فيما ذكرناه سواء أن تتّفق أحوال القُدَر أيضًا فيما بيّنا. (مجم٢، ٤٨، ٩)

قدرة متقدّمة

- إنّ القدرة لا بدّ من أن تكون لها حال حاجة إليها وحال غنًى عنها. فلو لم نجعل حال الحاجة حال العدم لزالت الحاجة جملة. ولو كانت حال الحاجة حال الوجود لاستمرّت الحاجة أبدًا ولم تنقطع. فإذا لم تصحّ في حال وجود الفعل الحاجة إلى القدرة فليس إلّا أنّ الحاجة إليها في حال عدم الفعل، وفي ذلك وجوب تقدّمها على الفعل. وتحصيل ذلك أنّ القدرة يُحتاج إليها لإحداث الفعل بها، فإذا حدث ووُجد فقد وقعت الغنية عنها. فإن لم يُسلَّم هذا الأصل اقتضى رفع الحاجة إلى القدرة. (مجم٢، ١٠٩، ١٢)

قدرة الممنوع

- إنّ الصحيح أنّ القدرة الواحدة متعلّقة بهذه الأجناس على كل حال. لكنّ أبا هاشم مع قوله بتعلّق هذه القدرة امتنع عن وصفها بأنّها قدرة على أفعال القلوب، وأجراها مجرى المعدوم في امتناع هذا الوصف. والصحيح أن نُجري هذه القدرة مجرى قدرة الممنوع فإنّها التي يمتنع الفعل بها لبعض الموانع. فأمّا إذا كانت معدومة فالفعل بها مُحال ولم تحصل لها الصفة التي يتبعها التعلّق، فينبغي أن لا نمتنع من هذا الوصف. (مجم٢، ١٠٤، ٦)

قدرة واحدة

- قد تقرّر أنّ في القدرة الواحدة لا يصحُّ أن يقدر بها من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحلّ الواحد أزيد من جزء واحد. (مجم١، ٢٧٠، ١٩)

قَدَرية

- إعلم أنّ القَدَرية عندنا إنّما هم المجبرة والمشبهة، وعندهم المعتزلة؛ فنحن نرميهم بهذا اللقب، وهم يرموننا به. وقد حكى عن بعضهم أنّه قال: إنّ المعتزلة كانت تلقبنا بالقَدَرية، فقلبناها عليهم، وقد أعاننا السلطان على ذلك. (شرح، ٧٧٢، ١٥)
- روي عن النبي صلى الله عليه أنّه قال: لعن الله القَدَريّة على لسان سبعين نبيًّا، قيل من القَدَريّة يا رسول الله، قال: الذين يعصون الله تعالى ويقولون: كان ذلك بقضاء الله وقَدَره. (شرح، ٧٧٥، ٥)

قدوس

- يوصف تعالى بأنّه قدُّوس، ويراد به منزّه عمّا جاز على عباده من اتّخاذ الصاحبة والولد وعمّا ينسب إليه من العيب الذي يجب تنزيهه عنه. (مغ٥، ٢٥٥، ٥)

قدير

- بيّن شيخنا أبو علي رحمه الله أنّ قوله ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ (الطلاق: ١٢)، يجب أن يكون أعمّ من قوله ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الزمر: ٦٢)، لأنّه يتناول المستقبل وهذا لا يتناوله، فيجب أن يكون أخصّ منه من حيث كان المعدوم غير مخلوق وإن كان مقدورًا، وكذلك فعل العباد غير مخلوق وإن كان مقدورًا، ويمكن أن يقال إنّ كونه خالقًا ينبئ عن تقدّم حال مع المقدور، وهو كونه قادرًا عليه، فما لم يثبت ذلك فيه يجب أن يكون داخلًا تحت العموم فيجب أن يدلّ أولًا على أنّ أفعال العباد مقدورة له تعالى حتى يتناوله العموم، ويمكن أن يُحمل ذلك على أنّ المراد به أنّه مقدِّر كل شيء ومدبِّره، ولا يمتنع عندنا كونه مقدّرًا لأفعال العباد وإن لم تكن من فعله بأن يبيّن أحواله أو يقدر على إيجاده أو يعدمه. (مغ٨، ٣١٠، ١٥)

قدير على كل شيء

- قالوا كيف يجوز أن ينسخ تعالى شيئًا بشيء كما قال ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾ (البقرة: ١٠٦) وهل يدلّ ذلك على أنّ الآية لا تنسخ إلّا بآية. وجوابنا أنّه يتعبّد المكلّف في كل وقت بما هو مصلحة له وإذا كان في زمن الوحي ربما يكون الصلاح انتظار نقل المكلّف من عبادة إلى عبادة، فعلى هذا الوجه ينسخ تعالى العبادة بغيرها كما يفعل تعالى البرد بعد الحرّ والليل بعد النهار وقوله ﴿نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ﴾ (البقرة: ١٠٦) أي بما هو أصلح من الأولى، ولا فرق بين أن يعلمنا ذلك بقرآن أو بوحي إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم. ثم بيّن أنّه تعالى على هذه المصالح قدير بأن يبيّنها كما شاء، فلا يدلُّ ذلك على أنّ كل شيء داخل في قدرته كنحو أفعال العباد من كفر

وإيمان، وقد يقال هو قدير على كل شيء لأنّه الذي يُقْدِر غيره، كما يقال للملك أنّه مالك للبلاد وما فيها لمّا كان مقتدرًا على أن يملك الغير ويسلبه ملكه. (تن، ٣١، ٣)

قديم

- يُنظر في أنّ الحوادث تنتهي إليه (الله) وهو لا ينتهي إلى حدّ، فيحصل له العلم بكونه قديمًا. (شرح، ٦٥، ١٥)
- إنّ القديم باق، فهو أنّ الباقي ليس إلّا الموجود في حال الخبر عنه بالوجود، وهذا حال القديم. (شرح، ١٠٩، ٣)
- الذي يدلّ على أنّ القديم لا ضدَّ له، فهو أنّه لو كان له ضدٌّ لكان لا بدّ من أن تكون صفته بالعكس من صفة القديم، فيجب إذا كان القديم موجودًا لذاته وجب أن يكون ضدّه معدومًا لذاته وذلك مستحيل. (شرح، ١٠٩، ٩)
- إنّ القديم في أصل اللغة هو ما تقادم وجوده، ولهذا يقال بناء قديم، ورسم قديم، . . . وأمّا في اصطلاح المتكلّمين، فهو ما لا أوّل لوجوده، والله تعالى هو الموجود الذي لا أوّل لوجوده، ولذلك وصفناه بالقديم. (شرح، ١٨١، ٦)
- أمّا كونه قديمًا فليس بصفة زائدة على كونه موجودًا، وإنّما هو كيفية في صفة الوجود، فإنّما يمكن في حكمه وهو كيفية في هذه الصفة أن تثبت كيفيّة في هذه الصفات التي تقف على الوجود، فتجعل حكم كونه قديمًا أنّه لولاه كان لا يستحقّ هذه الصفات، ويصُحّ أن نجعل استحالة أمور كثيرة من حكم كونه قديمًا. (مجم١، ١٦٠، ٣)
- إنّ القديم هو الذي لا أول لوجوده، وما كان كذلك فوجوده واجب، لا باختيار مختار ولا لعلّة من العلل، وما كان كذلك فليس بعض الأوقات بأن يجب وجوده فيه أولى من بعض، فيجب وجوده أبدًا. وإذا صحّ ذلك فكل ما جاز أن يعدم يجب أن لا يكون قديمًا، ويكون مُحْدثًا. (مخت، ١٧٥، ٢٠)
- إنّ القديم هو الذي لا أوّل لوجوده ولا ابتداء، ويجب أن يستغني عن موجود يوجده، ويجب الوجود له من غير علّة. (مغ٤، ٢٥٠، ٥)
- حُكِي عن الملكانية أنّ القديم جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم، وأنّ الأقانيم هي الجوهر، والجوهر غير الأقانيم، وليس برابع لها في العدد. ويقولون في الأقانيم إنّها جوهر بسيط ويمتنعون من كونه جوهرًا مركّبًا. (مغ٥، ٨١، ١٩)
- يوصف بأنّه تعالى قديم. وقد اختلف قول شيخنا أبي علي في حقيقة هذه اللفظة، فقال في بعض كتبه: إنّه يراد به أنّه لا أوّل لوجوده وأنّ الذي يُخصّ بهذه التسمية هو الله تعالى دون سائر الموجودات. (مغ٥، ٢٣٣، ١)
- قال، رحمه الله (أبو علي)، في "الأسماء والصفات" وغيره من كتبه: إنّ المستفاد بقولنا قديم أنّه متقادم في الوجود على وجه يستحقّ أن يبالغ له في كونه موجودًا، لأنّ

الموجودات على ضربين: أحدهما متقارب الوجود، والآخر متراخي الوجود، فجعل قولنا قديم مفيدًا لكونه متراخيًا في الوجود ضربًا من التراخي، وجعل مبالغة في هذه الصفة. وهذا هو الذي يختاره شيخنا أبو هاشم. (مغ٥، ٢٣٣، ١٨)

- قولنا قديم يفيد تقادم وجوده. (مغ٥، ٢٣٤، ١٥)

قديم لذاته

- إن قال (أحدهم): أتقولون إنّه عزّ وجلّ عالِم بعلم وقادِر بقدرة، على ما يحكى عن الكلّابية وهشام بن الحكم في العلم المُحْدَث؟ قيل له: لا، بل نقول هو عالم، قادر، حي، سميع، بصير، قديم لذاته، لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته يصحّ لأجله أن يستحقّ لهذه الصفات، ولو كان لا يعلم إلّا بعلم لكان محتاجًا في كونه عالمًا إلى ذلك كالواحد منّا، ولو لم يوجد إلّا بموجِد لكان محتاجًا إلى فاعل، كالواحد منّا، وقد ثبت أنّه غني من جميع الوجوه ولا تجوز عليه الحاجة، ولهذا نقول: لم يزل عالمًا ولا يزال كذلك، ويعلم كل معلوم، ولو كان يعلم بعلم لكان قدر علومه كالواحد منّا، ولو كان يجوز عليه العلم لجاز عليه الجهل كالواحد منّا، كما لو جاز عليه الحدوث لجاز عليه العدم كالواحد منّا. وكل ذلك باطل. (مخت، ١٨٢، ٤)

قرامطة

- ذكر الحسن بن موسى أنّ الفرقة التي زعمت أنّ محمد بن إسماعيل بن جعفر مات، وأنّ الإمامة في ولده هم القرامطة في عصرنا هذا، وكانوا من قبل يُسمّون الميمونية لرئيس لهم يقال له عبد الله بن ميمون القداح. (مغ٢٠/٢، ١٨٢، ٧)

القرآن

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ (هود: ١)، كيف يصحّ ذلك والتفصيل ليس بشيء غير الإحكام. وجوابنا أنّ الله تعالى كتب القرآن في اللوح المحفوظ ثم أنزله مفصّلًا إلى الرسول لا جملة واحدة بحسب المصلحة، فهذا معنى قوله، ثم قال ﴿ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١) لأنّه تعالى أمر بإنزاله على هذا الحال من التفصيل بعد إحكام الجميع، وهذه الآية تدلّ على أنّ القرآن فِعْله تعالى من حيث وصَفَه بأنّه أحكمه وذلك لا يتأتّى إلّا في الأفعال، ومن حيث وصَفَه بأنه فُصِّلت آياته، ومن حيث وصفه بأنّه من لدن القديم تعالى، وإنّما يقال ذلك في الأفعال كما يقال إن هذه النعم من فضله. (تن، ١٨١، ٧)

- سمّي القرآن روحًا لأنّه بمنزلة الرّوح الذي يحيا به أحدنا من حيث يحيا به الإنسان في أمر دينه وأنه يؤدّي إلى الحياة الدائمة، فإن قيل فما معنى قوله ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ﴾ (النحل: ١) وهل المراد به هذا الأمر الذي تنزله الملائكة، قيل له بل الأقرب في أتى أمر الله أنّه الوعيد ولذلك قال بعده ﴿فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ﴾ (النحل: ١) لأنّهم كانوا

يستعجلون العذاب. (تن، ٢١٧، ٥)

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا﴾ (النور: ١) كيف يصحّ إنزال السورة وذلك يستحيل فيها؟ وجوابنا عن ذلك وعن سائر ما في القرآن نحو قوله ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١) وقوله ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ (الدخان: ٣) إلى غير ذلك هو أنّ المراد به إنزال السورة بإنزال من يحملها، وعلى هذا الوجه نصف القرآن بأنّ الله أنزله، وهذا كما يقال أنزلنا الماء ويراد بذلك الظرف، ونزحنا الماء من البئر إلى غير ذلك، وكما يقال إنّ فلانًا أظهر علمه والمراد أودعه الكتب، فمن هذا الوجه يستدلّ بهذه الآيات على حدوث القرآن، لأنّ ما هو قديم يجوز فيه إنزاله بنفسه ولا بغيره، وفي قوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ (النور: ١) والآيات هي الأدلّة دلالة أيضًا على حدوثه وفي قوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النور: ١) دلالة على أن الله تعالى أراد من جميعهم التذكّر. (تن، ٢٨٣، ٦)

- قوله تعالى من بعد ﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ﴾ (الأحقاف: ١٢) يعني القرآن يدلّ على حدوثه لأنّ ما تقدّمه غيره لا يكون إلّا مُحْدَثًا، وكذلك قوله تعالى ﴿وَهَٰذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾ (الأحقاف: ١٢) يدلُّ على ذلك. (تن، ٣٨٧، ٧)

- في القرآن وذكر الخلاف فيه: ووجه اتصاله بباب العدل هو، أنّ القرآن فعل من أفعال الله يصحّ أن يقع على وجه فيَقْبُح، وعلى وجه آخر فيَحْسُن وباب العدل كلام في أفعاله، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز. وأيضًا، فإنّه له بما كنّا فيه من قبل اتّصالًا شديدًا، فإنّه من أحدى نعم الله بل من أعظم النعم، فإليه يرجع الحلال والحرام، وبه تعرف الشرائع والأحكام؛ وقد اختلف الناس فيه اختلافًا كبيرًا. فقد ذهبت الحشوية النوابت من الحنابلة إلى أنّ هذا القرآن المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا مُحْدَث، بل قديم مع الله تعالى. وذهبت الكُلّابية إلى أنّ كلام الله تعالى هو معنى أزليّ قائم بذاته تعالى، مع أنّه شيء واحد توراة وإنجيل وزبور وفرقان، وأنّ هذا الذي نسمعه ونتلوه، حكاية كلام الله تعالى، وفرّقوا بين الشاهد والغائب، وما دروا أنّ ذلك يوجب عليهم قِدَم الحكاية أو حدوث المحكي، فإنّ الحكاية والمحكي لا بدّ أن يكونا من جنس واحد، ولا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث. وقالوا: إنّ كلامنا هو الذي نسمعه؛ وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلّم ككلام الله تعالى، وإلى هذا المذهب ذهب الأشعريّ؛ إلّا أنّه لمّا رأى أنّ قوله: أنّ الذي نتلوه في المحاريب ونكتبه في المصاحف حكاية كلام الله تعالى يوجب أن يكون كلامه أيضًا مُحدَثًا وأصواتًا وحروفًا، لأنّ الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكي، قال: إنّ هذا المسموع هو عبارة كلام الله تعالى؛ ولم يدر أنّ العبارة يجب أن تكون من جنس المُعبَّر عنه، إلّا أنّه قد جرى على القياس فقال: الكلام معنى قائم بذات المتكلّم من

دون فرق بين الشاهد والغائب، فلقد أصاب في خطئه هذا. (شرح، ٥٢٧، ٢)

- أمّا مذهبنا في ذلك (القاضي)، فهو أنّ القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق مُحدَث، أنزله الله على نبيّه ليكون علمًا ودالًّا على نبوّته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منّا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس. وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن مُحدَثًا من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن مُحدِثًا لها من جهته الآن. (شرح، ٥٢٨، ٩)

- الذين قالوا: إنّ القرآن قديم مع الله تعالى، فهو أن نقول لهم: إنّكم قد بلغتم في الجهالة إلى أقصى الغاية، فإنّ القرآن يتقدّم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديمًا، إذ القديم هو ما لا يتقدّمه غيره. يبيِّن ذلك أنّ الهمزة في قوله: الحمد لله، متقدِّمة على اللام، واللام على الحاء، وذلك مما لا يثبت معه القدم، وهكذا الحال في جميع القرآن؛ ولأنّه سور مفصّلة وآيات مقطّعة، له أول وآخر، ونصف، وربع، وسدس، وسبع، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديمًا. (شرح، ٥٣١، ١١)

- إنّ الكلام عندنا من جملة أفعاله كالإرادة، فلا يصحّ كونه مريدًا لنفسه ولا بإرادة قديمة، بل يتبع كونه مريدًا كونه فاعلًا. فكذلك الحالُ في كونه متكلّمًا لا يصحّ أن يكون للنفس ولا بكلام قديم، بل يتبع فعله الذي هو الكلام. والمخالفون لنا قد أجروا ذلك على نحو مذهبهم في الإرادة، ونحن وإن فرّقنا بين كون المريد مريدًا وبين كونه متكلّمًا من حيث لا حال له بكونه متكلّمًا وله بكونه مريدًا حال، فهما من الوجه الذي ذكرناه متّفقان وإن لم يكن الكلام من هذا الباب معنًى، لولا أنّ القرآن هو دليل على الأحكام الشرعية، ولو لم يكن فعلًا من أفعاله جلّ وعزّ لما دلّ، فوجب عند ذلك أن يبيِّن حكمه. (مجم١، ٣١٧، ٩)

- فقد تقدّم وقد أطلق "مشايخنا" كلهم في القرآن أنّه مخلوق، حتى أنّ في كلام "الجعفرين" ما يقتضي أن الممتنع من إطلاق ذلك يكفر لإيهامه أنّه قديم. وعندنا أنّ الممتنع من إطلاق ذلك لا يكفر، كما أنّ القائل بمجرّد الرؤية لا يكفر، فإن ضمّ إلى ذلك تشبيهًا كفر به، وكذلك إن أضاف إلى ذلك نفي حدوثه أصلًا كفر. ومن قال في القرآن أنّه ليس بمخلوق ونفى حدوثه كلّمناه بما تقدّم. وإن وافق في المعنى فخلافه بعد ذلك لا يخرج عن وجهين. إمّا أن يقول: ليس معنى المخلوق أنّه فُعِل مقدَّرًا، ويَقول إنّ ذلك وإن كان كذلك في سائر الأفعال ففي الكلام خاصّه يقتضي الكذب. (مجم١، ٣٤٤، ٣)

- القرآن يدلّ على ذلك (الحدوث)، لأنّه تعالى عن ذلك قال: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ﴾ (الأحقاف: ١٢) وهذا يوجب أنّه بعد غيره، وهذا من علاماته الحدوث

وقال تعالى: ﴿نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾ (الزمر: ٢٣) ومن حق الحديث أن يكون مُحدَثًا. وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (الأحزاب: ٣٧) والمفعول لا يكون إلّا محدثًا، ووصفه تعالى القرآن بأنه ينتسخ وينسى وبأنّه "يبتدأ به ومنه" وبأنّه ذكْر مُحدث، وبأنّه مفصّل مُحكم موصل، وبأنّه عربيّ، وبأنّه سور كثيرة، يدلّ على أنّه فعله، لأنّ كل ذلك من علامات الحوادث والأفعال. (مخت، ١٩٤، ١٥)

- أمّا أنّ القرآن مُعجِز فإنّا نعلمه من حيث أنّه تحدّى به العرب، وهم النهاية في الفصاحة، وحرصوا غاية الحرص على إبطال أمره، وقويت دواعيهم في ذلك، ومع هذا فلم يأتوا بمثله ولا مثل بعضه، فدلّ ذلك على أنّ الله تعالى خصّه به ليدلّ به على نبوّته، كما دلّ قلب العصا حيّة على نبوّة موسى، لمّا تحدّى به السحرة وعجزوا عن مثله، وكما دلَّ إحياء الموتى وإبراء الأكمة والأبرص على نبوّة عيسى لمّا تحدّى به الأطباء. وجعل الله المعجز لمحمد صلوات الله عليه وآله ما يجانس الفصاحة التي هي طباعهم وطريقتهم لئلّا يلتبس الحال فيه، كما أجرى الأمر في معجز موسى وعيسى صلوات الله عليهما على هذه الطريقة. (مخت، ٢٣٨، ١١)

- لا خلاف بين جميع أهل العدل في أنّ القرآن مخلوق مُحدث مفعول؛ لم يكن ثم كان، وأنّه غير الله عزّ وجلّ، وأنّه أحدَثَه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وأنّه يوصف بأنّه مُخبِر به وقائل وآمر وناه من حيث فَعله. وكلّهم يقول: إنّه عزّ وجلّ متكلّم به. (مغ٧، ٣، ١٥)

- ذهب "هشام بن الحكم"، ومن تبعه في القرآن، إلى أنّه صِفة لله تعالى لا يجوز أن توصف؛ لأنّ الصفات لا تُوصف. (مغ٧، ٣، ١٩)

- ذهب "ابن كلاب" إلى أنّ كلام الله عزّ وجلّ غير مخلوق ولا مُحدَث، وأنّه قديم بقِدَمه، وإن لم يصف كلامَه بالقِدم ولا بالحدوث؛ لأنّ القديم إنّما يكون قديمًا بقِدَم قام به، ولا يجوز قيام القِدم بالصفة، ولا يقال في القرآن: إنّه غير الله تعالى، ولا بعضه، ولا هو هو. (مغ٧، ٤، ٣)

- إرتكب "الأشعري" القول بأنّ القرآن قديم، وقال: لا يقال فيه هو الله، ولا غير الله، ولا هو هو، ولا غيره. (مغ٧، ٤، ٥)

- حُكي عن بعض "الحَشَويّة" أنّه قال في القرآن: هو الخالق. وفيهم من قال: هو بعضه. (مغ٧، ٤، ٧)

- قد حكي عن بعضهم في القرآن: أنّه جِسم. وعن بعضهم: أنّه ليس بجسم ولا عَرَض. (مغ٧، ٤، ٩)

- منهم من أحال أن يكون القرآن في الحقيقة فِعلَه عزّ وجلّ، ممن يقول بالطبائع. ومنهم من جعله حروفًا مؤلّفة. ومنهم من زعَم أنّه الحروف ولا نَظْم فيه. ومنهم من زعم أنّه الحروف والنَّظم. (مغ٧، ٤، ١٣)

- لا خلاف بين الصحابة أنّ القرآن فِعل الله سبحانه، وأنّه أظهره على رسوله صلى الله عليه لينبئه به من غيره، ويدلّ به على

نبوّته. (مغ٧، ٩١، ١٨)

القرآن مُحْدث

- قوله ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾ (الزمر: ٢٣)، وهو القرآن فيدلُّ على أنّه مُحْدَث من حيث أنزله ومن حيث سمّاه حديثًا، ومن حيث وصفه بأنّه متشابه وما هو قديم لا يصحّ ذلك فيه، وقوله ﴿تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ (الزمر: ٢٣) يدلُّ أيضًا على حدوثه، وقوله ﴿ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ﴾ (الزمر: ٢٣) يدلّ أيضًا على ذلك وقوله ﴿وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر: ٢٣) المراد من يضلّل الله عن طريق الجنّة إلى النار كما قدّمناه من قبل، وقوله ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾ (الزمر: ٢٨) يدلُّ على حدوثه وعلى أنه حدث بعد لغة العرب ليصحّ أن يوصف بأنّه عربي. (تن، ٣٦٣، ٧)
- قوله تعالى من بعد ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (فصلت: ٣-٤)، يدلّ على أنّ القرآن محدث من جهات. (تن، ٣٦٩، ٨)

قَصْد

- أمّا إذا جُعِل القصد إلى النظر أوّل الواجبات فذلك لا يصحّ لأنّ القصد يقع تبعًا للمقصود إليه، ولا يكون له بنفسه حكم، فكيف يجعل أوّل الواجبات؟. وتبيّن صحّة ذلك أنّه لو منعه الله تعالى من القصد وعرف وجوب الفعل عليه لوقع منه ولا قصد هناك، فكيف يُجعل أوّل الواجبات وحاله ما ذكرناه؟. (مجم١، ٢١، ١٥)
- أمّا الأفعال التي يُعلم بالعقل وقوعها على وجوه مخصوصة لا يتميّز بعضها عن بعض إلّا بالقصد. فلا شيء من أفعاله جلّ وعزّ إلّا ويمكن تصوير ذلك، فإنّك تنظر أوّلًا في خلقه للمُنتفَع به وللمُنتفِع فلا يصير محسنًا إليه إلّا بالقصد. وكذلك فيما يخلقه فيه من شهوة القبيح فإنّه إذا خلق فيه الشهوة وتعلّقت بالحسن والقبيح على سواء، ثم لم يغنه بالحسن عن القبيح، فلا بدّ من غرض، وليس ذلك أن يريد منه الانتهاء عن القبيح وفعل الواجب، لأنّه قد يجوز أن نفعله والغرض به الإغراء، ويجوز الغرض به التعريض للثواب بالتكليف، فلا يتميّز أحدُ الوجهين من الآخر إلّا بما ذكرناه من القصد. وهكذا الحال في سائر ما يخلقه في المكلّف من الأمور التي هي أسباب التكليف. وهكذا ما يفعله من الأعراض التي هي مصالح، وما يفعله من العقاب وما يفعله من التعظيم والمدح، وكل ذلك إنّما يصير حكمةً وصوابًا ومصالح ومفعولة على الوجوه التي يحسن عليها والإرادة لا غير. (مجم١، ٢٧١، ٢٢)
- أمّا القصد فهو إرادة من فعل القاصد والمقصود إليه أيضًا فعله، ولا بدّ من مقارنتها أو أن يجري هذا المجرى، ولا تعلّق بفعل الغير أصلًا، فلهذا يصحّ في الله تعالى هذا الوصف. (مجم١، ٢٩٨، ٢٦)
- أمّا القصد فهو إرادة فعل الإنسان في حاله

أو حال مُسبّبه. (مغ٦/ ٢، ٥٨، ٨)

- إنّ القصد لا يحتاج إلى علم، بل الاعتقاد يقوم مقامه. (مغ٨، ٥٧، ٢٠)

- قد يعلم العاقل، عند إدراك الشيء، غيره، وإن لم يتناوله الإدراك البتّة؛ وذلك نحو علمه بقصد المشير والمخاطَب عندهما. لأنّ القصد لا يُدرَك، في الحقيقة، ولا الاعتقاد والدواعي؛ وإنّما يدرك خطابه وإشارته، ويعلم ذلك عندهما. وتحقيق هذا الكلام، أنه يعلم كونه قاصدًا وظانًّا. فأما العلم بالقصد نفسه، فطريقه الاستدلال عنده؛ وإن كان شيخنا أبو علي، رحمه الله، قد جعله مما يُعلم باضطرار، بل حكم بأنّه يُدرك. وإنّما اشتبه ذلك عليه، لمّا رأى الإنسان يعلم، على وجه ظاهر، حاله في كونه قاصدًا ومعتقدًا، ولم يتهذّب له القول بأنّه يعلم اختصاصه بحال، فحكم بأنّه مدرك. وما بيّناه في باب الإرادة، يغني عن إعادته. وقد يعلم العاقل، عند إدراك الأخبار المخصوصة، المخبَر عنه. فيكون العلم بذلك واقعًا عند إدراك غيره. كما أنّ العلم، بقصد المخاطب واعتقاده، يقع عند إشارته وتصرّفه وخطابه. (مغ١٢، ٦٣، ٣)

- إنّ الخبر يحصل له عند وجوده وجوه، في تعلّقه بما يتعلّق به، فكما لو كان خبرًا عن الشيء الواحد لم يحتج إلى قصد واحد، فكذلك إذا كان خبرًا عن أشياء كثيرة، لأنّه في الحالتين القصد يتناول نفس الخبر، ويقع به على بعض الوجوه، ولذلك يصحّ من المُخبِر أن يُخبِر عمّا لا نهاية له، كما (لا) يصحّ أن يخبر عن المتناهي. (مغ١٧، ١٩، ٢)

- إنّ ما به يصير الفعل واقعًا على وجه دون وجه يجب أن يكون مقارنًا، أو في حكم المقارن، حتى يختصّ بذلك الفعل ما يمكن من الاختصاص، فلذلك أوجبنا في القصد أن يكون مقارنًا للعموم على الوجه الذي يحصل عليه، والذي يمكن في ذلك، إلى أن يكون مقارنًا لأول حرف منه، على ما بيّناه في الخبر. (مغ١٧، ٢٨، ٦)

قَصْد السبيل

- إنّ على الله قصد السبيل، والمراد بيان ما يلزم المُكلّف وإزاحة سائر علله، فلا يجوز أن يُكلّفه ما لا يصحّ إلّا بالأنعام وغيرها إلّا ويخلقها له، وكذلك سائر ما يحتاج إليه، وبيّن بقوله ومنها جائر أن جملتها ما يخرج المكلَّف عنه ويعصى مع أن جملتها ما يقبل ويطيع، ولو شاء ﴿لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (النحل: ٩) بالإلجاء، لكن ذلك لا ينفع. (تن، ٢١٨، ٩)

قضاء الله

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿وَلَٰكِن لِّيَقْضِيَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ (الأنفال: ٤٢)، أليس ذلك يدلّ على أنّ كل فعل يقع بقضاء الله. وجوابنا أنّ الآية نزلت في وقعة بدر، وأنّه اتّفق لهم ما لم يظنّوه من الجهاد والظفر وذلك لا شبهة في أنّه من قضاء الله، كقوله تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، وقد يقال

في كل معقول أنّه من قضاء الله على وجه الأعلام والأخبار إمّا مجملًا وإمّا مفصلًا، وقوله تعالى من بعد ﴿لِّيَهۡلِكَ مَنۡ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٖ﴾ (الأنفال: ٤٢) يدلُّ على أنّ العبد الفاعل المختار، وأنّه بعد البيّنة اختار ما يؤدّيه إلى الهلاك، ولو كان الله تعالى هو الخالق لذلك فيه لكان وجود البيّنة كعدمها. (تن، ١٦٠، ١٥)

- في القضاء والقدر: وجملة القول في ذلك أنّ القضاء قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشيء وإتمامه. قال الله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ (فصلت: ١٢) وقال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلۡأَجَلَ﴾ (القصص: ٢٩) الآية، وقال أبو ذؤيب: وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع التوابع تبع. وقد يذكر ويراد به الإيجاب. قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ﴾ (الإسراء: ٢٣) وقد يذكر ويراد به الإعلام والإخبار كقوله: ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَتُفۡسِدُنَّ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَّتَيۡنِ وَلَتَعۡلُنَّ عُلُوّٗا كَبِيرٗا﴾ (الإسراء: ٤) واستعماله في هذه الوجوه لا يمنع من أن يكون حقيقة في بعضها متعارفًا بها في الباقي، كالإثبات فإنّه حقيقة في الإيجاب ثم قد يذكر بمعنى الخبر عن وجود الشيء، وقد يذكر بمعنى العلم. (شرح، ٧٧٠، ٩)

- تعزير عمر لمن ادّعى أنّ سرقته كانت بقضاء الله، مصرّح بنفي الجبر، لأنه أتى بسارق فقال: لم سرقت؟ فقال: قضى الله عليّ، فأمر به، فقطعت يده، وضرب أسواطًا، فقيل له في ذلك فقال: القطع للسرقة، والجلد لما كذب على الله. (فرق، ٢٥، ٥)

- كتاب الحسن بن علي عليهما السلام إلى أهل البصرة حيث قال فيه: من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربّه فقد فجر، إنّ الله لا يطاع استكراهًا، ولا يعصي لغلبة لأنّه المليك لما مَلَكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن عملوا بالطاعة لم يحلّ بينهم وبين ما فعلوا، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء حال بينهم وبين ما فعلوا، فإذا لم يفعلوا، فليس هو الذي أجبرهم على ذلك، فلو أجبر الله الخلق على الطاعات، لأسقط عنهم الثواب، ولو أجبرهم على المعاصي، لأسقط عنهم العقاب، ولو أهملهم، لكان عاجزًا في القدرة، ولكن له فيهم المشيئة التي غيّبها عنهم، فإن عملوا بالطاعات، كانت له المنّة عليهم، وإن عملوا بالمعصية كانت له الحجّة عليهم. (فرق، ٢٩، ٢)

- إنّ ظاهر قوله: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا﴾ (البقرة: ١١٧) لا يدلُّ على الخلق؛ لأنّ القضاء إذا عُلّق بالشيء قد يتصرّف على وجوه، فمن أين التعلّق بالظاهر؟. وبعد، فإنّ حقيقة "الأمر" هو قول القائل لغيره: افعل، وإنّما يستعمل في سائر الأفعال توسّعًا، فإن تعلّقوا بالظاهر فإنّه يدلّ على أنّه مُحدِث القول الذي هو الأمر، بأن يقول له: كن، ولا يدلّ على ما عداه من الحوادث. وبعد، فإنّ الظاهر يدلُّ على أنّه يقول له: كن، وقد قضاه، فلا يدلُّ على

أنّه يصير خالقًا بقوله: (كن) وذلك يمنع من تعلّقهم به، بل يوجب تناقض الكلام؛ لأنّ أوّله يدلّ على أنّه قد تقدّم قضاؤه له، وآخره يدلّ على أنّه لا يكون إلّا بعد أمر آخر. (متش١، ١٠٦، ١٢)

- قد قال بعض شيوخنا رحمهم الله: إنّ "القضاء" في حقيقة اللغة: هو الفراغ من الشيء وبلوغ آخره ونهايته، وإذا استعمل ذلك في الخبر فمن حيث يدلّ من حال الفعل على ما ذكرناه، ولهذا يقال فيما يتمّ ويلزم عند حكم الحاكم: إنه قضاء، ويقال في سائر ما خلقه تعالى: "إنّه يقضي به، من حيث خلقه على تمامه، فيما تقتضيه المصلحة، وهذا هو المراد بقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ﴾ (النمل: ٧٨). ولهذا لا يوصف الخبر بأنّه قضى به إلّا إذا اقتضى في المخبر هذه الفائدة، فيقال في خبر الحاكم إذا كان ملزمًا للحق: هو قضاء منه، ولا يقال في خبر غيره ذلك. فعلى هذا يجب أن لا يقال: إنّه تعالى قضى أعمال العباد في الحقيقة؛ لأنّه لم يخلقها على تمام، ويقال في أخباره على أحوالها ذلك، على جهة التعارف، لما حقّق ذلك فيها، ويقال في إلزامه المكلّف الواجبات ذلك، لما صار في الحكم بهذه الصفة؛ لأنّ الإلزام آكد من الإخبار، ولذلك لم يطلق شيوخنا رحمهم الله على أفعال العباد إنّها بقضاء الله، دون التقييد، لئلّا يوهم الفساد، وما لا يجوز القول به في الدين. (متش٢، ٤٣١، ١٦)

- قال: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: ٤). والجواب عن ذلك: أنّا قد بيّنا أنّ القضاء قد يُطلَق على الإعلام والإخبار، وهو المراد بهذه الآية. يبيّن ذلك أنّه ذكر الفساد على وجه الاستقبال، والقضاء على وجه الماضي، ولو كان المراد له الخلق لما صحّ ذلك، ولأنّ لفظ "القضاء" إذا عدّي بـ "إلى" فظاهره الخبر، ومتى أريد به الفعل عدّي بغير ذلك، أو لم يُعَدّ بحرف. فإذا صحّ ذلك دلّ الظاهر على أنّه تعالى خبر بفسادهم الذي يكون، ودلّ على ذلك لضرب من المصلحة، وهذا مما لا ننكره، وإنّما ندفع القول بأنّه تعالى يقضي الفساد؛ بمعنى الخلق والإيجاد، والتقدير والتدبير، لما في ذلك من ارتفاع الحمد والذمّ وبطلان التكليف، ولما فيه من وجوب الرضا بالفساد، أو القول بأنّ في قضائه ما لا يجب الرضا به. (متش٢، ٤٥٦، ٧)

- قالوا: ثم ذكر بعده ما يدلّ على أنّه يقضي أفعال الخلق، فقال: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ (الإسراء: ٢٣) فإذا صحّ أنّه يقضي الطاعات من فعلهم، فكذلك المعاصي. والجواب عن ذلك: أنّ المراد بالقضاء قد يختلف إذا أطلق، وإنّما يعرف المراد بضرب من التقييد أو الدلالة. وقد بيّنا ذلك من قبل. فالمراد بهذه الآية: أنّه ألزمهم ذلك وأمرهم به، ولذلك خصّ الواجب بالذكر دون غيره، والكلام في أنّه يقال فيمن ألزم غيره الشيء: إنّه قضاه، وقضى به عليه، مشهور، وقد تقدّم ذكره.

(متش٢، ٤٦٤، ١٠)

- القضاء مستعمل على وجوه أحدها الفعل وإتمامه. والفراغ منه وعلى هذا قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١٢) وقد يكون بمعنى الإلزام كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣). ويستعمل بمعنى الإخبار والإعلام كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الإسراء: ٤). (مجم١، ٤٤٠، ٤)

- إن كانت كل القبائح والفواحش من خلق الله تعالى، وما خلقه فقد قضاه وقدّره من وجه، فيجب الرضى إذًا بذلك، وهذا كفر، وإن لم يجب الرضى به ففي ذلك دلالة على أنّه ليس من قضاء الله تعالى، لأنّ من دين المسلمين أنّ الرضى بقضاء الله واجب، وإذا لم يكن من قضائه فليس من خلقه، بل هو من فعل العباد. (مخت، ٢١٢، ٧)

- إنّ قضاء الله تعالى، على الإطلاق، هو ما خلقه وقدّره وأوجده وأوقعه، وهو الذي أراده بقوله ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١٢)، فأما ما أقدر العبد عليه، وأمر به ونهى عنه، ينظر فيه: فقد يقال في الواجبات من قضاء الله، من حيث أوجب قطعًا، فشبهت بما يخلقه تعالى لا محالة، ويلزمنا الرضى بذلك، كما قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، وقد يقال في سائر أفعال العبد إنها من قضاء الله، بمعنى أنه أخبر عنها ودلّنا عليها، فهذا مجاز، لأنّ قضاءه هو الخير والدلالة دون الفعل، لما ذكرناه من أنّه لو كان من قضائه خلقًا وفعلًا لارتفع الحمد والذمّ ولوجب الرضى بما يفعله تعالى من الأمراض والأسقام، وهذا كفر. (مخت، ٢١٢، ١٢)

- قالوا (المجبرة) وقد قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، فبيّن أنّه قضى العبادة، فيجب أن يكون قد خلقها، لأنّ القضاء هو بمعنى الخلق، كقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ (فصلت: ١٢) يعني خلقهنّ. (مغ٨، ٣١٤، ١٣)

- إعلم أنّ القضاء ينصرف على وجوه بمعنى الخلق وبمعنى الإعلام كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ (الحجر: ٦٦)، ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ (الإسراء: ٤)، وبمعنى الإلزام كقوله: وقضى ربّك ألا تعبدوا إلّا إيّاه، فالمراد بهذه الآية هو الأمر والإلزام دون الخلق، كما يقول القاضي قضيت على فلان بكذا بمعنى ألزمته: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ﴾ (النمل: ٧٨)، هذا هو المراد به، ولو كان المراد به الخلق لكان كلهم عابدين، لأنّه قد خلق فيهم العبادة، ولارتفع الأمر بها والنهي عن خلافها، ولما صحّ أن نقول ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، كما لا يجوز أن يقال وقضى ربّك أن تَسْوَدّوا وتَبيضّوا، ولذلك قَرَنَه بالإحسان إلى الوالدين، ولو كان تعالى خلق فيهم العبادة لما جاز أن يقضي على بعض أنّه لا يعبد، وعلى بعض أنّه يعبد،

وإلّا كان ظالمًا من حيث خلق في بعضهم ضدّ العبادة ليدخلهم النار، ولوجب إطلاق القول بأنّ قضاء الله باطل وجَوْر وفساد من حيث كان يخلق ذلك، فلن يقبح الرضا بكل ما قضى وأن يجوز أن ننكر قضاءه ونسخط ونكره، وأن نردّ على الله تعالى بعض قضائه، أو أن يجب الرضا بالكفر وأن يلزم قبوله، وأن جعلوا القضاء غير المقضي فكان عندهم موجبًا له، فقد عاد الحال إلى ما تقدّم، وإن جاز أن يقضي ما لا يوجد فمن أين أنّ المقضي من خلقه وتقديره، وهذا جاز على هذا الوجه أن يكون القضاء هو الجبر على ما ذكرناه. (مغ٨، ٣١٤، ١٤)

- متى قال بدلًا من ألزمت: قد حكَمْتُ عليك، وقضيْتُ إلى ما شاكل ذلك دلّ على الوجوب، كدلالة قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، وإنّما يعدل عن ذلك لضرب من الدلالة؛ لأنّ القضاء إذا عُلّق بفعل المُكلّف اقتضى ذلك، وإنّما يزول عن هذا الوجه إذا عُلّق بفعله، جلّ وعزّ، وخبره. (مغ١٧، ١٠٥، ١١)

- روي رواية ظاهرة أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: "عليٌّ أقضاكم"، فنبّه بذلك على أنّه أعلم من غيره؛ لأنّ القضاء يشتمل على سائر العلوم المتعلّقة بالدين فهو أعمّ من قوله: "زيد أفرضكم، ومعاذ أعلمكم بالحلال والحرام" وصحّ مع ذلك اختيار غيره عليه. (مغ٢٠/١، ٢١٠، ٩)

- قد يوصف القضاء بمعنى الإلزام، فلا يمتنع أن يجري عليه تعالى من حيث أوجب الأمور بأنّه قضاها وأنّه ماضٍ لها، وإنّما لا يطلق ذلك إلّا مع البيان لما دخل فيه من التعارف. (مغ٢٠/٢، ٢٠١، ٣)

قضاء وقدر

- أمّا القَدَر فقد يُذكر ويراد به البيان، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ (النمل: ٥٧)، وقال الشاعر: واعلم بأنّ ذا الجلال قد قدّر في الصحف الأولى التي كان سطر. أمرك هذا فاجتنب منه التبر. وإذ قد عرفت ذلك، وسألك سائل عن أفعال العباد أهي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا؟ كان الواجب في الجواب عنه أن تقول، إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك، وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم، إن شاؤا فعلوها وإن كرهوا تركوها؟ فلو جاز والحال هذه أن تكون أفعال العباد من جهتهم لجاز في أفعال الله تعالى ذلك، فإنّ بهذه الطريقة يعرف أنّ الفعل فعل لفاعله. وبعد، فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحقّ العباد عليها المدح والذمّ والثواب والعقاب. وأيضًا، فلو كانت أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيها الكفر والإلحاد، والرضى بالكفر كفر. (شرح، ٧٧١، ٣)

- أمّا علي عليه السلام: فقصة الشيخ الذي سأله عند انصرافه من صفين. - أكان

المسير بقضاء الله وقدره - إلى آخره مصرّح بالعدل وإنكار الجبر، وذلك أنّه لما انصرف من صفين قام إليه شيخ فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر؟ فقال عليه السلام: والذي خلق الحبّة وبرأ النسمة، ما هبطنا واديًا ولا علونا قلعة إلّا بقضاء وقدر. فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي، ما لي من الأجر شيء. فقال: بل أيها الشيخ عظّم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منقلبكم وأنتم منقلبون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرّين. فقال الشيخ: وكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا، وعنهما كان مسيرنا؟ فقال عليه السلام: لعلّك تظنّ قضاءً واجبًا، وقدرًا حتمًا، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد ولما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولا كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسيء، ولا المسيء بعقوبة الذنب أولى من المحسن - تلك مقالة إخوان الشياطين، وعبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، شهود الزور، أهل العماء عن الصواب في الأمور، هم قَدَريّة هذه الأمّة ومجوسها، إن الله تعالى أمر تخييرًا، ونهى تحذيرًا، ولم يكلِّف مجبرًا، ولا بعث الأنبياء عبثًا "ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار". فقال الشيخ: وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا: فقال: أمر الله بذلك وإرادته، ثم تلا: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ (الإسراء: ٢٣). فنهض الشيخ مسرورًا بما سمع. (فرق، ٢٤، ٢)

- رُوي في حديث الأسبغ إبن نُباته أنّ عليًا عليه السلام قال وقد قال له شيخ: ما أرى لي من الأجر شيئًا إن كان ذلك بقضاء، وقَدَر، فقال لعلّك ظننتَ قضاءً لازمًا وقدرًا حتمًا، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي، ولم يكن المُحسِن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء بالذمّ من المُحسِن، تلك مقالة عَبَدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور، وهم قَدَريّة هذه الأمّة ومجوسها. (مغ٨، ٣٢٩، ١٥)

قضى

- قال: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧) يعني: مخترعهما لا على مثال سبق، فإذا قضى أمرًا فإنما يقول له: كن، فيكون، يعني: أنّه يكون من دون تراخ ومعاناة ومشقّة، وأنّه في حدوثه بأيسر مدّة بمنزلة قول القائل: (كن)، ولولا أنّ الأمر كذلك لَمَا صحّ منه أن يفعل ما يقدر عليه إلّا بـ (كن)؛ لأنّه لا يجوز أن يحتاج هو في أفعاله إلى أمر يستغني عنه. (متش١، ١٠٨، ٣)

- فأمّا قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ (الحجر: ٦٦) فالمراد به الإعلام والإخبار، ولذلك قال بعده: ﴿أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾ (الحجر: ٦٦) ولا يليق ذلك إلّا بأن يكون المراد بما تقدّم:

الإخبار دون الإيجاد. (متش٢، ٤٣١، ١٢)

قلب التسوية

- إنّ نفي الرؤية عن الله تعالى لا يؤدّي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه، ولا تشبيهه بخلقه، ولا إلى تجويره في حكمه، ولا إلى تكذيبه في خبره، فيجب أن ننفي عنه الرؤية، وهذه الطريقة تُسمّى قلب التسوية. (شرح، ٢٧٥، ١٩)

قوة الدواعي

- إعلم، أنّه متى صحّ أنّ النظر من فعل الناظر إذا تساوت الدواعي، وواقع بحسب قدرته، فكذلك يجب وإن قويت الدواعي. لأنّ قوّة الدواعي لا تغيّر حال القدرة عمّا كانت عليه، لا من جهة الانتفاء، ولا من جهة أن الفعل يستحيل بها. لأنّ قوة الدواعي لا تنافي القدرة، لأنّه اعتقاد، ومن حق الاعتقاد والظنّ أن لا ينافيا القدرة. وقد علمنا أن لا يجوز، وهي موجودة، أن لا يصحّ الفعل بها مع ارتفاع الموانع؛ وقوة الدواعي ليس بمانع من خلاف ما يقتضيه. فإذا كان الأمر كذلك؛ فيجب، إذا كان قادرًا على النظر متى كانت الدواعي متساوية، أن يكون قادرًا عليه، وإن كانت قوته تختصّ بأنّها داعية إلى النظر فقط. (مغ١٢، ٣١٦، ١٥)
- إنّ الإلجاء لا يُخرِج الملجأ من أن يكون على الفعل قادرًا، وباختياره متعلّقًا. لأنّ المشاهد للسبع إذا خاف على نفسه، فهو ملجأ إلى الهرب، وهربه يقع باختياره. لأنّه متى عرض له في الهرب طرق، اختار سلوك أحدها، وفعل ذلك بحسب قدرته، لأنّه يعدو على حسب ما يَقْدِر عليه في السرعة والإبطاء، ويفعل السلوك بحسب علمه في قرب الطريق وبعده. فليس يخرجه الإلجاء أن يكون قادرًا على ما يقع منه، وإن صرفه من فعل إلى فعل، كما قوي في نفسه من العلم بالمضرّة والخوف الشديد. فيجب، إنّ سَلَك القوم في الطبع هذا المسلك، أن يقولوا: إنّ قوة الدواعي إلى النظر، تصرف القادر عن ترك النظر إلى النظر، ولا يخرج هو من أن يكون واقعًا باختياره وقدرته. وهذا قولنا، فالإلجاء بأن يقوّي ما نقوله أولى. ولعلّ من تعلّق منهم به، ظنّ أننا نوافقهم، ونجعل الفعل عنده واقعًا بالطبع، فأراد أن يحمل ما يحصل عند الدواعي القوية عليه. وقد أخطأ في ذلك، لأنا نسوّي بين الأمرين، وإن جعلنا للإلجاء من الحكم ما لا نجعله من الدواعي القويّة. (مغ١٢، ٣١٧، ١٣)
- إنّ ما يقع عند قوّة الدواعي يقع في العدد بحسب ما عهد من قُدْرته. فكما يجب فيما يختاره والحال هذه أن يكون من فعله، فكذلك ما يقع عند قوّة الدواعي قهرًا؛ لأن الأمر، كما قلناه، كان لا يمتنع في الأعجمي الأمّي الذي لم يتعاطَ كتابة قطّ أن تقوى دواعيه، فتقع منه على نهاية الاتساق، لأنّ المحل يحتمله، ومنه يقع بالطبع في الجملة بالقدرة فما المانع من

وقوعها، والحال هذه، لولا أنّ الأمر كما نقوله من أنّها تقع من الجملة بقدرتها واختيارها؟ فمتى لم تكن عالمة بكيفيتها، لم يصحّ وقوعها من قبله. وهذا قريب مما ألزمناه المجبرة على قولهم بالقدرة الموجبة. (مغ١٢، ٣١٨، ٨)

قوة الدواعي إلى الفعل

- قد بيّنا أنّ أبا عثمان الجاحظ، رحمه الله، ربما تعلّق في دفع تكليف النظر والمعرفة بما نذهب إليه من الكلام في الطبع، ويقول: إنّهما يقعان منه بطبعه، فلا يجوز أن يُكلَّف فعلهما. وقد بيّنا، من قبل في أبواب تقدّمت في ذكر الطبائع، فساد هذا القول. وبيّنا أنّ الأفعال كلها لا تقع إلّا من جهة القادر وعلى طريقة الاختيار من العقلاء. وبيّنا فيما تقدّم من هذه الفصول أنّ قوّة الدواعي إلى الفعل لا تخرجه من أن يكون واقعًا من فاعله، لكونه قادرًا عليه، وإن تدخّل ذلك يجب تكليفه ويستحقّ عليه الحمد والذمّ. وكل ذلك، يبطل ما تعلّق به. (مغ١٢، ٣٠٦، ٧)

قول

- لا بدّ ... في الفعل من قرينة تتقدّم، لأجلها تقدير ما وقعت عليه المواضعة؛ كما لا بدّ في القول من مواضعة. (مغ١٧، ٢٥١، ٧)

قياس

- إعلم - أنّ للقياس صورة في العقليّات لا يصحّ أن يثبت في الشرع إلّا على ذلك الحدّ؛ فنحن نعلم أنّ الكذب، الذي لا نفع فيه ولا دفع مضرّة، قبيح، ويشتبه علينا الحال في الكذب إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر، فإذا استدللنا فعلمنا أنّ الأوّل قبيح لكونه كذبًا، لا لتعرّيه من نفع ودفع مضرّة، حملنا عليه الثاني؛ وعلى هذا الوجه نقيس الجسم على العَرَضْ في باب الحدوث، وإنْ لم نعلم حدوث العَرَضْ إلّا باستدلال، فلا فرق بين أن نعلم حكم الأصل باضطرار أو استدلال، في أن قياس غيره عليه ممكن، إذا شابهه فيما له وجب ذلك الحكم؛ فلا معتبر باختلاف حكم الأصل، في باب العلم، لأنّ الضروريّ فيه كالمُكْتَسب؛ وكذلك فلا فرق بين اختلاف الوجوه التي بها نعلم علّة الحكم، أو ثبات العلّة، في أنّ عند جميعه يصحّ منّا قياس ما لا نعلمه على ما علمنا في حاله؛ فإذا صحّ ذلك لم يمتنع استعمال مثله في الأحكام الشرعية، بأن يعلم في بعض الأصول أنّه محرّم، وتشتبه علينا حال غيره، فإذا عرفنا علّة الأصل قسناه عليه؛ وذلك مثل نصّه، جلّ وعزّ، على الإماء في تنصيف الحدّ، فإذا علمنا أنّ العلّة في ذلك الرقّ قسنا عليهنّ العبيد؛ وإذا علمنا تحريم الخمر لم يمتنع أن نعلم أنّ علّته موجودة في النبيذ فنقضي بتحريمه. (مغ١٧، ٢٨٠، ٣)

- قد بيّنا أنّه لا بدّ في القياس من أصل، والذي يحصل من الخلاف في ذلك ليس إلّا أحد مذهبين؛ أمّا القول بأنّ الأصل هو

الحكم الثابت بالشرع؛ أو يقال: إنّه الدلالة الواردة من كتاب أو سنّة أو إجماع؛ فالأوّل طريقة من يحصل من الفقهاء، وإن كان فيهم من يبعد عن التحصيل فيقول: إنّ الأصل في الربا البر أو الحكم الواقع. وكلام شيوخنا المتكلّمين، يدلّ على أنّ الأصل في ذلك الدلالة لأنّها المعتبرة في باب القياس؛ فيقال: ما الذي أراده، صلى الله عليه، بقوله: البر بالبر ربا؟ هل أراد تعلّق الحكم بالإسم، أو ببعض الصفات؟. فإذا عُلِم تعلّقه ببعض الصفات فليس عليه؛ وغير بعيد الجمع بين المذهبين؛ فيقال: لا بدّ من اعتبار الحكم الذي وارد به الدليل، كما لا بدّ من اعتبار نفس الدليل؛ والدليل بانفراده لا يقتضي القياس، حتى ينضاف إليه الدلالة الدالّة على صحّة القياس، وبيان طريقه؛ فلا بدّ من كل ذلك؛ فإذا وجب ذلك، فإن كان الأصل هو الدليل فلم صار هو الأصل دون ما دلّ عليه إثبات القياس؟ وهذا يبيّن أنّ الأولى في ذلك أن يكون الأصل ما ثبت بالدليل من الحكم، لأنّا لو لم نعلم إلّا الحكم، وعلمنا الدلالة على الجملة أو التفصيل، أو لم نعلمها، وقد ثبت صحّة القياس لصحّ القياس على ذلك؛ ولو حصلت الدلالة ولم يُعلَم الحكم المُعتبَر، بأن يكون جملة دون تفصيل لما صحّ القياس.
(مغ١٧، ٣٢٦، ٣)

قياس شرعي

- القياس الشرعيّ لا يخالف القياس العقليّ، إلّا أنّ العلل في القياس العقليّ تكون موجبة ومؤثّرة، كما أنّ حكمنا كالموجب، وليس كذلك العلل الشرعيّة؛ لأنّه لا يجوز في العلل أن تكون موجبة؛ والحكم يتبع المصلحة، والإختيار، فكل واحد منهما تحصل عليه في موضوعه مطابقة لحكمه، لأنّه متى لم تحصل كذلك تناقض؛ وهذا بيِّنٌ في الشاهد، لأنّا لو قلنا: إنّ كون العالِم منّا عالمًا: لمعنى يجري مجرى الدواعي، لتناقض كما لو قلنا: إنّ اختيار الآكل الحموضة على الحلاوة لعلّة موجبة، لتناقض؛ وقد علمنا أنّ الأحكام الشرعيّة موضوعها المصالح والألطاف؛ ولهما تعلّق كالدواعي، ولعللهما مدخل في هذا الباب؛ فلا يجوز في علّتهما أن تجري مجرى العلل العقلية إلى الأمور المؤثّرة فيها، ولا توجب مفارقة أحدهما الآخر بينهما اختلافًا، في صورة القياس وطريقته، كما لا يجب إذا استعملنا القياس في الأسماء ونظرنا في علّة وضعها أن تكون الطريقة مخالفة لطريقة القياس في العقل، وإن كان لا مدخل له في طريقة الإيجاب، ومتى أجرى كل ذلك على حدّ واحد انتقض؛ لأنّا لو قلنا: إنّ إيجاب العلّة في حكمها كإيجاب السبب للمسبّب؛ أو قلنا: إنّ إيجاب السبب للمسبّب يجري مجرى وقوع الفعل ابتداء عن القادر؛ أو قلنا: إنّ ذلك يجري مجرى إثبات الفعل للدواعي وللحاجة؛ أو قلنا: إنّ ذلك

يجري مجرى تعلُّق بعض الأمور ببعض، على طريق العادة، لا تنقض ترتيب العقول، عمّا ترتّبت عليه فلا بدّ من تقدّم علمنا لبعض العلل على ما يقتضيه الدليل ويكون الفرع فيه تابعًا لأصله. (مغ١٧، ٢٨٢، ٤)

قياس الغائب على الشاهد

- إن قيل: كيف يمكنكم قياس الغائب على الشاهد، ومعلوم أنّ أحدنا كما لا يختار القبيح إلّا لجهله بقبحه وحاجته إلى ذلك، كذلك لا يختار الحَسَن إلّا لجرّ منفعة أو دفع مضرّة، فقولوا مثله في الغائب. ولئن فرّقتم بين الموضعين في تلك المسألة، فافرقوا بينهما في هذه المسألة. ولنا في الجواب عن ذلك طريقان: إحداهما طريقة جدليّة، وهي أن نقول: إنّ ما ذكرتموه من النفع غير ما استدللنا به وبمعزل عمّا أوردناه، فلا يلزمنا الجواب عن طريق الجدل. والثانية طريقة علميّة، وهي أن نقول تبرّعاً، إنّ أحدنا كما يختار الحَسَن لما ذكرتموه من النفع ودفع الضرر، فقد يختاره لحُسْنه ولكونه إحسانًا. والذي يدلّ على ذلك وجوه: منها ما ذكره شيخنا أبو هاشم، وهو أنّ أحدنا لو خُيِّر بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، فإنّه يختار الصدق على الكذب، لا ذلك إلّا لحُسْنه وكونه إحسانًا، وإلّا فالنفع فيهما سواء. ومنها ما ذكره شيخنا أبو الهذيل، واستدلّ به أبو إسحق بن عيّاش، وغيره من مشايخنا، وهو قولهم قد ثبت أنّ الله تعالى فاعل للحَسَن وعالم به، فلا يخلو؛ إمّا أن يفعله لاحتياجه إليه وذلك مستحيل عليه، أو يفعله لحسنه وكونه إحسانًا على ما نقوله. وهذا لأنّ العالِم لما يفعله لا يفعل إلّا لهذين الوجهين، فإذا بطل أحد الوجهين نفي الآخر. وقد ذكر قاضي القضاة أنّ أحدنا لو لم يفعل الحسن إلّا لجرّ منفعة أو دفع مضرّة لوجب أن لا يوجد في عالم الله تعالى مُنعِم على غيره، لأنّ المُنعِم إنّما يكون منعمًا إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير، حتى لو لم يكن كذلك لم يكن منعمًا. وعلى هذا فإنّ البزاز إذا قدم الثياب الفاخرة إلى المشترين ليأخذ في مقابلها الذهب فإنّه لا يكون مُنعِمًا عليه لمّا كان غرضه به نفع نفسه لا نفع المشتري، وقد قيل: إنّ كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال، وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئر يكاد يتردّى فيه: يمنة أو يسرة لا ذاك إلّا لحُسنِه وكونه إحسانًا فقط. (شرح، ٣٠٦، ١٨)

- إنّ إثبات حركة اضطراريّة ينبني على إثبات مُحدِث في الغائب، وإثبات المُحدِث في الغائب يترتّب على إثبات مُحدِث في الشاهد، لأنّ الطريق الذي يتوصّل به إلى ذلك ليس إلّا أن يقاس الغائب على الشاهد فيقال: إنّ هذه التصرّفات محتاجة إلينا ومتعلّقة بنا، وإنّما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى مُحدِث وفاعل، فالأجسام قد شاركتها في

الحدوث، فيجب أن تشاركها في الحاجة إلى مُحدِث، ومُحدِثها لا يجوز أن يكون الواحد منا ولا مثله، فيجب أن يكون لها فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى. (شرح، ٣٧٢، ١٦)

- إنّ قياس الغائب على الشاهد لا يصحُّ في مجرّد الحكم بل لا بدّ من علّة لذلك الحكم معلومة في الشاهد فيها يقع التوفيق بينهما وبعدمهما يفرق بينهما. وعندنا إنّ العلّة التي اقتضت هذا الحكم في الشاهد غير ثابتة في الغائب، بل هي مقصورة على الشاهد. وذلك أنّ أحدنا لا يتكلّم إلّا بآلة فهي إذا اختصّت بآفة وضرب من ضروب المنع وصف الحي بأنّه أخرس، وإن كانت صحيحة، ولكنّه كفّها عن الأسباب المولّدة للكلام وُصف بأنّه ساكت. ومتى كان بالصفة التي تصحّ أن يتكلّم وزال عنه الأمران اللذان ذكرناهما وما يجري مجراهما فلا بدّ من انتقاله إلى الوصف الثالث، فصارت العلّة أنّ هذه الأوصاف تتعاقب على اللسان. فإذا كان القديم ممن يتكلّم لا بآلة وجارحة فيقول: إذا لم يكن في الآلة منع ولا آفة ولا كان قد كفّها عن الكلام، فيجب كونه متكلّمًا بها بطل قياس الغائب على الشاهد لزوال العلّة التي تنظّمها، وليس يكاد تستمرّ هذه الطريقة إلّا على قول من أثبته تعالى متكلّمًا بفم ولسان. فتقول إنّ حكم الغائب وحكم الشاهد مستويان. فأمّا من حكم بغناه في كونه متكلّمًا عن ذلك فكيف يصحّ له هذا الكلام؟ وحلّ هذا في بابه محل ما تقول "المجسّمة" أنّه تعالى يجب أن يكون جسمًا إذا كان قادرًا وفاعلًا كالواحد منّا. فكما نقول لهم إنّ ذلك واجب في أحدنا لعلّة وهي كونه قادرًا بقدرة لا بدّ لها من محلٍّ. فإذا كان المحلّ هو الجسم وجب أن يكون القادر منّا جسمًا. فأمّا القديم إذا كان قادرًا لذاته فهذه القضية لا تجب فيه. (مجم١، ٣٤٩، ١٤)

ك

كائن

- يوصف تعالى بأنّه كائن ويراد به أنّه موجود، لأنّ كل موجود يستحقّ أن يوصف بذلك. فأمّا الوصف له بأنّه كائن على الوجه الذي يوصف الجوهر بذلك، من حيث اختصّ بأنّه كائن في محاذاة دون أخرى فلا يصحّ، لأنّه يتعالى عن جواز هذه الصفة عليه، لما دللنا عليه من قبل، فيجب أن لا يوصف بذلك. ومتى أوهم إطلاقُ هذه الصفة هذا الوجهَ لم يُطلق ذلك ويجب تقييده، ومتى لم يوهم ذلك جاز أن يوصف بذلك ويراد به أنّه موجود. (مغ٥، ٢٣٢، ١٠)

كاره

- أمّا الدلالة على أنّه (الله) كاره فمخصوصةٌ بالنهي وما يجري مجراه، ولا يوجد في أفعاله ما يدلُّ على كونه كارهًا لأنّه ليس يصحّ كونه كارهًا لشيء من أفعال نفسه ويصحّ، بل يجب أن يريد جميع أفعاله إلّا ما نقوله في الإرادة نفسها. فصار ما يدلّ على كونه كارهًا ينقص عمّا يدلُّ على كونه مريدًا وإن كانت الطريقة في الاستدلال لا تختلف، أعني باعتبار الوجوه. (مجم١، ١٤٩، ٩)

كافر

- فإذا تقرّرت هذه الجملة (قبح تكليف ما لا يطاق) عدنا إلى الفروق التي يروم القوم بها الفصل بين الكافر وبين العاجز ويرومون بها إثبات حسن تكليف هذا الكافر وإن كان غير مطيق. فأورد في الكتاب أوّلًا أنّهم يقولون في الفصل بينها إنّ العاجز إنّما أُتِيَ في أن لم يقدر على ذلك الفعل من قِبَل غيره لا من قِبَل نفسه فَقَبُح تكليفه. والكافر إنّما أُتِيَ في أن لم يقدر من قِبَل نفسه حيث اشتغل بالكفر فخرج عن كونه قادرًا على الإيمان. وقال في الجواب إنّهما إذا استويا في عدم القدرة فالفرق من وراء ذلك لا يؤثّر. وبيّن أنّ قولهم في هذا الفرق اعتراف منهم بأنّ حال الكافر كحال العاجز في أنّهما غير مطيقين للفعل. ومثل هذا الفرق لا يكون فرقًا على الحقيقة بل هو التزام لما أُلزموا من تكليف ما لا يطاق الذي ثبت قُبحه عقلًا وشرعًا. (مجم٢، ٥٧، ١٢)
- من جملة ما يفرّقون به بين الكافر والعاجز قولهم إنّ الكافر متوهَّم منه الإيمان وليس كذلك العاجز. وهذا في الفساد كالأوّل، وذلك لأنّه يقال لهم: أيُتوهّم منه الإيمان وحالته هذه أو بأن تتغيّر حاله؟ فإن قالوا: يتوهّم منه وحالته هذه، فقد توهّموا المستحيل الممتنع لأنّ مع عدم القدرة لو جاز أن يتوهّم منه الإيمان لجاز أن يتوهّم من العاجز. وإن قالوا: بأن تتغيّر حاله، قلنا: فقد زال الفرق بينه وبين العاجز لأنّ العاجز أيضًا لو تغيّرت حاله لصحّ منه

الإيمان. وبعد فإنّ التوهّم ظنّ ولهذا لا يجوز أن يقال: إنّا نتوهّم أن النبيّ صلّى الله عليه يدخل الجنّة، لمّا كان ذلك مقطوعًا به. وكذلك فلا نتوهّم أن فرعون يدخل النار لمّا كان مقطوعًا به. فإذا ثبت أن التوهّم ظنّ فكيف يجوز أن يقال: إنّا نتوهّم الإيمان من الكافر، مع القطع على أنّه لا يقع منه الإيمان وحاله على ما هو عليه؟ وأيضًا فإذا كان التوهّم ظنًّا فمعلوم أنّه لا يقع منه الإيمان بهذا الظنّ ولو توهّم متوهّم في العاجز أنّه يصحّ منه الإيمان لم يصر كذلك بتوهّمه، فصار إنّما يصحّ وقوع الإيمان منه لقدرة قد عدمها لا لتوهّم الذي يتوهّم ذلك. وقد عدم الكافر هذه القدرة. فبطل ما راموه من الفرق. (مجم٢، ٦٠، ١)

- مما يذكرونه من الفرق بين الكافر والعاجز قولهم إن هذا الكافر مُطلَق مُخلّى والعاجز ممنوع، فلهذا افترقا في جواز تكليف أحدهما وحسنه دون الآخر. وهذا أبعد مما تقدّم، لأنّ وصف الغير بأنّه مطلق مخلّى يفيد قدرته على الفعل وزوال الموانع عنه. فصار لا يكفي في وصفه بذلك مجرّد وجود القدرة دون أن ينضمّ إليه ما ذكرناه، ولهذا لا يُوصف المُقَيَّد بأنّه مخلّى مع أنّ القدرة فيه ثابتة عندنا على وجه لو زال القيد لصحّ منه المشي. فكيف ساغ للقوم أن يصفوا الكافر الذي لا قدرة فيه أصلًا بوصف يُنبِئ عن ثبات القدرة وعن أمر زائد عليها؟ ولئن جاز وصف مَن هذا حالُه بالإطلاق والتخلية فيجب أن يجوز وصف العاجز بمثله. وكما لا يصحّ هذا الوصف الذي وُصفَ الكافر به فكذلك لا يصحّ وصف العاجز بأنّه ممنوع، لأنّ الممنوع أيضًا هو القادر الذي لولا المنع لكان يصحّ منه الفعل وحالته تلك. والذي يبيّن ذلك أنّ الميت لا يوصف بالمنع ولا الزمن أيضًا وإنّما يقال ذلك في المقيّد أو فيمَن منعه مَن هو أقدر منه. فكيف صحّ العاجز مع عدم القدرة عنه أن يكون ممنوعًا؟ ويبيّن ذلك أنّ المنع هو الذي لوجوده يمتنع الفعل الممنوع منه، وهذا يرجع فيه إلى ضدّ لذلك الفعل دون أن يكون مغيّرًا لِحال القادر. (مجم٢، ٦١، ١٠)

- أمّا الكافر، فهو الذي يستحقّ العقاب العظيم، ويجب أن يميّز حكمه عن المؤمن، فيدفن في غير مقابرنا، ولا يصلّى عليه، ويقتل ويعامل على بعض الوجوه، ولا توارث بيننا وبينه، ولا يحلّ لنا نكاح نسائهم، ويُسمّى بأنّه كافر ومُشْرِك. وإذا أبطن الكفر وأظهر الإسلام يوصف بأنّه منافق، ويوصف مع ذلك بأنّه فاسق، فكل كافر فاسق وليس كل فاسق كافر. (مخت، ٢٤٣، ١١)

- إن قيل: فإن كان الفاسق أبدًا في النار، فما الفرق بينه وبين الكافر؟ قيل: هما يستويان في كونهما، ويجعل الكافر أشدّ عذابًا، كما أن النبي والمؤمن يتّفقان، ودرجات النبيّ أعظم. (مخت، ٢٤٥، ١٩)

- أمّا الكافر، فإنّما يوصف بذلك، لا لأنّه

فعل الكفر، لكن لأنّه إستحقّ العقاب. ولذلك يوصف بأنّه كافر الآن، وإن تقدّم وقوع الكفر منه، لما كان مستحقًّا للعقاب الآن. ولذلك لو تاب، لم يوصف بذلك، وإن كانت التوبة لا تؤثّر في وقوع الكفر منه. (مغ٨، ٢٤٢، ١٢)

- إنّ الكافر يقدر على الإيمان وإن كان المعلوم أنّه لا يؤمن. (مغ١١، ٤، ١٨)

- مستحقّ العقاب إذا كان عقابه عظيمًا، يوصف بأنّه كافر. (مغ١٤، ٣٠١، ١٥)

كبائر

- إنّ الكبائر لا تجوز على الأنبياء والمراد بذلك ما يتّفق على وجه السهو من الصغائر؛ والصغائر يضعها الله تعالى ويرفعها، وقد يكون ذلك مما لا يجوز في الحكمة أن لا يفعله. (تن، ٤٦٨، ٨)

كبيرة

- إنّ الكبيرة في عرف الشرع هو ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إمّا محقّقًا وإمّا مقدّرًا. (شرح، ٦٣٢، ٧)

كتاب

- وقوله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١) يدلّ على أنّ الكتاب مُحدَث، وأن كلامه مفعول؛ لأنّه تعالى وصفه بأنه (أُحكم) والإحكام لا يكون إلّا في الفعل الذي ينفصل حاله بالإحكام من حال المختَل المنتقض من الأفعال. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ (هود: ١) يدلّ أيضًا عليه؛ لأنّ التفصيل لا يصحّ في القديم، وإنّما يصحّ في الفعل المدبّر إذا فعل على وجه يفارق الأفعال المجملة التي لم تنفصل بالتدبير والتقدير. وقوله: ﴿مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١) يدلّ أيضًا على حدوثه؛ لأنّ القديم لا يجوز أن يضاف إلى أنّه من لدن غيره، وإنّما يطلق ذلك في الأفعال الصادرة عن الفاعل، فيقال: إنها من لدنه، ومن قبله، ولو كان الكتاب والقرآن قديمًا لم يكن بأن يضاف إلى الله تعالى وأنّه من لَدُنه، بأولى من أن يكون تعالى مضافًا إليه، على هذا الوجه. (متش١، ٣٧٣، ٣)

كتابة

- إعلم أنّ الذي يبطل القول بأنّ في المكتوب كلامًا وفي المحفوظ كلامًا، أن تبيّن حقيقة الكتابة وحقيقة الحفظ. والأصل إنّ للكتابة إمارة ودلالة على هذه الحروف التي ننطق بها. يبيّن هذا أنّ من عرف المواضعة فيها أمكنه أن يستدلّ بها على هذه الحروف، ومن لم يعرف المواضعة فيها لا يمكنه ذلك، ولو كان هناك كلام لم يقف على العلم بمواضعة ثانية، بل كانت المواضعة الأولى على الحروف كافية. ومعلوم أنّ عند العلم بما ذكرناه من المواضعة على أشكال الحروف تمكن القراءة سواء قدرنا أنّ هناك كلامًا أو لم يكن، فلا وجه لإثبات الكلام في المكتوب مع أنّ الحال ما ذكرناه. وليس

من الواجب من حيث أمكنت معرفة مراد المُتكلِّم بالكتابة أن تثبت في كتابته كلامًا. فإنّ ذلك يوجب أن يكون مع الإشارة ومع عقد الأصابع على ما يتعاطاه الطريقيون كلام من حيث تفهم البعض عن البعض بذلك غرضه ومراده. وربّما وقعت هذه المواضعة على المشي والخطى ولم يوجب ثبوت كلام معهما. فلا وجه لما ذهب إليه "أبو علي"، وبمثل هذه الجملة يُعرف أنّه لا كلام مع الحفظ، لأنّ معناه العلم بكيفية إيراد الكلام على ضرب من النظام مع سلامة الآلة. فإذا حصل كذلك أمكنه أن يقرأ سواء تصوّرنا هناك كلامًا أو لم يكن. (معجم١، ٣٤٢، ٢٠)

كذب

- أمّا الكذب، فهو كل خبر لو كان له مُخبِر لكان مُخبِره لا على ما هو به. وقولنا لو كان له مخبر، هو أنّ في الأخبار ما لا مخبر له أصلًا، كالخبر بأنّ لا ثاني مع الله تعالى ولا بقاء، وغير ذلك. (شرح، ١٣٥، ١٢)

كراهة

- الإرادة هو ما يوجب كون الذات مريدًا، والكراهة ما يوجب كونه كارهًا. والواحد منّا إذا رجع إلى نفسه فصل بين أن يكون على هذه الصفة وبين أن يكون على غيرها من الصفات، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه. (شرح، ٤٣١، ١٣)
- إنّ الإرادة غير الشهوة، وبمثله يبطل القول بأنَّ الكراهة هي نفور الطبع، ويسقط بذلك قول مَنْ يقول إنّه تعالى لا يوصف بإرادة كون ما لا يكون، لأنَّ ذلك شهوة. (مغ٦/٢، ٣٦، ١٣)
- إعلم أنَّ الواحد منّا يعلم أنّه إذا كره الشيء فقد سخطه، وإذا سخطه فقد كرهه، فيجب أنْ يكون السخط هو الكراهة. (مغ٦/٢، ٦٠، ٤)
- قد دللنا في كتاب الإرادة على أنّ الإرادة لا توجب المراد ولا يولّدها، فلا وجه لإعادة القول فيه، فيجب القضاء بهذه الجملة على أنّ الإرادة لا تكون سببًا ولا يكون غيرها سببًا لها، فكذلك الكراهة، والقول في الكراهة أبين، لأنّها تصرّف عن فعل المكروه ويجب عند حصولها أن لا يوجد، وهذا بالضدّ مما يقتضيه التوليد، إلا أن يقال إنّها إذا صرفت من شيء ولدت تركه وضدّه، وقد دلّ الدليل على خلافه. (مغ٩، ١٣٢، ٢٢)

كَسْب

- إعلم، أنّ الكسب كل فعل يُستجلب به نفع، أو يُستدفع به ضرر. يدلّك على ذلك، هو أنّ العرب إذا اعتقدوا في فعل أنّه يُستجلب به نفع أو يُستدفع به ضرر سمّوه كسبًا، ولهذا سمّوا هذه الحِرف مكاسب، والمُتحرِّف بها كاسبًا، والجوارح من الطير كواسب. ومتى قيل إنّ هذه حقيقة الكسب من طريق العربية، وليس الكلام إلّا في الكسب الاصطلاحي، قلنا: الاصطلاح على ما لا

يعقل غير ممكن، لأنّ الشيء يعقل معناه أولًا، ثم إن لم يوجد له إسم في اللغة يُصطَلح عليه؛ فأمّا والمعنى لم يثبت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه. وأيضًا فلا بدّ من أن يكون للاصطلاح شبه بأصل الوضع، وما يقوله مخالفونا لا شبه له بأصل الوضع. (شرح، ٣٦٤، ٢)

- إنّا نقول لهم (القائلون بالكسب): عقّلونا معنى الكسب وخبّرونا عنه، فإن اشتغلوا بالتحديد، قلنا: الشيء يعقل أولًا ثم يُحدّ، لأنّ التحديد ليس إلّا تفصيل لفظ مُشْكَل بلفظ واضح، فكيف توصّلتم إلى معناه بطريق التحديد. ثم يقال لهم: وما هو الذي حدّدتم به الكسب؟ فإن قالوا: ما وقع بقدرة مُحدثة، قلنا: ما تعنون بقولكم ما وقع بقدرة محدثة؟ فإن أردتم به ما حدث فهو الذي نقوله، وإن أردتم به ما وقع كسبًا فعن الكسب سألناكم فكيف تفسّرونه بنفسه، وهل هذا إلّا إحالة بالمجهول على المجهول؟ وأيضًا، فإنّ قولكم ما وقع بقدرة محدثة، ينبني على إثبات القدرة، وإثبات القدرة يترتّب على كون الواحد منّا قادرًا، وذلك ينبني على كونه فاعلًا، ومن مذهبكم أنّه لا فاعل في الشاهد. وأيضًا، فإنّ هذا يقتضي أن يكون للفاعل وقدرته فيه تأثير، وذلك خلاف ما ذهبتم إليه؛ لأنّ عندكم أنّ هذا الفعل يتعلّق بالله تعالى، إن شاء أبصره مع القدرة، وإن شاء أبصره ولا قدرة. وأيضًا؛ فلو جاز أن يقال: هذه الأفعال كسب لنا مع أنّها متعلّقة بالله تعالى على سائر وجوهها، لجاز في القدرة مثله. فيقال: إنّها كَسْب لنا وإن لم تتعلّق بنا البتّة. فإن قالوا: إنّ الكسب ما وقع وكانت القدرة قدرة عليه على ما يقوله بعضهم، فإنّ ما ذكرناه في الحدّ الأوّل يعود ههنا فلا معنى لإعادته. (شرح، ٣٦٦، ١٦)

- إنّ الكسب عبارة عن فعل واقع على وجه، وهو أن يستجلب به نفعًا أو يستدفع به ضررًا. (شرح، ٣٧١، ١٣)

- قالوا (أصحاب الكسب): لا يجب أن يُسمّى القديم تعالى مكتسبًا، لأنّ الكسب إسم لمن يفعل الكسب بآلة، والقديم تعالى لم يفعله بآلة. (شرح، ٣٧٦، ٧)

- قلنا (القاضي): قد ذكرنا أنّ الذي يستحقّه الفاعل من الإسم يجب أن يجري عليه، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة، فلا يصحّ ما ذكرتموه. وبعد، فإنّ مجرّد الكسب مما لا يحتاج إلى آلة، وأكثر ما فيه أنّه لا يوجد إلّا في محل القدرة، وليس إذا لم يوجد إلّا في محل القدرة مما يجب أن يكون واقعًا بآلة، لولا ذلك وإلّا كان يجب أن تكون الحياة بآلة في العلم، فإنّه لا يصحّ وجود العلم إلّا في محل فيه حياة، ولكان يجب في الجسم أن يكون آلة للأكوان، فإنّها لا يصحّ وجودها إلّا في محل، وهذا يوجب على مرتكبه القول بأنّه تعالى فاعل بآلة، وقد عُرف فساده. (شرح، ٣٧٦، ١١)

- إنّهم أرادوا (مشايخنا) أن يفصلوا بين الفعل الذي يقع على ضرب من التقدير

مطابق للحاجة وبين الفعل الذي ليس هذا سبيله بأن يقع مَسْهُوًا عنه أو زائدًا على ما يحتاج إليه أو ناقصًا عنه. فقالوا فيما كان بسبيل الأوّل أنّه مخلوق، كما أنّهم لما رأوا أنّ في الأفعال ما يستدفع به ضررًا أو يستجلب به نفع سمّوا ما هذا سبيله كسبًا. ويدلُّ عليه ما ظهر من حال أهل اللغة أنّهم فسّروا الخلق بالتقدير ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾ (المائدة: ١١٠) وقوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: ١٧). وقوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤). وقول الشاعر: "ولا تَبْطَ بأيدي الخالقين" إلى ما شاكل ذلك. فدلّ أنّهم استعملوه من التقدير المخصوص. وهذه فائدة وصفنا لله تعالى بأنّه خلق السماوات والأرض وخلق الموت والحيوٰة. وقد كان لولا ورود الشرع بالمنع من أن يُطلق في غير الله أنّه خالق لكنّا نطلق في أفعالنا بأنّها مخلوقة. وفي أحدنا بأنّه خالقُها إذا وقعت مقدّرة. ولكن السمع مانع من ذلك كما منع من إطلاق لفظ "الربّ" في غيره عزّ وجلّ، وإن كان لفظهُ يقتضي المالك والسيّد وعلى ما تقتضيه طريقة اللغة. (مجم١، ٣٤٤، ١٤)

- أمّا الطريقة التي عليها ما يكون الفعل كسبًا فقد يصحُّ من القديم تعالى إيجاد الفعل عليها، ولكن النفعُ أو دفعُ الضرر يرجع إلى غيره لا إليه لاستحالتهما عليه. يُبيِّن ذلك أنّه كما يصحّ من العبد أن يتقدّم إلى الطعام والشراب يصحّ من الله تعالى أن يقدّمهما إليه فيكون قد وجد ما هو بصورة الكسب، ولكنّ النفع عائدٌ إلى العبد لا إليه تعالى. ولهذا قال "أبو هاشم": لو كان للفعل صفة بكونه كسبًا لقدر تعالى عليه كقدرتنا. وأمّا كونه خلقًا فاللغة لا تمتنع من هذه التسمية، فمتى وجد المعنى صحّ أن يتبعه الاسم، ولكن الشرع قد منع من الإطلاق في العباد على ما تقدّم ذكره. (مجم١، ٣٧١، ١٧)

- حدث قومٌ جعلوا حقيقة الكسب ما لا يتعدّى محلّ القدرة، فخصّوا بها المباشر دون المتولّد الذي قد يتعدّى محلّها، وفي هؤلاء من لا يصف العبد فاعلًا على الحقيقة وإنّما يصفه بذلك مجازًا. (مجم١، ٤٢٩، ٢٠)

- إن قالوا (بعضهم): العبد يكتسب القيام، والله يخلقه "فيه" عند "ذلك" من كل وجه، "قيل": لئن جاز ذلك ليجوزن أن يكتسب طوله ولونه. فإن قال: وقع قيامه باختياره، قيل له: اختياره أيضًا الله خلقه من كل وجه فكأنّه منه، الاختيار والقيام جميعًا، فأي فعل له؟! وكيف يكون فاعلًا إذا خلق فيه أحدهما؟ ومن قال لأنّه خلقه قادرًا، قيل له: ماذا يقدر والقيام الله خلقه من كل وجه، وكذلك القدرة؟ فما الفرق بين أن يقال: القيام فعله وبين أن يقال: القدرة فعله؟ ثم يقال لهم: إن الكسب معناه أنّه فَعَل ما قصد به نفعًا ودفع مضرّة، فإن لم يكن له فعل فكيف يصحّ أن يكتسب؟ ثم يقال لهم: إن كان هناك كسب فليس الله تعالى أوجبه فيه بقدرة لا يمكن

العبد "أن ينفك" منها، فكيف يصحّ مع ذلك أن يُحْمَد ويُذمّ؟! ولئن جاز ذلك ليجوزن فيمن يُضرب ويوجَب فيه الألم بالضرب أن يُذمّ على ذلك، وهذا من الفساد. (مخت، ٢٠٩، ١٦)

- إنّ السبب الملجئ إلى ذكر الكسب، إذا كان ما قالوه من أنّ الأحكام الراجعة إلى العبد متعلّقة به لأجله من أمر ونهي وذمّ ومدح إلى غير ذلك مما ذكرناه، فيجب أن يكون حدُّه ينتظم ما يرجع إلى الجملة المأمورة المنهيّة ليصحّ تعليق هذه الأحكام به، وإلّا لم يكن وجوده إلّا كعدمه. وكان تعلّقهم به، كتعلّق الجهمي بأنّ العبد محلّ للفعل، كما أنّه محلٌّ للإرادة. ومن أصوله أنّه يجب أن يفسّر الكسب بأمر يرجع إلى الفعل، وإثبات صفة له زائدة على ما يحصل له لو لم يكن كسبًا وكان خلقًا مجرّدًا ولا يرجع فيه إلى محلّه أو مقارنة غيره له. لأنّ كل ذلك لا يفيد فيه ما يصحّ تعلّق الأحكام به. (مغ٨، ٨٥، ٥)

- حدّه (الكسب) بعضهم بأنّه الذي حلّه مع القدرة عليه؛ وهذا فاسد. لأنّ الحلول يرجع إلى المحل، دون العبد الذي يتعلّق به الذمّ والمدح. وقد بيّنا أنّ ما لا يرجع إلى الجملة لا يصحّ أن يُحدُّ به الكسب، ولأنّ إثبات القدرة عليه لا يصحّ إلّا بعد ما عقل كونه كسبًا. فيقال: إنّ القدرة تتناوله على هذا الوجه؛ فكيف تدخل في حدِّه؟ وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، لو قيل لهم: على أي وجه تناولته القدرة؛ لقالوا: من حيث كان كسبًا؛ وإذا قيل لهم: ما حقيقة الكسب؟ قالوا: لأنّ حلّه، مع القدرة عليه؛ فيفسّرون كل واحد منهما بصاحبه. ولأنّ إثباته قادرًا، لا سبيل إليه إلّا بعد أن عقل له وجه حصل عليه به؛ ثم يمكن إثبات القدرة، وأنّها حالّة في بعضه، وأنّها في محلِّ الكسب؛ فكل ذلك لا يصحّ لهم. ولأنّ الكسب لا يحلّ المُكتَسَب، وإنّما يحلّ بعض أجزائه؛ فقولهم: حلّه مع القدرة عليه، باطل. ولأنّه كان يجب أن لا يعرفه، كسبًا له ولا أنّه يحسن أمره به ونهيه عنه وذمّه ومدحه لأجله، إلّا من عرف القدرة وحلولها في محلّ الكسب. وهذا باطل، لأنّ قبل معرفة ذلك، نعرف ما ذكرناه من الأحكام؛ ولأنّ ما يقع به الكسب والفعل لا يدخل تحت حدِّه، كما لا يدخل تحت حدِّ الضرب ما يقع به من الآلة، وكما أنه لا يذكر في حدِّ الكتابة ما يقع من الآلات وما يجري مجراها. وهذه الوجوه تبطل قولهم، في الكسب، أنّه الذي حدث فيه مع القدرة عليه، أو أنّه الذي يُحرِّك به القادر عليه، أو أنّه يحرّك به مع القدرة عليه وإن كان ذكرهم الحركة لا يصحّ، لأنّه يوجب أن لا يكتسب غيرها. (مغ٨، ٨٦، ١١)

- قول من حدّه (الكسب)، بأنّه الذي فعله بقدرة محدثه، خطأ لأنّه إن أراد بقوله فعلَه، أحدَثه بقدرة؛ فقد ترك قوله. وإن أراد بقوله: فعلَه، أكسبه؛ فهو الذي طولب بتفسيره. ولأنّ قوله: بقُدْرة محدثه، يقتضي أنّه حصل على بعض الصفات بها، وذلك

لا يتمّ إلّا بعد بيان تلك الصفة، ويبطل بأكثر الوجوه التي قدمناها أيضًا. وقول من حدّه: بأنّه ما وقع بقدرة مُحدَثه، يبطل بما قدّمناه؛ لأنّه لا تأثير للقدرة في وقوعها، فكيف يقال: إنّه بها وقع على مذهبهم إن أراد بقوله: وقع، حدث ووجد؟ وإن أراد أنّه أكسبه بقُدْرة مُحدَثه؛ فقد بيّنا أنّ ذلك رجوع منهم في تفسير الكسب إلى أمر لا بدّ أن يفسّر بالكسب، ويبطل سائر ما قدّمناه. (مغ٨، ٨٧، ٢١)

- قول من حدّه (الكسب): بأنّه ما وقع باختياره وإرادته في محلّ القدرة عليه، يبطل بما بيّناه من أنّه لا سبيل لهم إلى إثبات القدرة ولا إلى أنّها قدرة عليه؛ ويبطل أيضًا: بأنّ اختياره لا تأثير له في وقوعه أكثر من الله سبحانه أحدثه في قلبه عند إحداث الفعل. وكل ذلك لا يرجع إلى المأمور المنهي، فلا يصحّ تعلّقهم به. ويجب في جميع ذلك أن يعلقوا، الذمّ والمدح والأمر والنهي، بمحل القدرة دون الجملة. ومتى ارتكبوا ذلك، لزم عليه الجهالات التي ذكرناها في باب الكلام. (مغ٨، ٨٨، ١٠)

- قول من حدَّه (الكسب): بأنّه ما وقع باختياره في محل القدرة عليه من غير أن يتعلّق وجوده بأمر يحدث على مقداره؛ فلا يصحّ، لما قدّمناه من الوجوه كلّها أو أكثرها. لأنّهم في هذا الحدّ أيضًا، زادوا زيادة احترزوا بها عن المتولّد، وذلك لا يعصم من سائر وجوه الفساد. ولا يصحّ، على قولهم: ما احترزوا به، لأنّ وجود الشيء بحسب غيره إنّما يصحّ إذا حصل سببًا له. وعندهم أنّه يحدث على جهة الابتداء من الله تعالى، وإن كان قد أجرى العادة فيه بأن يفعله عند غيره. (مغ٨، ٨٨، ١٨)

- قول من حدّه (الكسب): بأنّه ما يجترّ به مَنفعة أو يدفع به مضرّة، لا يصحّ، على قولهم. لأنّه ليس بفعل له، ولا له به تعلّق، فكيف يُجترُّ به منفعة. (مغ٨، ٨٩، ٤)

- قول من حدَّه (الكسب): بأنّه ما يوجد على الوجه الذي توجد عليه قدرته وعجزه، باطل. لأنّ ذلك يرجع إلى المحل، لأنّ وجوده فيه، ولأنّه لا يصحّ لهم إثبات القدرة ولا إضافتها إليها. لأنّه يقال لهم: لِمَ صارت قدرة له؟ فلا بدّ من أن يقولوا: لأنّه يكتسبه بها؛ وعن ذلك سئلوا. وذلك رجوع منهم في تفسير كل واحد من الأمرين إلى صاحبه؛ ويوجب أن لا يعرف الكسب وأحكامه من جَهِل المقدرة والعجز. (مغ٨، ٨٩، ١٢)

- قول من حدّه (الكسب): بأنّه ما وقع وهو مختار له وأنّه وقع وهو غير مكره عليه أو وقع من غير جهل وإكراه؛ فاسد. لأنّ وقوعه وهو مختار لا يبيّن كسبه من كسْب غيره، لأنّ كل ذلك يقع وهو غير مريد له؛ فإن رجع إلى أنّه يقع منه وهو مختار له، بطل بما قدّمناه من الكشف عن الغرض بقولهم: وقع منه. لأنّهم إن أرادوا الحدوث، فقد تركوا قولهم ورجعوا إلى ما نذهب إليه؛ وإن أرادوا به الكسب، فهو

الذي حاولوا تفسيره. ولأنّ، على مذهبهم، لا يصحّ أن يكون مختارًا للفعل؛ لأنّ ذلك إنّما يصحّ في القادر على الشيء وضدّه، فيختار الشيء على غيره. فأمّا إذا استحال أن يريد إلّا شيئًا مخصوصًا، لم يصحّ كونه مختارًا. ولأنّ من قولهم: إنّ ما لا يريده، لا يمكنه الانفكاك منه، وقد فعل فيه القدرة الموجبة له. وكيف يقال: إنّه باختياره؟ ولا يصحّ لهم القول: بأنّه غير محمول عليه ولا مُكرَه؛ بل يلزمهم كونه مضطرًّا وممنوعًا من غيره، على ما نبيّنه من بعد. فكيف يصحّ لهم الاعتماد على ذلك في تحديد الكسب؟. (مغ٨، ٨٩، ١٨)

- قول من حدّه (الكسب): بأنّه ما يجب أن يفارق في الحدوث القدرة في محلّها؛ لا يصحّ، لما قدّمناه من أنّ إثباتهم القدرة على قولهم: لا يصحّ. ومن أنّه كان يجب أن لا يعرف الكسب وأحكامه، من لا يعرف القدرة وأنّها حالة في محلّه. ولأنّه قد يقارن في الحدوث القدرة في محلّها اللونُ وغيره، ولا يجب كونه كسبًا. (مغ٨، ٩٠، ١٠)

- أمّا الكَسْب، فهو كل شيء من المنافع والمضارّ، إجتُلب بغيره. فلذلك يُسمّى الربح كسبًا للتاجر؛ وسمّى الله، تعالى، ما اجتلبوا به عقاب النار، كسبًا. فقال ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ (الحج: ١٠) والفعل، إذا وقع على هذا الوجه، يسمّى كسبًا؛ ويسمّى المُجتلبُ أيضًا به كسبًا. (مغ٨، ١٦٣، ١٤)

- قال (أبو علي): وقد يكون من فعل العبد ما هو مُكْتَسب إذا كان خيرًا أو شرًّا إجتلبه بغيره من الأفعال؛ فأمّا أوّل أفعاله فلا يقال فيه أنّه مُكْتَسب وإنّما يُسمَّى إكتسابًا. وقد يكون في أفعاله ما لا يكون إكتسابًا إذا لم يُكْتَسب به نفعًا أو ضرًّا، كحركات الطفل والنائم والساهي. والاجتراح كالاكتساب، ومعنى ذلك الإستفادة، وإن كانت الإستفادة تستعمل في النفع فقط؛ والإكتساب والإجتراح يستعملان في الضرر والنفع جميعًا. وكل هذا يبيّن، من جهة اللغة، أنّ المُكتسِب لا بدّ من أن يكون فاعلًا ومُحدثًا؛ كما أنّ الخالق لا بدّ من كونه كذلك؛ وإن كان كلتا الصفتين تغيّر أمرًا زائدًا على الحدوث، ويدلّ على ذلك اطراد هذه اللفظة في المعنى الذي ذكرناه، فلا شيء يُجتَلب بالأفعال، ويُطلَب بها، من نفع وضرٌ، إلّا ويقال إنّه كسب؛ ويقال لما وصل به إليه إنّه إكتساب. ولذلك سمّوا الجوارح كواسب. (مغ٨، ١٦٤، ١٨)

كُفْر

- إعلم أنّ الكفر في أصل اللغة إنّما هو الستر والتغطية، ومنه سمّي الليل كافرًا لما ستر ضوء الشمس عنّا وقال الشاعر: حتى إذا ألقيت ذكاء يمينها في كافر. وقال آخر: حتى إذا ألقت يدًا في كافر وأجن عورات الثغور ظلامها. ومنه سمّي الزّراع كافرًا لستره البذر في الأرض، قال الله تعالى: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾ (الفتح: ٢٩)

أي الزّراع، هذا في اللغة. وأمّا في الشرع فإنّه جعل الكافر اسمًا لمن يستحقّ العقاب العظيم، ويختصّ بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين، وله شبه بالأصل، فإنّ من هذه حالة صار كأنّه جحد نعم الله تعالى عليه وأنكرها ورام سترها. (شرح، ٧١٢، ٣)

- ما الكفر؟ قيل له: ما يستحقّ به صاحبه العقاب العظيم الذي من علامته أن لا يدفن في مقابرنا ولا يُصَلى عليه ويقاتل إلّا بأخذ الجزية، وما يجري مجراه وإذا كان ذلك حادثًا بعد إيمان يستتاب فإن تاب وإلّا قُتِل. وكل كافر في الشريعة مُشْرِك ومتى كتم كفره وأظهر الإيمان قيل منافق، كما إذا كتم الفسق فأظهر الستر قيل مرائي. (مخت، ٢٣٣، ١٣)

كلّابية

- مذهب الكُلابيّة أبلغ في الفساد، لإثباتهم مع الله تعالى من المعاني بعدد ما يستحقّه من الصفات، فقد زادوا في إثبات القدماء على النصارى. (مغ٥، ٨٨، ٥)

كلام

- نذكر حقيقة الكلام، وأنّه الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة. إلّا أنّ هذا لا يصحّ إيراده على طريق التحديد، لأنّ الحروف المنظومة هي الأصوات المقطّعة، والأصوات المقطّعة هي الحروف المنظومة على الصحيح من المذهب، الذي اختاره شيخنا أبو هاشم، فيكون في محد تكرار لا فائدة فيه. يبيّن ذلك، أنّ الأصوات المقطّعة لو كانت أمرًا زائدًا على الحروف المنظومة لصحّ فيها طريقة الانفصال إذ لا علاقة، ولأنّ الحروف جمع، وأقلّ الجمع ثلاثة، وهذا يقتضي أن لا يكون الحرفان كلامًا؛ وليس كذلك، فإنّ قولنا: مرّ، وسس، وقل، وكل، حرفان مع أنه كلام. فالأولى أنّ نقول في حدّه: هو ما انتظم من حرفين فصاعدًا، أو ما له نظام من الحروف مخصوص. فلا يلزم على هذا أن لا يكون قولهم ق، وع، كلامًا؛ لأنّ ق، وع، حرفان. يبيّن لك ذلك، إذا وقفت عليه، فإنّك تقول في الوقف: قه، وعه. يدلّك على هذا هو أنّهم نصّوا على أنّه لا يصحّ الابتداء إلّا بالمتحرّك، ولا الوقف إلّا على الساكن، فلولا أنّ: ق وع حرفان، وإلّا فكيف يصحّ الابتداء به والوقف عليه، فصحّ ما قلناه. ولا يعاب علينا تحديدنا الكلام بما له نظام، فإنّ أكثر ما في ذلك أنّه تحديد بالمجاز، وذلك سائغ. ولا يجب أن يكون مفيدًا، بخلاف ما ذهب إليه شيخنا أبو هاشم، وإلّا كانوا لا يعدون المهمل من أقسام الكلام وقد عرّوه منه. وأيضًا فلو كان الكلام هو ما يفيد، على ما يحكى عن أبي هاشم، لكان يجب في عقد الأصابع والإشارة بالرأس أنّه يكون كلامًا، ومعلوم خلافه. فهذا هو حقيقة الكلام. (شرح، ٥٢٨، ١٦)

- إنّ الكلام لا يدلُّ على ما يدلُّ عليه لأمر يرجع إليه، وإنّما يدلُّ لكون فاعله حكيمًا،

ولذلك لم يدلّ كلام النبي صلّى الله عليه وسلّم على الأحكام إلّا بعد العلم بأنّه رسول حكيم لم يظهر المُعجِز عليه إلّا لكونه صادقًا في سائر ما يؤدّيه، وليس كذلك دلالة الفعل على أنّ فاعله قادر، ولأنّه إنّما يدلّ لأمر يرجع إليه لا يتعلّق باختيار مختار. وهو أن الفعل إذا صحّ من واحد وتعذّر على من هو بمثل حاله فلا بدَّ من أن يختصّ بأمر له صحّ الفعل منه، وهذه الجملة لا تتعلّق بالاختيار، فلذلك يصحّ أن يُستدلّ بالحوادث التي لا يجوز أن تحدث من الأجسام على الله تعالى وعلى أنّه قادر عالِم، وليس كذلك حال القرآن. (متش١، ٣، ٦)

- إنّ الكلام عندنا من جملة أفعاله كالإرادة، فلا يصحّ كونه مريدًا لنفسه ولا بإرادة قديمة، بل يتبع كونه مريدًا كونه فاعلًا. فكذلك الحالُ في كونه متكلّمًا لا يصحّ أن يكون للنفس ولا بكلام قديم، بل يتبع فعله الذي هو الكلام. والمخالفون لنا قد أجروا ذلك على نحو مذهبهم في الإرادة، ونحن وإن فرّقنا بين كون المريد مريدًا وبين كونه متكلّمًا من حيث لا حال له بكونه متكلّمًا وله بكونه مريدًا حال، فهما من الوجه الذي ذكرناه متّفقان وإن لم يكن الكلام من هذا الباب معنًى، لولا أنّ القرآن هو دليل على الأحكام الشرعيّة، ولو لم يكن فعلًا من أفعاله جلّ وعزّ لما دلّ، فوجب عند ذلك أن يبيّن حكمه. (مجم١، ٣١٧، ٣)

- بدأ بحدِّ الكلام فجعله ما يحصل من الحروف المعقولة له نظام مخصوص. والأصل في ذلك أنّ الشيء لا يصير معقولًا باسمه، بل يجب أن يكون معقولًا أوّلًا ثم يتبعه الاسم، فصارت الفائدة في المسمّى غير معقودة بالاسم. فإذا لم يعقل الشيء امتنعت تسميته باسم وصار ذلك بمنزلة قولنا: "عالِم" لأنّا إن لم نعقل صحّة الفعل المحكم لم يُجز أن نعبّر عنه بقولنا: "عالمٌ". فإذا ثبتت هذه الجملة فيجب أن يتقدّم لنا العلم بما تريد تسميته بأنّه كلام. والذي عقلناه في ذلك هو إن تكلّم أحدنا في هذا الوقت بحرف ثم انقطع عن الحرف الثاني فأتى به بعد زمان، لم يعُدّ ما فعله كلامًا. فما جرى هذا المجرى هو الذي نعرفه كلامًا ونسمّيه بذلك، وعلى هذا لو نطق بحرف واحد فقط لم يعدّ متكلّمًا ولا عدّ ما فعله كلامًا. وهذا الحدّ أولى وأسلم من قول من قال: هو الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة لأنّ في ذلك إخراجًا لما يتألّف من حرفين أن يكون كلامًا. وفيه أيضًا ضربٌ من التكرار فإن الأصوات المقطّعة هي الحروف لا غير. وفيه أيضًا أنه لا يسلمُ على قول بعض الشيوخ. فإنّ "أبا علي" يمنع أن يكون الكلام من جنس الأصوات. فإذا اقتصرت على ذكر الحروف فقط سلم على مذهبه أيضًا. (مجم١، ٣١٧، ١١)

- المعقول من الكلام ليس إلّا هذه الحروف، والحال في حدوث هذه الحروف ظاهرة. ومتى أثبتوا الكلام لا

على هذا الحدّ، فقد أثبتوا ما لا يُعقل وكفى بذلك إبطالًا لقولهم. وإذا كان الذي يرومون إثباته مما لا أصل له، فالكلام في حدوثه وقدمه لغوٌ. (مجم١، ٣٣٢، ٥)

- إنّ الكلام فعل من أفعاله تعالى، يُحدِثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي والوعد والوعيد والزجر والترغيب، وإذا بعث الأنبياء وحملهم الشرائع خاطبهم بكلامه وأصحبهم كتبه ليؤدّوا عنه ذلك، وما كان من أفعاله تعالى لا يجوز أن يكون قديمًا، كما لا يجوز ذلك في إحسانه وسائر نعمه. فإن قال: فإن الكلابية تخالف في ذلك، فما دليلكم على قولها؟ قيل: أدلّة، منها: إن الكلام لا يعقل ولا يفيد إلّا بأن يتوالى حدوث حروفه على نظم مخصوص، وما هذا حاله محال أن يكون قديمًا، كما أن المشي لا يعقل إلّا بتوالي حدوث الحركات، فمحال قدمها مع ذلك. (مخت، ١٩٣، ٤)

- الذي نختاره في حدّ الكلام: أنّه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف. فما اختَصّ بذلك وجب كونه كلامًا، إلّا إذا وقع ممن يفيد أو يصحّ أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلامًا، وإن كان قد يكون حرفين أو حروفًا منظومة. (مغ٧، ٦، ١١)

- من قول "أبي عليّ" رحمه الله: إنّ الحروف غير الأصوات، وإنّ الكلام هو الحروف. فعلى طريقته الاقتصار في حدّه على أنّه الحروف أولى، لأنّ عنده أنّها الكلام دون الأصوات. ولذلك يقول في المكتوب والمحفوظ: إنّهما كلام، وإن لم يقارنهما الصوت. (مغ٧، ٧، ١٥)

- إنّ الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه. (مغ٧، ٢١، ٢)

- إنّ الكلام ليس بجسم. (مغ٧، ٢٤، ٢)

- إعلم أنّ حكم الكلام حكم سائر المُدرَكات، في أنّه يوجد في المحل ويستحيل وجوده لا في محل، ولا يوجب لمحله حالًا ولا للحيّ، وإنّما يضاف إلى فاعله على جهة الفعليّة. والذي يدلّ أوّلًا على أنّه يوجد في المحل: أنّه يتولّد من اعتماد الجسم على الجسم ومصاكّته له، ولا يجوز أن يولّد اعتماد المحل على المحل ما يولّده إلّا في المحل الذي إعتمد عليه. يدلّ على ذلك توليد الاعتماد سائر ما يولّده من الأكوان على إختلافها، ولولا أنّ ذلك كذلك لم يمتنع أن يولد الإعتماد، وإن لم يماس محلّه محل آخر. (مغ٧، ٢٦، ٤)

- كان شيخنا أبو عليّ - رحمه الله - يقول في الكلام: إنّه يحتاج في وجوده في المحل إلى بنية مخصوصة وإلى حركة، ويسوّي في ذلك بين ما يوجد من فعله تعالى، أو من فعلنا؛ كما يقوله في حاجة العلم إلى الحياة. (مغ٧، ٣١، ٤)

- إنّ الكلام لا يصحّ وجوده مع كل حركة، وإنّما يصحّ مع الحركة التي تحصل على وجه يولّد، أو يُصحّح توليد الإعتماد له. وذلك يبيّن من حالها أنّه إنّما احتيج إليها

من الوجه الذي ذكرناه. (مغ٧، ٣٦، ١)

- إعلم.. أنّ الكلام من جملة الأفعال المُحكَمة التي لا تصحّ إلّا من العالم بكيفيتها، فلا يصحّ وقوعه من كل قادر؛ وإنّما يتأتّى ذلك من القادر، إذا كان عالمًا بكيفيّتها، ولذلك يصحّ من العالم بالعربيّة أن يتكلّم بها، ولا يتأتّى منه أن يُعبِّر عن ذلك المعنى بالفارسيّة؛ فإن كان يعلم المواضعة الفارسيّة أمكنه أن يعبّر بها عن ذلك المعنى، وتعذّر ذلك منه بالعربيّة. (مغ١٦، ١٩١، ٤)

- إنّ الكلام، فيما يدلُّ عليه، لا بدّ من أن يدلّ على وجهين: أحدهما: بمجرّده، والآخر: به وبالقرينة.. وهذه الطريقة هي الواجبة في اللغة؛ لأنّ المواضعة وقعت على اختلاف حال الكلام، بالتفريق، والجمع، والزيادة والنقصان، وعلى أنه قد يبنى في فائدة على تقدُّم وعهد؛ وهذا بيّن. (مغ١٦، ٣٦٠، ٨)

كلام الله

- وبعدُ فالكلام إذا ثبت له تعالى ولم يكن بدّ من كونه كلامًا مفيدًا، فمعلوم أنّ إفادته تقف على المواضعة، بدلالة أنّ من عرف مواضعة قوم أمكنه معرفة مرادهم بكلامهم، ومن لم يعرف ذلك لم يمكنه أن يستفيد شيئًا بكلامهم، ومعلوم أنّ المواضعة على الشيء الواحد ممتنعة، بل لا بدّ من أشياء تترتّب على وجه مخصوص، ثم لا بدّ فيها من أن تكون حوادث بل حوادث مخصوصة حتى تكون مُدرَكة أو في حكم المُدرَكة. ومتى لم يكن كلام الله عندهم بهذا الوصف خرج عن الإفادة وصار في حكم الهادي. تعالى الله عن ذلك. (مجم١، ٣٣٢، ٢)

- الذي يذهب إليه شيوخنا: أنّ كلام الله عزّ وجلّ من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطّعة. وهو عَرَض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يُسمع، ويُفهم معناه، ويؤدّي المَلَك ذلك إلى الأنبياء - عليهم السلام - بحسب ما يأمر به عزّ وجلّ ويَعلمه صلاحًا؛ ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام، ككلام العباد. (مغ٧، ٣، ٤)

كلام الله محدث

- إن قال (أحدهم): أفكل كلام الله تعالى محدث؟ قيل له: نعم، لأن ما ذكرناه من الأدلّة يوجب في جميع كتبه وكلامه أنّه محدث، فهو كإحسانه ونعمه، لأنّه من النعم في الحقيقة، لأنّه إذا أمر ونهى وهدى وأرشد، فقد أجزل النعم. (مخت، ١٩٥، ٤)

كلام الله مخلوق

- إن قيل: أفتقولون: إنّه (كلام الله) مخلوق؟ قيل له: إنّ المخلوق هو المقدور من الأفعال، وكما يجب أن تصف السماوات والأرضين وسائر أفعاله تعالى بأنّها مخلوقة، فكذلك القول في كلامه، لأنّه قدّره بحسب الحاجة والمصلحة، وقد روى

في الخبر ما يدلّ على ذلك وهو أنّه صلّى الله عليه قال: "كان الله ولا شيء، ثم خلق الذِّكر وما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي". وكل ذلك بيِّن. (مخت، ١٩٥، ٩)

كلام في الشاهد

- إنّ الكلام في الشاهد يكون أمارة، لما يريده المتكلِّم، إذا لم يُعلم مراده باضطرار، ويكون أمارة للأمر المراد؛ وقد علمنا أن كونه أمارة في القوّة والضعف، يختلف بحسب علمنا واعتقادنا، في حال المتكلِّم؛ فإذا قوي عندنا أنّه ممن لا يلبس، ولا يكذب، قوي في كونه أمارة؛ فلو لم يكن من حقّه أن يدلّ إذا علم من حال المتكلِّم ما وصفنا لم يجب أن يقوي الظن عنده؛ لأنّ كونه أمارة في هذا الوجه كالتابع لكونه دلالة، أو لكونه طريقًا للعلم. (مغ١٦، ٣٥٠، ٤)

كلام مُحْدَث

- ما دللنا به على أنّ حقيقة المتكلِّم أنّه فاعل للكلام، يوجب أن يكون متكلّمًا بكلام يُحدثه هو، لأنّا قد بيّنا أنّ تعلّق كلامه به هو من حيث الفعليّة لا غير. وبعدُ فإذا لم يكن متكلِّمًا بكلام يُحدِثه، وكان ذلك مستندًا إلى كونه حيًّا، وجب أن يكون كوننا أحياء يوجب كوننا متكلّمين، وفي هذا نفي الكلام أصلًا. (مجم١، ٣٣٤، ١٠)

كلّف

- إنّ المقصد بإدلاء الحبل إلى مَن المعلوم أنّه يختنق به نفسه إن كان سلامته من الخنق والقتل، فقد بيّنا أنّه ليس بنفع يحصل له بالإدلاء، وأنّ الإدلاء فيه بمنزلة الحمل على الضرر، ليتخلّص المحمول عليه منه، فإن كان سلامته من الغرق مع العلم بأنّه يختار خنق نفسه وقتلها فيجب كونه قبيحًا لأمرين، أحدهما أنّه مفسدة، والثاني لأنّه قد قصد به من المنافع ما لا يُوفي على المضرّة التي تحصل عنده، لأنّ المقصد هو التخلّص من الغرق الذي نهاية ما فيه الهلاك، مع تجويز التخلّص من دون الإدلاء. فإذا علم أنّه يقتل نفسه عند إدلاء الحبل عليه فقد كلّف أمرًا ليتخلّص من ضرر مجوَّز، مع العلم بأنّه يختار مثل ذلك الضرر على وجه القطع. (مغ١١، ٢٢٣، ١٦)
- أمّا إذا كان الفعل مباشِرًا فإنّه يصحّ أن يكلِّفه قبل حال الفعل بوقت واحد؛ لأنّه متى حصل قادرًا في هذه الحال أمكنه إيجاده في الثاني. هذا إذا كان الفعل واحدًا. فأمّا إذا كان أفعالًا كثيرة فإن كانت تجتمع في حال واحدة فالحكم فيه ما ذكرناه. وإن كانت توجد حالًا بعد حال على جهة التوالي فيجب كونه قادرًا على الجميع قبل وجود أوّلها. وأمّا إذا كان الفعل متولّدًا فإن كان ذلك المتولّد ممّا يقارن السبب المباشر وجب كونه قادرًا قبله بوقت، وإن كان ممّا يتأخّر عن المباشر ويوجد عقيبه وجب كونه قادرًا قبل

حال سببه بوقت، وقبله بوقتين. وإن كان المتولّد أفعالًا كثيرة فإن كانت تترتّب في الحدوث وجب تقدّم كونِه قادرًا حال سببه أو أوّل أسبابه بوقت. وإن كانت تجتمع في حالة واحدة فالحكم فيه كالحكم في المتولّد والمتراخِي إذا كان واحدًا. وقد بيّنا من قبل على أن الواحد منّا يقدر على أن يفعل المتولّد؛ كما يقدر على المباشِر، فيجب صحَّة ما بينا الكلام عليه في هذا الباب. (مغ١١، ٣٦٩، ١٦)

- ألا ترى أنّ العلم بالثواب والعقاب وكيفية استحقاقهما وفعل القديم، تعالى، لهما لا يصحّ حصوله إلّا بعد معرفة الله بتوحيده وعدله وأنّه حكيم لا يفعل القبيح. لأنّه إن لم يُعلم حكيمًا جُوّز أن يكلّف ولا يثبت، وجوّز أن يكلّف ويسوّى بين العاصي والطائع؛ بل يجوز أن يثبت العاصي ويعاقب الطائع، على حسب ما يُلزم المُجبرة في هذا الباب، لإضافتها القبائح إلى الله، تعالى، فإذا صحّ ذلك، فلا بدّ من أن نعلمه حكيمًا، لنعلم أنّه إنّما كلّف لأجل النفع، وأنّه لا يجوز أن يُكلِّف الواجب مع ما فيه من المشقّة إلّا وفي تركه مضرّة، وإلّا قَبُحَ إيجابه. فإذا صحّ ذلك، فلا بدّ من وجوب هذه المعارف من حيث لا يتمّ وجود العلمين اللذين ثبت أنّهما لطف إلّا بوجودهما وحصولها، لأنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به من فعل العبد يجب كوجوبه. (مغ١٢، ٤١٥، ٢٠)

- إنّه تعالى متى كلّف الفعل، فلا بدّ من أن يُكلِّف ما هو لطف في ذلك الفعل، قلّ أم كثر من الأفعال. فأمّا إذا كلّف اللطف، فلا يجب أن يُكلِّف كل ما يصحّ أن يكون لطفًا فيه، بل متى كلّفه تعالى فعلًا واحدًا فقد دخل ذلك التكليف في الحكمة. (مغ١٢، ٤١٩، ١١)

- إن قيل: فيجب إذا كلَّف تعالى العبدَ المعارفَ أن لا يجوز أن يخترمه قبل أن يفعلها، لأنّه يؤدّي إلى أن كلّفه ما هو لطف ولم يُكلِّف ما بعده مما هو لطف فيه. قيل له: كذلك تقول إنّه تعالى إذا كلَّف أول المعارف، فلا بدَّ من أن يُكلِّفه ما بعده من المعارف على الترتيب، إلى أن يُكلِّفه المعرفة باستحقاق العقاب على القبائح والثواب على الطاعة، فيكون عن فعل القبيح أبعد. ولا بدّ مع ذلك من أن يبقيه بعد ذلك القدر الذي يكون فيه مكلَّفًا للأفعال، ولا يحسن أن يخترمه قبل هذه الأوقات. ولا نقول: إنّه لا يحسن أن يخترمه قبل أن يفعل ما لزمه من المعارف، لأنّه تعالى إذا بقّاه هذه الأوقات فقد أزاح علّته فيما كلَّفه، وإن عصى هو فيما فعل أو ترك فيحسن اخترامه، فالمعتبر هو بتمكينه من هذه المعارف وما بعدها من الأوقات، دون كونه فاعلًا لما وجب عليه أو مخلًّا بذلك. (مغ١٢، ٤١٩، ١٨)

- إعلم، أنّ الذي مرّ في كلام شيخنا أبي علي، رحمه الله، أنّه تعالى إذا كلّف المعرفة لم يجز أن يخترمه حتى تمرّ عليه الأوقات التي يجوز معها أن يعرف الله، تعالى، ويجوز أن يخترمه قبل أن ينظر في معرفة العدل وما يجوز أن يفعله تعالى وما

لا يجوز. وفرّق بين التوحيد والعدل في هذا الباب، فجوّز أن يخترمه قبل الوقت الذي يصحّ أن يعرف العدل، ولم يجوّز أن يخترمه قبل الوقت الذي يصحّ أن يعرف العدل، ولم يجوّز أن يخترمه قبل الأوقات التي يمكنه فيها معرفة التوحيد. قال: لأنّ علوم التوحيد هي علوم بذاته وما يختصّ به من الصفات، فلا يجوز أن يكلّفه أوّل المعارف إلّا ويكلّفه تمامها. فأمّا العلم بالعدل، فهو علم بغيره لا به، فلا مدخل له في هذا الباب. فأمّا شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فقد اختلفت ألفاظه في ذلك، فربما مثل ما حكيناه؛ وربما قال إن اخترامه يحسن إذا عرف الله، فيذكر هذا فقط؛ وربما أومأ إلى ما فصلناه، وهو الواجب على قوله. لأنّ المعارف التي تلزم قبل معرفة الله الغرضُ بها الوصول إلى معرفته، ومعرفتُه تعالى الغرض بها أن يعرفه على ما يختصّ به، ثم يعرف أنّه حكيم لا يفعل القبيح ليعرف بعده العدل، وأنّه لا يكلّف إلّا المنفعة ولا يوجب إلّا وعلى العبد بالإخلال بالواجب مضرّة، ويعرف صفة تلك المضرّة وأنّها العقاب ليكون عن فعل القبيح أبعد. فكل تلك المعارف لا بدّ من أن يُمكّنه تعالى منها لتحصل هذه المعرفة التي هي بعينها لطف، وليصحّ حصولها على الوجه الذي هو لطف، ثم يبقيه من الوقت القدر الذي يصحّ منه الإقدام على القبيح والامتناع منه وفعل الواجب وتركه، حتى يحصل منه المقصود بذلك اللطف. فقد بان لك تعلّق بعض هذا التكليف ببعض على وجه لا يجوز منه تعالى أن يكلّفه إلّا معًا. فكيف يجوز أن يخترمه تعالى قبل هذه الأوقات؟ أو ليس ذلك يؤدّي إلى أنّه تعالى كلّف أمرًا والغرض به سواه، ثم اخترمه قبل التمكّن منه؟ ولو جاز ذلك، لجاز أن يكلّفه النظر، والغرض هو المعرفة، ثم يخترمه قبل الوقت الذي يصحّ وجودها فيه. وقد علمنا فساد ذلك أجمع. (مغ١٢، ٤٢٠، ٧)

- لا يمتنع أن يُكلِّف تعالى الإيمان مع عدم اللطف، ويكون على هذا الوجه أشقّ والثواب عليه أعظم. (مغ١٣، ١٧٣، ٤)

كلمة

- ربما قيل ما معنى يبشرك بكلمة منه وما فائدة تسمية عيسى عليه السلام كلمة مع أنّه جسم والكلمة لا تكون إلّا عَرَضًا. وجوابنا أن ذلك في وصف عيسى مجاز عندنا، والمراد أن يكون حجّة ودلالة كالكلام، وإن كان في العلماء من يحمله على الحقيقة ويزعم نه مخلوق من كلمة كُنْ، فهو إذًا كلمة، وربما جعلوه كلمة لا من جنس الكلام والذي قلناه أصوب. (تن، ٦٦، ٢)

- إختلفوا (النصارى) فقال بعضهم: إنّ الكلمة هي العلم؛ وقال بعضهم: إنّ المراد بالكلمة العلم؛ وإنّما سُمّي ذلك لأنّه يظهر بالنطق. ومن قول بعضهم: إنّ الكلمة والنطق ليسا العلم. وحكى عن بعضهم أنّه قال في الروح إنّها قدرة.

(مغ٥، ٨٢، ١١)

كلمة الله

- قال شيخنا أبو علي: إنّ الغرض بوصفه عيسى بأنّه كلمة الله أنّ الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة. ومعنى قولنا إنّه روح الله أنّ الناس يحيون به في دينهم كما يحيون بأرواحهم الكائنة في أجسادهم. وذلك توسّع وتشبيه له بالكلمة التي هي الدلالة والروح الذي يحتاج الحيّ منّا إليه. (مغ٥، ١١١، ١٧)

كمال العقل

- قد ذكر أنّ كمال العقل ينقسم إلى ثلاثة أنواع من العلوم: فأحدها العلم بأصول الأدلّة. والثاني العلم بما يُعرَف معه المطلوب بالأدلّة. والثالث ما لا يتمّ العلمان المتقدّمان إلّا به. وأنت إذا نظرت في العلوم التي تُفصَّل في باب العقل تبيَّنت أن جميعها لا يخرج عن هذه الجملة. (مجم٢، ٢٦١، ١)

- إنّ العلوم المتعلّقة بالمقبَّحات أو المحسَّنات على جهة الجملة هي من كمال العقل، فلا يصحّ أن يختصَّ بها عاقل دون غيره من العقلاء. ألا ترى أن العلم بقبح الظلم على الجملة لمّا كان ضروريًّا وقع فيه الاشتراك، وكذلك العلم بقُبْح الكذب العاري من نفع ودفع مضرّة. (مغ١١، ١٩٨، ٢١)

- من كمال العقل أن يعرف بعض المقبَّحات، وبعض المحسَّنات، وبعض الواجبات، فيعرفَ قُبْح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفعَ ضرر، ويعلم حسن الإحسان والتفضّل، ويعلم وجوب شكر النِعَم ووجوب ردّ الوديعة عند المطالبة، والإنصاف، ويعلم حسن الذمّ على القبيح إذا لم يكن هناك منع، وحسن الذمّ على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع. وإنّما يجب حصول هذه العلوم؛ لأنّها لو لم تحصل لم يحصل للمُكلَّف الخوفُ من ألّا يفعل النظر، وابتداء التكليف متعلّق به، ولأنّه لا يصحّ منه العلم بالعَدْل إلّا معه؛ لأنّه متى لم يعرف الفرق بين الحَسَن والقبيح لم يصحّ منه أن ينزّه القديم - تعالى - عن المقبَّحات، ويضيف إليه المحسَّنات. وكثير من الألطاف والمصالح لا تتمّ إلّا معه. ولا يصحّ أن يعلم سائر القبائح المكتسَبة عقلًا وسمعًا إلّا بأن تحصل هذه العلوم له فيقيس عليها غيره. (مغ١١، ٣٨٤، ١٢)

- من جملة كمال العقل العلم بكثير من الدواعي؛ لأنّ معرفة الألطاف لا تصحّ إلّا معه. فمتى لم يعلم المضارّ والمنافع وأنّ الضرر المحض يجب أن يَنصرِف عنه، والنفع المحض يَحْسُن منه الإقدام عليه لم يصحّ له مبادئ التكليف، ولا سائر ما يبنى عليه، ولا أن يفرّق بين الإلجاء والتخلية، وبين ما يجوز أن يتوجّه معه الذمّ والمدح إليه، وبين ما يزول ذلك عنه. فهذا القَدْر ممّا لا بدّ لكل مكلَّف منه. (مغ١١، ٣٨٥، ١)

- إختلف شيخانا - رحمهما الله - فأمّا أبو

عليّ - رحمه الله - يقول: إنّ العلم لمخبر الأخبار من كمال العقل كالعلم بالمدرَكات. وكثيرًا ما يجري شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - الكلام في كتبه على هذا الوجه. وقال في بعض الإلهام: إنّ ذلك ليس من كمال العقل، وإنّ العقل يكمل دونه ويصحّ التكليف مع عدمه. وبيّن أنّه لو كان من كمال العقل لكان الخَبر في أنّه طريق العلم؛ بالمخبر عنه كالإدراك، فكان لا يحتاج إلى تكرّره على السامع ليعلمه. فدلّ ذلك على أنّه بالعادة وإن لم تختلف العادة في عدد المُخبرين إذا تساوت أوصافهم. ويجب على هذا القول أن يكون حفظ المدروس والعلم بالصنائع عند ممارستها بالعادة للحاجة فيها إلى التكرّر؛ إلّا أنّ ذلك وإن كان بالعادة فلا بدّ منه في التكليف السمعيّ؛ خاصّة إذا كان المُكلّف غائبًا عن الرسول أو موجودًا بعد موته؛ لأنّ بالخبر يصل إلى معرفة شرائعه وعلمه. ولا بدّ في كثير من التكليف الشرعيّ من الحفظ ليصحّ أن يؤدّي ما كلِّف أداءه، إلى غير ذلك، ويقوم بأداء ما كلِّف على الوجه الذي كلّف. فأما ذكر الإنسان لأحواله السالفة وللأمور العظيمة إذا حدثت فمنزلة استمراره على العلم بالمدرَكات وإن تقضّى الإدراك في أنّ ذلك من كمال العقل. (مغ١١، ٣٨٥، ٧)

كُنْ

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩) كيف يجوز أن يخلقه ثم يقول ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩) وقد تقدّم خلقه له وذلك يتناقض. وجوابنا أنّ المراد خلق آدم من تراب ثم قال له كن حيًّا وعلى سائر الصفات، فالذي كونه من حياته وغيرها هو الذي خلقه من قبل. وكذلك القول في عيسى أنّه خلق الصورة ثم قال له كنْ على هذا المثال متى حمل قوله كن على الحقيقة، فأمّا إذا أريد بذلك أنّه كوّنه حيًّا بعد أن خلق الشخص فلا تناقض في ذلك، وإنّما بيَّن تعالى بأنه مثل آدم أنّه مخلوق لا من شيء متقدِّم يجري مجرى الأصل له كالنطفة والعلقة لتعرف قدرته على ابتدائه وليعلم أصحاب الطبائع بطلان قولهم فقد كان في ذلك الزمان فيهم كثرة. (تن، ٦٨، ٧)

- إعلم أنّ من مذهب شيخنا أبي الهذيل أنّه تعالى إذا أراد الإحداث، فإنّه إنّما يُحدِثه بقوله كُنْ، وهذه طريقته في الإعادة والإفناء، لكنّه ليس يلزمه ما يقوله هؤلاء المجبرة بأنّه كان يجب أن لا يمكنه إحداث كن إلّا بكن آخر ثم كذلك فلا ينقطع، لأنّ غرضه بذلك أنّه تعالى إذا أراد فعلًا من الأفعال فإنّما يفعله بأن يقول له هذا القول لا أنّه لا يقدر على إحداثه إلّا بهذه الطريقة؛ وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا قال: عطيتي لمن زارني درهم، فكما أنّه لا يقتضي ذلك أن يعطي كل من زاره، وإنّما يقتضي أنّه إن أعطى فإنّما

يعطي هذا القدر، كذلك في مسألتنا. (شرح، ٥٦٢، ٤)

- وبعد، فإنّ الظاهر يدلّ على أنّ (كُنْ) التي هي الكاف والنون، والكاف فيها متقدّمة للنون، فالنون فيها حادثة بعد الكاف، هو الذي تكوّن به الأشياء، فيجب أن يكون ما هذا صورته قديمًا. وهذا يوجب كونه قديمًا محدثًا؛ لأنّ توالي حدوث هذين الحرفين - على ما بيّناه - يوجب حدوثهما، وما ذكره يوجب قدمهما، وهذا محال. ويوجب الاستحالة من وجه آخر: وهو أنّ النون إنّما تتّصل بالكاف على وجه يكون النطق به قولنا "كن" بأن يحدث بعده، لأنّهما لو حدثا معًا، لم يكن بأن يقول: "كُن" أولى من أن يقول: نُك، وهذا يوجب كون النون حادثة، فإن حدثت الكاف وحدها فقد تركوا الظاهر، وإن حدث بكن آخر، فالقول فيه وفي نونه كالقول في هذا، وذلك يلزمهم ما لا نهاية له. وإن قالوا: هي حادثة لا بشيء، فقد تركوا الظاهر. وكل هذا يبيّن جهل القوم في تعلّقهم بذلك وأمثاله. وإنّما أراد تعالى بهذا الكلام أن يبيّن أنّه في باب الاقتدار واستحالة المنع عليه، بخلاف سائر القادرين الذين يحتاجون إلى زمان في الأفعال ويصحّ عليهم المنع، فقال: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١١٧) يعني: مخترعهما لا على مثال سبق، فإذا قضى أمرًا فإنما يقول له: كن، فيكون، يعني: أنّه يكون من دون تراخ ومعاناة ومشقّة، وأنّه في حدوثه بأيسر مدّة بمنزلة قول القائل: (كُنْ)، ولولا أنّ الأمر كذلك لَمَا صحّ منه أن يفعل ما يقدر عليه إلّا بـ (كُنْ)؛ لأنّه لا يجوز أن يحتاج هو في أفعاله إلى أمر يستغني عنه. (متش١، ١٠٧، ٦)

كواسب

- قال (أبو علي): وقد يكون من فعل العبد ما هو مُكْتَسب إذا كان خيرًا أو شرًّا إجتلبه بغيره من الأفعال؛ فأمّا أوّل أفعاله فلا يقال فيه أنّه مُكْتَسب وإنّما يُسمَّى إكتسابًا. وقد يكون في أفعاله ما لا يكون إكتسابًا إذا لم يُكْتَسب به نفعًا أو ضرًّا، كحركات الطفل والنائم والساهي. والاجتراح كالاكتساب، ومعنى ذلك الإستفادة، وإن كانت الإستفادة تستعمل في النفع فقط؛ والإكتساب والإجتراح يستعملان في الضرر والنفع جميعًا. وكل هذا يبيّن، من جهة اللغة، أنّ المُكتسِب لا بدّ من أن يكون فاعلًا ومُحدثًا؛ كما أنّ الخالق لا بدّ من كونه كذلك؛ وإن كان كلتا الصفتين تغيّر أمرًا زائدًا على الحدوث، ويدلّ على ذلك اطراد هذه اللفظة في المعنى الذي ذكرناه، فلا شيء يُجتَلب بالأفعال، ويُطلَب بها، من نفع وضرٍّ، إلّا ويقال إنّه كسب؛ ويقال لما وصل به إليه إنّه إكتساب. ولذلك سمّوا الجوارح كواسب. (مغ٨، ١٦٤، ١٩)

كوثر

- الكوثر هو على وزن فَوْعل، كنوفل

وحوقل، وهو الكثير من الجمّيز خاصة. فيريد عزّ وجلّ: إنّا أعطيناك الكثير من التأييد والنصرة والحجّة والعزّ والثواب والأجر، وفيه دلالة على بطلان قول من قال: إن أبا بكر وعمر وعثمان وتلك الجماعات من المهاجرين والأنصار كانوا أعداء رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وشانئيه، وأنّهم قصدوا تغيير القرآن، وتبديل دين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وإماتة نصوصه، ودفع وصيّته وخليفته، ففعلوا ذلك وقهروا وغلبوا وكانت الغلبة لهم، وخليفة رسول الله هو المغلوب المقهور، وهم الغالبون القاهرون، وأن خليفة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ووصيّه ما تمكّن إلى أن خرج من الدنيا. (تث١، ٣٩، ١٠)

كون

- قولنا: كون وفائدته ما به يصير الجوهر في جهة دون جهة، ثم الأسامي تختلف عليه، والكل في الفائدة يرجع إلى هذا القبيل. فتارة نسمّيه كونًا مطلقًا إذا وجد ابتداءً لا بعد غيره، وليس هذا إلّا في الموجود حال حدوث الجوهر. ثم يصحّ أنْ نسمّيه سكونًا إذا بقي. وتارة نُسمّي ذلك الكون سكونًا وهو أن يحدث عقيب مثله أو يبقى به الجوهر في جهة واحدة وقتين فصاعدًا. وتارة نسمّيه حركة إذا حدث عقيب ضدّه أو أوجب كون الجسم كائنًا في مكان بعد أن كان في غيره بلا فصل. وتارة نسمّي بعضه محاورة مقارنة وقربًا إذا كان يقرب هذا الجوهر جوهر آخر على وجه لا مسافة بينهما. وتارة نسمّي بعضه مفارقة ومباعدة وافتراقًا إذا وجد على البعد منه جوهر آخر. (مجم١، ٣٣، ٥)

- إنّ الكون من الحركات وغيرها موجود من جهته جلّ وعزّ. (مجم١، ١٠٨، ٢٣)

- قد ثبت بالدليل أنّ الكون يجوز عليه البقاء ولا ينتفي عن المحلّ مع وجوده إلّا بضدّ! لأنّه لا يحتاج في وجوده إلى أمر سوى محلّه، فلا يصحّ مع وجود المحلّ أن ينتفي الكون إلّا ويخلفه كون غيره، فكيف يقال: إنّ المحلّ ينتفي بانتفائه. فأمّا البقاء فقد بيّنا فيما تقدّم أنه لا دليل يقتضي ثبوته، بل الدلالة قد دلّت على أنّ الجواهر تبقى ويَستمرّ بها الوجود من غير معنى. (مغ١١، ٤٤٢، ٥)

كون الشيء في غيره

- الكلام على من قال: إنّ الإنسان جُزء لا يتجزّأ، وهو في القلب. إعلم أنّ هذا القائل لا يخلو من أن يجعل هذا الجزء عَرَضًا حالًا فيه، أو جوهرًا مجاورًا؛ لأنّ كون الشيء في غيره لا يصحّ إلّا على هذين الوجهين، وأيّهما قال فقد أبطلناه بالأدلّة التي ذكرناها في نُصرة ما نذهب إليه، على أنّ الجزء في القلب إن كان هو الحيّ المريد القادر فيجب أن يكون هو المصرِّف للجملة، ولو كان كذلك لوجب ألّا يصحّ أن يبتدئ الفعل في أطرافه، بل كان يجب أن تحصل الحركات فيها بجذْب من القلب أو دَفع، وبطلان ذلك يبيّن فساد

هذا القول. (مغ١١، ٣٢٩، ١٦)

كون القادر قادرًا

- إنّ لكون القادر قادرًا أو كون الحيّ حيًّا حقيقةً ينفصل بها من غيره، فإذا علمنا أنّه مع ارتفاع الموانع وصحّة وجود الفعل يتعذّر عليه الفعل علمنا خروجه من كونه قادرًا على الحقيقة. ولو جوّزنا - والحال هذه - أن يكون قادرًا وإنّما غمرته الآفات فمنعته من الفعل لم نأمن كون الجماد قادرًا، بل تكون الأعراض قادرة، وذلك يؤدّي إلى التباس حال القادر بغيره، وإلى ألّا يكون لنا طريق نفصِل به بين القادر وغيره. (مغ١١، ٣٢٤، ١٥)

ل

لا شيء

- بيّن شيخنا أبو هاشم ... إنّ قولنا "شيء" ليس بإثبات؛ لأنّه يقع على المعدوم كوقوعه على الموجود؛ فليس بأنّه يقال، وحاله هذه، إنّه إثبات بأولى من أن يقال إنه نفي؛ فلقائل أن يقول إنّه تعالى لا يُسمّى بذلك، وإن كان مثبتًا، فليس في نفي الإسم نفيه، كما ليس في إثباته. وبيّن أيضًا أنّ قولنا "لا شيء" لا يفيد دون أن يقرن بغيره، فيقال: لا شيء محدَثًا، ولا شيء جسمًا أو مذكورًا. وبيّن أنّه يصحّ أن يقال: إنّه جلّ وعزّ، لا شيءٌ جسمٌ ولا شيءٌ محدَثٌ، فتُنفى بذلك عنه الجسميّة والحدوث. وأما القول بأنّه لا شيء بانفراده فإنّه لا يصحّ. وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مريم: ٩) فإنّما أفاد، لأنّ في الكلام حُذف ولم تَكُ شيئًا مذكورًا أو بيّنًا، لأن مخرج الكلام الامتنان عليه، فلا يصحّ أن يُراد به إلّا ما قلناه، فوجب أن يكون، جلّ وعزّ، إنّما يوصف بأنّه شيءٌ، من حيث صحّ أن يُعلم ويُخبر عنه على ما قلناه. (مغ٥، ٢٥١، ٧)

لاهوت المسيح

- يقال لهم (النصارى): أخبرونا عن مريم هل حبلت بالمسيح في الحقيقة، وولدت المسيح في الحقيقة، وربّت المسيح وأطعمت المسيح في الحقيقة، وهي أم المسيح في الحقيقة؟ فإن قالوا: ولدت ناسوت المسيح أو حبلت ناسوت المسيح فقلنا: لم نسألكم عن هذا، فإنّ ناسوت المسيح عندكم ليس هو المسيح وإنما المسيح هو اللاهوت، ولاهوت المسيح عندكم ليس هو المسيح إنّما هما مجموعهما المسيح، أجيبونا، فإن كانت مريم قد ولدت المسيح في الحقيقة وحبلت المسيح في الحقيقة، فقد حبلت بالإله والإنسان وولدت الإله والإنسان، وهي أم الإله والإنسان، وقد قتل الإله والإنسان، وألم الإله والإنسان، ومات الإله والإنسان؛ فقد تبيّن أن قولكم وقول الملكية واليعقوبية في ذلك سواء. وإن قالوا ما ولدت المسيح في الحقيقة، ولا هي أم المسيح في الحقيقة فقلنا لهم: فليس هذا قول أحد من النصارى ولا قول المسلمين أيضًا بل هو قول اليهود، فإنهم قالوا: إن مريم ما حبلت به. (تث١، ٩٧، ٤)

لذة

- إنّ أصل المنافع هو الملاذّ. ولذلك يستحيل الانتفاع على من تستحيل اللذّة عليه. وكون الملتذّ ملتذًا يتبع كونه مدركًا لما يشتهيه، لأنّه لو أدرك الشيء ولمّا يشتهيه لم يلتذّ به على ما بيّناه من قبل. فإذا صحّ ذلك وجب كون اللذّة تابعًا

للشهوة وللإدراك. وقد علمت أن العاقل قد يُؤثر كثير الملاذّ آجلًا على يسيرها عاجلًا، بل قد يستحسن تحمُّل المشقّة لملاذّ عظيمة في المستقبل؛ فلولا أن ذلك منافع لم يكن ليؤثره على النفع الحاضر القليل، ولا كان يتحمّل المضرّة لأجله، فلذلك جعلنا ما يؤدّي إلى الملاذّ نفعًا، وألحقناه باللذّة الحاضرة، وإذا جاز في اللذّة أن تكون ضررًا إذا أعقبت مضرّة عظيمة، نحو تناول الخبيص المسموم الذي يعدّ مطعمه مسيئًا، فما الذي ينكر من القول بأن المشقّة تكون نفعًا إذا أدّت إلى نفع عظيم، ولولا أنّ الأمر على ما ذكرناه لم يكن القديم تعالى بالتكليف نافعًا؛ ولا بالآلام التي يستحقّ بها الأعواض، وإنّما يصحّ القول بأنّه مُنعِم بذلك على الأصل الذي بيّناه، ولذلك يستحسِن العقلاء تعريض أولادهم بإلزام المشاقّ للرتب العالية، والمنازل الرفيعة، ويعدّون ذلك من أعظم النعم. (مغ١١، ٧٨، ٨)

لطف

- قالوا: فقد قال تعالى ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ﴾ (البقرة: ٧)، وهذا يدلّ على أنّه قد منعهم من الإيمان ومذهبكم بخلافه وكيف تأويل الآية. وجوابنا أنّ للعلماء في ذلك جوابين، أحدهما أنه تعالى شبّه حالهم بحال الممنوع الذي على بصره غشاوة من حيث أزاح كل عللهم فلم يقبلوا كما قد تعيّن للواحد الحق فتوضحه، فإذا لم يقبل صحّ أن تقول إنه حمار قد طبع الله على قلبه، وربما تقول إنّه ميت، وقد قال تعالى للرسول ﴿فَإِنَّكَ لَا تُسۡمِعُ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾ (الروم: ٥٢) وكانوا أحياء فلما لم يقبلوا شبههم بالموتى وهو كقول الشاعر:

لقد أسمعت لو ناديت حيًّا
ولكن لا حياة لمن تنادي

ويبيّن ذلك أنّه تعالى ذمّهم، ولو كان هو المانع لهم لما ذمّهم، وأنّه ذكر في جملة ذلك الغشاوة على سمعهم وبصرهم، وذلك لو كان ثابتًا لم يؤثّر في كونهم عقلاء مكلّفين. والجواب الثاني أنّ الختم علامة يفعلها تعالى في قلبهم لتعرف الملائكة كفرهم، وأنّهم لا يؤمنون فتجتمع على ذمّهم ويكون ذلك لطفًا لهم ولطفًا لمن يعرف ذلك من الكفّار أو يظنّه فيكون أقرب إلى أن يقلع عن الكفر. (تن، ١٤، ١٥)

- الدليل على أنّ معرفة الله تعالى واجبة هو أنّها لطف في أداء الواجبات واجتناب المُقبّحات، وما كان لطفًا كان واجبًا لأنّه جار مجرى دفع الضرر عن النفس. وإنّما قلنا إنّها لطف، لأنّ اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبّحات، على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة؛ ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة. ألا ترى أنّ الإنسان إذا عرف أن له صانعًا صنعه ومدبّرًا دبّره إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه، كان أقرب إلى أداء الواجبات، وترك المقبّحات. وإن كنّا إذا حققنا قلنا: فاللطف هو العلم

باستحقاق الثواب والعقاب لأنّه الذي يثبت له حظ الدعاء والصرف، إلا أنّ ذلك لمّا ترتّب على العلم بالله، عُدَّ العلم بالله تعالى في اللطف لمّا لم يتم اللطف إلّا به. (شرح، ٦٤، ٨)

- إنّ اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنّب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إمّا إلى اختيار أو إلى ترك القبيح. والأسامي تختلف عليه فربّما يسمّى توفيقًا، وربما يسمّى عصمة، إلى غير ذلك. (شرح، ٥١٩، ١)

- ذهبوا (بشر بن المعتمر وأصحابه) إلى أنّ اللطف لا يجب على الله تعالى، وجعلوا العلّة في ذلك، أنّ اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنّه ما من مكلّف إلّا وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنّب القبيح، فلما وجدنا في المكلّفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه، تبيّنا أنّ ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى. (شرح، ٥٢٠، ٧)

- إنّ اللطف إمّا أن يكون متقدّمًا للتكليف، أو مقارنًا له، أو متأخّرًا عنه، فإن كان متقدّمًا فلا شكّ في أنّه لا يجب، لأنّه إذا كان لا يجب إلّا لتضمّنه إزاحة علّة المكلّف، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف لمكانه. وأيضًا فإنّه إذا جرى مجرى التمكين، ومعلوم أنّ التمكين قبل التكليف لا يجب، فكذلك اللطف. وإذا كان مقارنًا له فلا شبهة أيضًا في أنّه لا يجب، لأنّ أصل التكليف إذا كان لا يجب، بل القديم تعالى متفضّل به مبتدأ، فلأنْ لا يجب ما هو تابع له أولى، فصحّ أنّ مراد المشايخ بذلك الإطلاق ما ذكرناه. ثم لا يفترق الحال بين ما إذا كان لطفًا في الواجبات، وبين ما إذا كان لطفًا في النوافل، فإنّه تعالى كما كلّفنا الواجبات فقد كلّفنا النوافل أيضًا، فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطفًا في فريضة أو في نافلة، خلاف الواحد منّا؛ إذا ثبت هذا، فالذي يدلّ على صحّة ما اخترناه من المذهب، هو أنّه تعالى إذا كلّف المُكلّف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أنّ في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلا بدّ من أن يفعل به ذلك الفعل، وإلّا عاد بالنقض على غرضه، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتّخذه، وعلم من حاله أنّه لا يجيبه إلى طعام قد اتّخذه، وعلم من حاله أنّه لا يجيبه إلى طعامه إلّا إذا بعث إليه بعض أعزّته من ولد أو غيره، فإنّه يجب عليه أن يبعث، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه، كذلك ههنا. (شرح، ٥٢٠، ١٩)

- أمّا اللطف والمصحلة فواحد، ومعناهما ما يختار المرء عنده واجبًا أو يجتنب عنده قبيحًا على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. ثم إنّ ما هذا حاله ينقسم إلى ما يكون من فعلنا فيلازمنا فعله سواء كان عقليًّا أو شرعيًّا لأنّه يجري مجرى دفع

الضرر، وإلى ما يكون من فعل القديم جلّ وعزّ ولا بدّ من أن يفعله الله تعالى ليكون مزيحًا لعلّة المُكلَّف ولكي لا ينتقض غرضه بمقدمات التكليف. (شرح، ٧٧٩، ١٣)

- إعلم أنّ اللطف هو ما عنده يختار المكلَّف ما كلّفه، ولولاه لكان يخلُّ به. فما علم ذلك من حاله وصفناه لطفًا، وربما يذكر في جملة اللطف ما يكون المُكلَّف عنده أقرب إلى فعل ما كُلِّف، أو يكون فعل ما كُلِّف أسهل عليه، وأقرب إلى وقوعه منه، ولا يؤثّر فيما ذكرناه بين الفعل والكف؛ لأنّه إذا كان إنّما يختار ما كُلِّف عند أمر ما، ولولاه كان لا يختاره، وجب فعله. وكذلك إن كان لا يكف عن المعاصي إلّا عند أمر، ولولاه كان يفعلها، فلا بدّ من أن يفعله تعالى أو يمكن منه. (متش٢، ٧١٩، ٤)

- إنّما قلنا في اللطف: إنّه واجب لا بدّ منه؛ لأنّه تعالى إذا قصد بالتكليف تعريض المُكلَّف للثواب، وعلم أنّه لا يتعرّض للوصول إليه إلّا عند أمر لولاه لكان لا يتعرّض، فلو لم يفعله لنقض ذلك الغرض الذي له كُلِّف. كما أنّ أحدنا لو كان غرضه من زيد إذا دعاه إلى طعامه أن يحضره فيأكل طعامه، وعلم أنّه لا يختار ذلك إلّا عند اللطف في مسألة، فلو لم يفعله لنقض ذلك الغرض الذي دعاه إلى طعامه، ويحلُّ بإخلاله بذلك محل أن يمنعه من نفس تناول الطعام. وكذلك لو لم يفعل تعالى اللطف الذي ذكرناه، كان بمنزلة أن لا يُمكِّن العبد مما كُلِّفه من قبح التكليف. (متش٢، ٧١٩، ١١)

- قد يدخل في اللطف النوافل، لا لأنّ عندها يختار الواجب لا محالة، لكن لأنّه يكون أقرب إلى ذلك، فتكون مقوّية لدواعيه، ومسهِّلة سبيل الإقدام عليه، فلا يمتنع أن يقال فيما يرد من الخاطر: إنّه لطف، ويقال في هذا الوجه أيضًا إنّه لطف، لأنّهما ينبعثان من حيث ذكرنا اللطف الذي بيّناه أولًا. فلا تخرج الألطاف عن هذه الوجوه الثابتة فيه. وليس الغرض العبارات. فإذا ثبت من جهة المعنى أن حالها سواء، فقد ثبت ما أردناه. (متش٢، ٧٢٢، ٩)

- اللطف في الحقيقة هو ما يثبت له حَظ الدعاء والصرف. وهذه صفة العلم باستحقاق الثواب والعقاب. لكن تحصيل ذلك لا يتمّ إلّا بعد العلم بالله تعالى، فوجب لوجوبه فصار وجوب المعرفة لكونها لطفًا. (مجم١، ٢٤، ٤)

- اللطف من أفعالنا جارٍ مجرى دفع الضرر. (مجم١، ٢٤، ٧)

- الأصل في ذلك ما قد تقرّر أنّ هاهنا ما لا يصحُّ الفعل دونه، وهو الذي يسمّى تمكينًا. ومنه ما يختار عنده ولولاه لم يختر وإن كانت الصحّة ثابتة مع فقده، فهو الذي يُسمّى لطفًا. ولا فرق فيما هذا حاله بين أن يُعلَم من حاله أنه يختار عندما لولاه كان لا يختار أصلًا أو يكون أقرب إلى الاختيار إن لو اختار وإن كان لا يقع منه هذا الفعل. فعلى كِلَي الوجهين يسمّى

لطفًا. (مجم٢، ٣٢٨، ٤)

- ما كان لطفًا من جهة الله تعالى فإنه ينقسم إلى قسمين. أحدهما نقضي بوجوبه وهو الذي يتقدّمه التكليف فيكون تعالى قد التزم بالتكليف فعل اللطف كما التزم فعل التمكين والثواب. والثاني هو الذي يقارن التكليف فما هذا حاله لا يجب، لأنّه إذا كان التكليف غير واجب، فما يقترن به من اللطف الذي يحتاج إليه في التكليف لا يجب أيضًا. وهكذا نقول في سائر ما يقوم هذا المقام من التمكين وغيره. (مجم٢، ٣٢٩، ١٧)

- قال مشايخنا إنّ اللطف من فعله تعالى يجري مجرى إزاحة العلّة، ومن فعل المُكلَّف يجري مجرى دفع المضرّة. (مجم٢، ٣٣٠، ١٤)

- من الأسماء الجارية على اللطف قولنا "عِصمة"، لأنّها تُستعمل على مثل ما يُستعمل التوفيق عليه. فكل لطف صار سببًا لامتناع المُكلَّف من قبيح على حدّ لولاه لم يكن ليمتنع يُسمَّى ذلك اللطفُ "عصمة". وأصله من المنع. (مجم٢، ٣٣٤، ١)

- إنّ اللطف إنّما يجب عليه تعالى فعلُه متى كان في المعلوم ما يطيع المكلّف عنده، فأمّا إذا علم أنّه لا لطف له في فعل ما كُلّف على وجه من الوجوه، فليس هناك ما يصحّ وصفه تعالى بالقدرة عليه، فيقال بأنّه بألّا يفعله لا يكون مُزيحًا لعلّته، أو لا يصحّ أن يسوّى بينه وبين منَ المعلوم أنّه يؤمن فيه. ولا يمتنع عندنا في كثير ممن يُعلم من حاله أنّه يؤمن ألّا يكون له لطف، بأن يعلم أنّه يختار الإيمان على كل حال ليصحّ تكليفه، وإن لم يلطف له فيما كلّف، وذلك يبيّن أنّ اللطف ليس بشرط في التكليف على كلّ حال، وأنّ التسوية بين من المعلوم أنّه يكفر وبين من المعلوم أنّه يؤمن في سائر شروط التكليف صحيحة على ما بيّنا القول فيه. (مغ١١، ١٦٥، ٨)

- إنّ اللطف ليس بشرط في حُسن الأمر على كل حال، فلذلك حسن من الواحد منّا الأمر وإن لم يَلْطف للمأمور في فعل ما أمره به، وإنّما يجب ذلك متى غلب على ظنّه أنّه يطيع عند بعض الأمور. فأمّا مع فقد العلم وغالِب الظنّ فلن يجب ذلك على وجه. وإن كان مع غلبة الظنّ إنّما يجب ذلك على بعض الوجوه؛ لأنّه لا بدّ من اعتبار حال ما أُمِر به، فإن كان الغرض به أن ينتفع بذلك الفعل، وكان الذي عليه في فعل اللطف من الضرر يوفي عليه لم يلزم ذلك، وإنّما يلزم متى لم يكن فيه مضرّة أو ما جرى هذا المجرى. (مغ١١، ١٨٠، ٢١)

- لا يمتنع أن يقال: إنّ القبيح لا يجوز كونه لطفًا في التكليف أصلًا، كان من فعله تعالى أو من فعل غيره؛ لأنّ اللطف هو ما يُختار عنده الواجب، والحَسَن على وجه لا يخرج التكليف عن الصحّة، ومتى جوّز أن يفعل تعالى القبيح خرج التكليف عن الصحَّة ولم يوثق بوعده ووعيده، ولا أنّه يثيب على الطاعة. وذلك يوجب فساد كلّ تكليف وتدبير. (مغ١١، ٢٢٠، ١٢)

- إنّ اللطف يجب على القديم كما يجب علينا مصالح أنفسنا لا على جهة قياسه عليه، لكن لأنّ كونه مكلّفًا مع أنّ الغرض به وصول المُكلّف إلى المنافع يقتضي أن يزيح علّته بالألطاف كما يزيحها بالتمكين: ولذلك فصلنا بينه وبين غير المكلّف في هذا الوجه. (مغ١١، ٢٥٥، ١٩)
- إنّ اللطف هو الأمر الذي عنده يختار المكلّف ما لولاه لم يكن يختاره، فلا يصحّ إلّا في المنتظر من الأفعال دون الواقع. فلا يصحّ أن يقال: إنّ إدامة تكليفه لطف فيما تقدّم، ولا يصحّ أن يقال: إنّه لطف في نفس التوبة؛ لأنّ الكلام في هل يجب أن يُكلّفه التوبة أم لا. فلا يصحّ أن يجعل العلّة في ذلك أنّها لطف؛ لأنّ كونها لطفًا في نفسها لا يصحّ. (مغ١١، ٢٥٨، ٨)
- إن سائر وجوه التمكين لا يصحّ كونها لطفًا؛ لأنّ به يتمكّن من الفعل، وقد بيّنا أنّ اللطف بمنزلة الداعي في أنّه يجب كونه متمكّنًا من الفعل وضدّه سابقًا، ليصحّ أن يلطف له، كما يصحّ أن يقوي دواعيه إلى إيثار الفعل أو خلافه. (مغ١١، ٢٥٩، ١)
- إنّ اللطف في التخلّص من العقاب هو اللطف في الفعل الذي به يتخلّص من العقاب؛ لأنّ زوال العقاب واستحقاقه ليس بفعل للمُكلّف، فما يقال: إنّه لطف في زواله يجب كونه لطفًا في الفعل الذي به يُزال وهو التوبة. وقد بيّنا أنّ الكلام في هل يجب أن يكلّف التوبة أم لا، فلا يصحّ أن يجعل العلّة في وجوب تكليفه إيّاها أنّها لطف وأنّ غيرها لطف فيها، ولما كُلّف المُكلّف أصلًا. (مغ١١، ٢٥٩، ٦)
- إنّ هذه المعارف إنّما تجب من حيث كانت ألطافًا، واللطف منها هو العلم بأنّه يستحقّ على فعل الطاعة ثوابًا وعلى فعل القبيح عقابًا، لأنّ هذا العلم هو الذي عنده يكون أقرب إلى فعل الواجب والامتناع من القبيح رجاء النفع ومخافة المضرّة. لأنّه قد تقرّر في العقول أنّ ما يستحقّ به النفع يكون أقرب إلى فعله. وما يخاف في فعله المضرّة يكون أبعد من فعله، والذي يختصّ من المعارف بكونه لطفًا هو هذان العلمان دون غيرهما. (مغ١٢، ٤١٥، ٨)
- إنّ العلوم التي بها يكمل العقل ومعها يصحّ النظر، هي بمنزلة القدرة والتمكين، لأنّه لولاها لما صحّ من المكلّف هذا الفعل على الوجه الذي يجب عليه، وما حلّ محل التمكين لا يكون لطفًا. وليس كذلك حال ما يفعله العبد من المعارف، لأنّ عندها يختار تجنُّب القبيح أو يبعد عن فعله، ولولاها كان يصحّ أن يفعله ويكون أقرب إلى فعله، فقد حصل فيه معنى اللطف، على ما نقوله في هذا الباب. فلهذا فرّقنا بين الأمرين. (مغ١٢، ٤١٨، ١)
- إن قيل: فيجب في كل ما يفعلونه (العباد) من العلوم أن يكون لطفًا. قيل له: إن كان مما لا يتمّ معرفة العقاب والثواب، وما عنده تصحّ معرفتهما إلّا معه، فكذلك نقول فيه: فإن استغنى عنه في ذلك على كل

وجه، فهو بمنزلة العلم بالصناعات إلى غير ذلك، في أنّه لا مدخل له في هذا الباب. ولهذا لا يعدُّ العلم بالحساب واللغة لطفًا، وليس كذلك حال ما يفعله العبد من المعارف، لأنّ عندها يختار تجنّب القبيح أو يبعد عن فعله، ولولاها كان يصحّ أن يفعله ويكون أقرب إلى فعله فقد حصل فيه معنى اللطف، على ما نقوله في هذا الباب. فلهذا فرّقنا بين الأمرين. فأمّا ما به تقوى المعارف التي ذكرناها أو تنحلّ عنده الشبه الداخلة في باب التوحيد والعدل، فلا يمتنع أن يكون لطفًا. لأنّ من حقّه أن يثبت العلوم التي ذكرناها معه، ولولاه كانت تزول ولا تثبت. فلهذا يجب على العاقل النظر في حال الشبه، كما يجب عليه النظر في الأدلّة، لأنّ موقع هذا العلم كموقع ذلك العلم في الحاجة إليه، من الوجه الذي بيّناه. وإن كان متى لم تعرض الشبهة لا يلزمه النظر، فيختلف لزوم ذلك بحسب اختلاف حال العاقل فيما ورد على قلبه. (مغ١٢، ٤١٨، ١٠)

- إنّ اللطف قد يكون لطفًا في الفعل بأن يكون الفاعل أقرب عنده إلى أن يفعله، وإن كان لا يختاره لغرض آخر، ولا يخرجه ذلك من أن يكون لطفًا. وقد يكون لطفًا بأن يختار الفعل عنده لا محالة. وكل واحد منهما معقول في بابه، فلا يجوز قصر اللطف على أحدهما دون الآخر. فيحسن منه تعالى أن يلطف للمُكلَّف من كلا الوجهين. وسنبيّن، من بعد، أنه يلزمه تعالى بالتكليف أن يلطف على الوجهين. (مغ١٢، ٤٩٣، ١٣)

- إعلم أنّ المراد بذلك (لطف) عند شيوخنا، رحمهم الله، ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده. فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنّه لطف. وكلاهما يرجع إلى معنى واحد - وهو ما يدعو إلى الفعل - لكن طريقة الدواعي إليه تختلف على الوجهين اللذين ذكرناهما. وعلى هذا الوجه يستعمل في اللغة والتعارف؛ لأنهم يقصدون بهذه اللفظة إلى ما يدعو إلى الفعل: فيقال في الوالد إنّه يلطف لولده في التعلّم والتأدّب؛ إذا قوّى دواعيه بما عنده يتعلّم أو يكون أقرب عنده إلى أن يتعلّم، على حسب ظنّه وتقديره، فاستعمله شيوخنا فيما يدخل في التكليف على هذا الحدّ. (مغ١٣، ٩، ٥)

- إنّ المفهوم من جهة الاصطلاح من هذه اللفظة (اللطف) هو كل حادث جنس يختار عنده ما تناوله التكليف من واجب أو ندب، أو يكون المكلَّف عنده إلى اختياره أقرب، والامتناع من القبيح في هذا الباب بمنزلة الواجب، ولا مُعتبَر بجنسه ولا سائر صفاته، ولا بحال الفاعل، بل يوصف بذلك على اختلاف أحواله في جميع ما ذكرناه من أوصافه. (مغ١٣، ١١، ١٨)

- إعلم أنّه يفيد فيه (اللطف) موافقة الطاعة له، بأن دخلت في الحدوث والوقوع. فمتى حصل للُطْفِ هذا الحكم، وصف بأنّه توفيق؛ ومتى لم يحصل له ذلك لم يوصف بهذه الصفة، ولذلك لا نصف

اللطف في حال حدوثه بأنّه توفيق لإفراده بحدوثه عن حدوث الطاعة، حتى إذا حدثت الطاعة من بعد يوصف بذلك، وكذلك لا نصف اللطف الذي لا تحدث الطاعة عنده البتّة بأنّه توفيق في حال من الأحوال نحو اللطف الذي لا يُعلم من حاله أنّه ستختار الطاعة عنده لا محالة. لكنه إنّما يكون لطفًا بأن يكون مقرّبًا لفاعله، ويكون أقرب إلى أن يختاره عنده. لكن المعلوم أنه يعدل عن اختياره لسوء تدبيره. وهذه اللفظة (التوفيق) في أنّها من جهة الاصطلاح أخصّ منها من جهة اللغة بمنزلة اللطف فيما قدّمناه، لأنّ أهل اللغة لا يخصّون بذلك ما ذكرناه دون غيره. ولهذا استعمل شيوخنا رحمهم الله التوفيق فيما تختار عنده الطاعة، ولم يستعملوه فيما يختار عنده القبيح أو المباح، وإن كان لا فرق بين ذلك أجمع من حيث اللغة. (مغ١٣، ١٢، ٤)

- إنّ المعقول من اللطف ما يكون المكلّف عنده أقرب لا ما عنده يجب أن يكون فاعلًا لا محالة، ومحال ألّا يكون فاعلًا؛ ولذلك يستعملون هذه اللفظة في الرفق والمعونة وغير ذلك مما يأمرون به، ولا يستعملونها في الآلات التي بها يتمكّن من الفعل، مع اعتقادهم أنّ الآلة لا توجب، فكيف بها لو كانت موجِبة. (مغ١٣، ١٣، ٨)

- من شأن اللطف أن يكون مستقبل التأثير، فلذلك نرغب إلى الله تعالى في اللطف والتوفيق، كما يلطف لغيرنا في الأمور المتوقّعة. (مغ١٣، ١٣، ١٩)

- إنّ اللطف كما قد يدعو إلى اختيار الواجب والندب على ما ذكرنا، فقد يكون لطفًا في الامتناع من القبيح في أن لا يفعله، وكما إذا وافقت الطاعة اللطف في الحدوث يفعلها العبد لأجله ويختارها لمكانه، يوصف بأنّه توفيق، فكذلك متى امتنع من القبيح لمكانه وُصِف بأنّه عصمة؛ ومتى حدث اللطف ولم يحصل منه الامتناع لم يوصف بأنّه عصمة. (مغ١٣، ١٥، ٤)

- في وصف معنى اللطف بأنّه إزاحة لعلّة المكلَّف: اعلم أنّ شيوخنا، رحمهم الله، يستعملون ذلك كثيرًا في الألطاف على حدّ استعمالهم له في التمكين، والوجه في ذلك أنّ المُكلّف لمّا احتاج مع التكليف إلى القيام بما كُلِّف ليفوز بما عَرضَ له، وإلى التحرّر من ترك ما كُلِّف ليتخلّص ويسلم من العقاب، واشتدّت حاجته إلى ذلك، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتمّ مع شدّة الحاجة إلّا بأنواع التمكين، قيل في المكلّف: إنّه لا بدّ من أن يزيح علّته فيها لكي يمكنه الوصول إلى هذا الغرض، وكذلك إذا كان لا يختار ما يُكلَّف من الواجب والامتناع من القبيح، ولا تقوى دواعيه إليه إلّا عند أمر يفعله تعالى أو بتنبيه له، فالواجب أن يقال: إنّه تعالى يزيح علّته فيه؛ لأنّ إزاحة العلّة إنّما استعمل في الوجه الأوّل للحاجة إلى ذلك، والحاجة إلى الألطاف على ما بيّناه كالحاجة إلى التمكين، فالواجب أن يقال

ذلك فيها. (مغ١٣، ١٩، ٢)

- إعلم أنّ وصفه (اللطف) بأنّه صلاح بعيد أن يقع؛ لأنّ الصلاح هو النفع، و(هو) إمّا أن يكون لذّة وسرورًا أو يؤدّي إلى ذلك، لأنّ الضرر المؤدّي إلى ما ذكرناه لا يعدّ إلّا نفعًا. فلمّا كان اللطف ينفع من جهة الدين، من حيث يختار عنده ما يستحقّ به الثواب، قيل فيه: إنّه صلاح. وعلى هذا الوجه يوصف بأنّه مصلحة. (مغ١٣، ٢٠، ٤)

- قد يقيّد (اللطف) فيقال: هو صلاح في الدين ومصلحة فيه، ويراد به أنّ الوجه الذي عليه يقع هو في الدين لا في الدنيا؛ ليتبيّن اختصاصه بذلك. ولهذه الجملة لا يقال ذلك فيمن ليس بمكلّف، ولا في المُكلّف فيما يعود النفع عليه في الدنيا. (مغ١٣، ٢٠، ٩)

- أمّا وصفه (اللطف) بأنّه استصلاح، فإنّه يفيد أنّ غيره قصد بفعله صلاحه؛ لأنّ كل ما هذا حاله يوصف بذلك، وما خرج عنه لا يوصف به. وعلى هذا الوجه نصف القديم تعالى بأنّه قد استصلح المُكلّف بالألطاف وغيرها. وإنما جاز إطلاق ذلك لأنّه يفيد فعل الصلاح به، ولا يفيد أنّ المُكلّف قد صلح بذلك. (مغ١٣، ٢٠، ١٣)

- أمّا وصف اللطف بأنّه أصلح فلا يستعمل إلّا مقيّدًا، بأن يقال: إنّه أصلح الأشياء للمكلّف في باب الدين، أو الأصلح له فيما كلّف، إلى ما شاكل ذلك. (مغ١٣، ٢١، ١٤)

- إعلم أنّ ما يختار عنده القبيح أو الامتناع من الواجب؛ قد بيّنا أنّه على وجه التقييد يوصف بأنّه لطف في القبيح، من حيث يختار عنده ذلك لأجله، أو يكون المكلّف إلى اختيار ذلك أقرب. (مغ١٣، ٢٣، ٥)

- إعلم أنّ اللطف ينقسم إلى وجوه ثلاثة: أحدها ما يكون من فعله تعالى، والثاني ما يكون من فعل المُكلّف الذي اللطف له. والثالث ما يكون من غير فعل الله تعالى وغير فعل المكلّف. فأما الذي يكون من فعله سبحانه: فإن كان مفعولًا مع تكليف الفعل الذي هو لطف فيه، فإنّه لا يكون واجبًا ولا يوصف بذلك. وما يفعله تعالى بعد حال تكليف الفعل الذي هو لطف فيه، فإنّه واجب فعله عليه تعالى. وكذلك القول في التمكين ووجوبه، فاعتبرهما اعتبارًا واحدًا. (مغ١٣، ٢٧، ٤)

- أمّا ما يكون لطفًا من فعل غيره سبحانه وغير المكلّف، فمن حقه أن يكون المعلوم من حاله أنّه يقع ويحدث على الوجه الذي هو لطف، وفي الوقت الذي هو لطف، فيحسن لأجل ذلك أن يكلّف تعالى الفعل الذي هو لطف فيه. ومتى لم يكن هذا حاله صحّ التكليف. هذا إذا لم يكن له بدل من فعله تعالى يسدّ مسدّه. فلا يمتنع أن يكلّف تعالى ويلطف بفعله، وتكون الشروط فيه ما قدّمناه. (مغ١٣، ٣٠، ٦)

- أمّا ما يكون من ذلك لطفًا من فعل نفس المكلّف؛ فمن حقه إذا كان لطفًا في واجب أن يكون بمنزلته في الوجوب؛ وإن كان لطفًا في النفل فهو بمنزلته. (مغ١٣،

٣٠، ١١)

- إنّ اللطف متى وصف بأنّه قبيح فقد تناقض القول فيه، فمحال كونه لطفًا قبيحًا. (مغ١٣، ٦٧، ١٣)
- إنّ المقدور لا يكون لطفًا من حيث كان مقدورًا، وإنّما يدخل في كونه لطفًا بدخوله تحت الحدوث. (مغ١٣، ٦٩، ١)
- إنّ اللطف لا يكون جهة في حسن التكليف وإن أَوْجَبَه التكليف. (مغ١٣، ٧٠، ٢)
- إعلم أنّ شيخنا أبا علي، رحمه الله، يقول فيه (اللطف): إنّه جهة لحسن التكليف. ويقول: لو لم يفعله تعالى لدلّ على أنّه لم يُرِد من المكلَّف فعل ما كلَّف. فإذا كان لو لم يرد ذلك منه لم يكن مكلَّفًا، ولا حسن منه أن يجعله على صفات المكلَّف، فكذلك إذا لم يلطف، ويجعل اللطف بمنزلة التمكين وبمنزلة الإبانة؛ فكما لو كُلِّف مع العلم بأنّه لا يستقبح التكليف، فكذلك القول في اللطف. (مغ١٣، ٧٠، ٤)
- أمّا شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فإنّه يقول في اللطف وفي التمكين جميعًا: إنّ التكليف متى صحّ ووقع على شروط حسنة يقتضي وجوبهما؛ إلا أنّ التكليف بهما أو بأحدهما يحسن، وكذلك يقول في نفس الإبانة. ويقول: متى كلّفه فيجب أن يكون عالمًا بأنّه سيثيب المكلّف إذا أطاع، وسيمكنه ويلطف له، ويجعل ما يجري مجرى الجهة لحسنه أن يكون عالمًا بهذه الأمور دون حدوثها وكونها. وهذا بيِّنٌ، لأنّ من حق اللطف أن يجوز تأخّره عن حال التكليف. وما يحدث بعد التكليف لا يجوز أن يكون جهة لحسن التكليف؛ لأن ما له يحسن الشيء يجب أن يضامّه، أو يكون في حكم المقترن به. (مغ١٣، ٧٠، ٩)
- إنّ اللطف لا يجوز أن يكون جهة للطاعة الواقعة من المكلَّف. إعلم أنّا قد بيّنا أنّ المكلَّف يختار الطاعة عند اللطف الواقع إمّا منه أو من غيره. فالوجه الذي له تحسن الطاعة أو تجب، لا يجوز أن يكون هو اللطف أو للطف فيه مدخل. يبيِّن ذلك أنّ اللطف من حقّه أن يكون متقدِّمًا - كما لا يصحّ في الإرادة المؤثّرة أن تتقدّم الفعل. (مغ١٣، ٧٢، ٢)
- إنّ اللطف لا يكون لطفًا في الشيء في حال وجوده. اعلم أنّ شيوخنا لا يختلفون في ذلك، لأنّ الموجود متى وجد فكما يستغنى عن القدرة وسائر ما يتمكّن به منه، فكذلك يستغني عن الألطاف، ولأنّ اللطف هو الداعي إلى اختيار الفعل، فمتى وجد استغنى عمّا يدعو إلى اختياره. (مغ١٣، ٨٠، ٢)
- إعلم أنّ اللطف في كونه لطفًا في الأفعال يجري مجرى الدواعي، لأنّه يختار عنده ما لولاه كان لا يختاره. (مغ١٣، ٩١، ١)
- إعلم أنّ اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلَّف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص، من غير أن يكون الأوّل تمكينًا من الثاني أو وجهًا لحسنه أو الوجه الذي يوجد عليه. وقد علمنا أنّ الواجب فيه أيضًا أن يكون

كالطريق إلى استجلاب المنفعة ودفع المضرّة. فإذا ثبتت هذه الجملة فالواجب جوازه على كل حيّ تجوز عليه المنافع والمضار وتختلف دواعيه. فأمّا القديم سبحانه فذلك يستحيل فيه؛ لأنّ ما يختاره من الأفعال يختاره لما هو عليه لا لحدوث حركة، وكذلك فيما لا يختاره من القبائح إنّما لا يختاره لما هو عليه لا لحدوث حادث. فقد صارت الحوادث غير مؤثّرة فيما يفعله تعالى أو لا يفعله، فيجب أن لا يجوز عليه اللطف تعالى عن ذلك. (مغ١٣، ٩٣، ٣)

- إنّ اللطف عبارة عما يختار المُكلَّف عنده فعل ما كلِّف فعلَه، أو الانتهاء مما كلِّف الانتهاء عنه؛ والإلجاء يمنع من ذلك. (مغ١٣، ١١٣، ٧)

- إنّ كون اللطف لطفًا لا يتناول جنس المقدور ولا الوجوه الراجعة إلى كونه مقدورًا، أو إلى حال القادر، وإنّما يتناول حال المُكلَّف فيما يختاره أو لا يختاره. (مغ١٣، ١٨٩، ١٠)

- ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في التعداديّات: أنّ اللطف والإبانة لا يصحّ كونهما جهة لحسن التكليف، وما لا يكون جهة لحسنه قد يقع التكليف على شروط حسنة. (مغ١٤، ١٨٧، ٢)

لطف في القبيح

- إنّ في الشاهد يحسن من الواحد منّا إدلاء الحبل إلى الغريق وإن كان يغلب على الظنّ أنّه يترك التشبّث به، ولا يحسن إدلاؤه إليه إذا كان المعلوم أنّه يقتل به نفسه على وجه لولاه كان يتخلّص من القتل. فكما تجب التفرقة بين هذين في الشاهد فكذلك في الغائب. ولذلك جعلنا التمكين من القبح والحسن أصلًا مخالفًا للاستفساد واللطف في القبيح، فقلنا: إنّ اللطف في القبيح في حكمه، والتمكين من القبيح لا يجب أن يكون في حكمه. بل متى وقع على الوجه الذي قدّمناه كان حَسنًا. وليس لأحد أن يلزمنا حمل التمكين على المفسدة، من حيث ثبت أنّ الشاهد قد فرّق بين الأمرين، ولأنّ ما قدّمناه قد أوجب افتراقهما، ولأنّ التمكين من الكفر هو بنفسه تمكين من الإيمان وإنّما يصير تعريضًا لأحدهما دون الآخر بالقصد، وليس كذلك اللطف في القبيح لأنّه لا يجب أن يكون لطفًا في الحَسَن فصحّ القضاء بأنّ حكمه حكم ما هو لطف فيه في الحُسْن والقُبْح، وإن كنّا نعلم أنه متى اختصّ بكونه لطفًا في القبيح يجب قُبْحِه، وإن كان لطفًا في الحَسَن أيضًا؛ لأنّ ثبوت وجه من وجوه القُبْح فيه يحيل كونه حَسَنًا، كما نقوله في الكذب المختصّ بأنّ فيه نفعًا أو دفع ضرر. (مغ١١، ٢١٧، ١٥)

لطف واجب

- صار الرزق منقسمًا إلى وجهين. أحدهما يكون إحسانًا من الله تعالى وتفضّلًا، فما هذا حاله ليس يجب. وربّما كان مما يعلم اختيار العبد عنده الطاعة أو التحرّز من

القبيح، فذلك هو اللطف الواجب. (مجم٢، ٤٣١، ٦)

لفظة

- إنّ اللفظة إذا قُصِد بها في اللغة معنى، وظاهرها موضوع في اللغة لغيره، فقد تستعمل على ما يقتضيها اللفظ تارة، وعلى ما يقتضي معناها أخرى، وهذا كقوله عزّ وجلّ: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ﴾ (الطلاق: ٨)، فأعمل اللفظ وأنث، ثم قال في آخره: ﴿أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ (الطلاق: ١٠)، فأعمل المعنى المراد. فكذلك لا يمتنع أن يكون سبحانه أجرى في الخطاب على ما يقتضيه لفظ "ناظر" فعداه بإلى دون ما يقتضي المعنى. (مغ٤، ٢٠٨، ١٧)

- إنّ اللفظة إذا أفادت في اللغة أمرًا وتجوز بها في غيره، فيجب أن نستعمل في المجاز على الوجه الذي وُضعت له في الحقيقة، فتكون مستعارة فيه على الحدّ الذي هو حقيقة في غيره، ومتى غيِّرت عمّا تستعمل عليه في حقيقتها لم تكن هي المستعارة. فلمّا كان قولنا "ناظر" يستعمل في الحقيقة في نظر العين مُعدّى بإلى، صحّ أن يتجوّز به في الإنتظار على هذا الحدّ، وإن كان لو صرّح بلفظ "الانتظار" بدلًا منه لم يعدَّ بإلى، وهذا كقولنا: "إنّ زيدًا يحب عمرًا" بمعنى الإرادة، ولو صُرِّح بلفظ الإرادة لم يسغ دون أن يذكر نفس المراد الذي هو منافعه، فيقال: "إنّ زيدًا يريد منافع عمرو". (مغ٤، ٢٠٩، ٤)

لقب

- إنّ اللقب إنّما يحسن لأنّه يحتاج إلى استعماله عند غيبة الملقّب ليصحّ الإخبار عنه بالإشارة إليه عند الحضور، ولذلك وجب في أصل موضوعه ألّا يُلقّب به إلّا واحد في العالم ليقع معنى التعريف به كوقوعه بالإشارة. لكنه وقع الاشتراك فيه إمّا لأنّ الأشخاص كثرت وقلّت الأسماء، أو وقع ذلك من غير قصد، فعند ذلك احتيج إلى ضمّ الصفة إلى اللقب ليقع معنى التعريف بهما، ولولا الاشتراك لأغنى اللقب بمجرّده عن ضمّ الصفة إليه. فإذا صحّ ذلك، وكان ماله يحسن تعذّر الإشارة عند الغيبة، ولو أمكنه الإشارة في كل حال، لم يحسن ذلك. فيجب أن لا يحسن إجراء اللقب عليه، جلّ وعزّ، لأنّ له من الأوصاف التي يَبِين بها من غيره ما يقوم مقام الإشارة، وتلك الأوصاف ممكنة في كل حال. فيجب القضاء بأنّه لا يصحّ تلقيبه بزيد ولا عمرو، لأنّ ذلك لا فائدة فيه. (مغ٥، ١٩٩، ٤)

ليس بمكلّف

- إعلم أنّ الفاعلين منّا على ضربين. أحدهما مُكلَّف والثاني غير مكلّف. فمن ليس بمُكلّف إنّما يتأتّى فيه حكمان من هذه الأحكام، القبيح وما ليس له صفة زائدة على الحسن، فيكون في حكم المباح وإن كنّا لا نسمّيه بذلك لعدم التعريف والدلالة فيه، فالقبيح الذي يقع من غير المكلّف هو ما يقع من الساهي والنائم والمجنون

والبهيمة والطفل، فإنّ عندنا أنّه وإن لم يثبت فيهم حكم القبيح من استحقاق الذمّ لِفَقْد الشرط فيهم وهو كمال العقل، فقد يقع منهم ما هو قبيح. خلافًا لما قاله "الشيخان" من أن فعل من ليس بعاقل لا يوصف بالقبح، ثم الذي يقع من هؤلاء من القبائح، هو ما كان قبحه لصفة ترجع إليه كنحو الظلم والكذب وغيرهما، لأنّه إنّما يقبح لهذا الوجه الجاري مجرى العلّة لقبحه، فلا يصُحّ مع قبحه إلّا أن يكون قبحًا. (معجم١، ٢٤٣، ٣)

ليس من شرط المكلَّف

- إعلم أنّه ليس من شرط المكلَّف أن يَعلم كونَه مكلَّفًا الفعل. قبل أن يفعله؛ لأنّ ذلك لو كان من شرطه لقَطَع على أنّه سيبقى لا محالة وقد ثبت خلافه؛ لأنّ الواحد منّا يجوّز على نفسه الاخترام في كل حال، ولأنّ القطع على ذلك يجري مجرى الإغراء بالمعاصي، فيجب ألّا يكون ذلك شرطًا؛ لما ذكرناه أوّلًا، وألّا يجوز أن يحصل في المكلَّف؛ لما ذكرناه ثانيًا. (مغ١١، ٤٠١، ١٧)
- ليس من شرط المكلَّف أن يكون في حال التكليف عاقلًا عالِمًا يمكنه معرفة الخطاب؛ لمثل ما قدَّمناه من العلَّة. ولذلك جوّزنا في المعدوم والعاجز أن يكون - سبحانه - آمرًا لهما، ومكلِّفًا إذا كان هناك من يتحمّل التكليف، ويكون تقديم الخطاب مصلحة له. فإذا صحّ ذلك ثبت أنه ليس من شرطه أن يكون موجودًا في تلك الحال؛ لأنّه لو اعتُبِر ذلك لوجب أن يعتَبر من حيث يجب كونه بصفات المكلّف؛ لأنّ الوجود وحده لا مُعتبَر به. وقد بيّنا أن ذلك لا يصحّ. (مغ١١، ٤٠٢، ١١)
- ليس من شرط المكلّف أن يعلم أنّه يطيع لا محالة؛ لأنّا قد دللنا على حسن تكليف من يعلم أنّه يكفر، فلا يجب إذًا أن يكون عالمًا بأنّه يؤمن؛ كما لا يجب أن يعلم بأنّه يكفر. وكذلك فلا يجب أن يكون عالمًا بأنّه يكفر، إلّا أن يعلم أنّ في ذلك صورًا من الإغراء. (مغ١١، ٤٠٢، ١٧)
- ليس من شرط المكلّف متى كُلِّف بعض الأفعال أن يعلم أنّه لا يزول ذلك التكليف عنه ما دام نَصِفه بصفة المكلّف إلى خلافه؛ لما سنبيّنه من بعد في باب نسخ الشرائع. وإنما يجب في العقليات أن يعلم أنّها لا تتغيّر؛ لأنّ الدلالة دلّت على أنها لا تختلف في الوجه الذي له كُلِّف، لا لأنّ ذلك شرط في التكليف، ولذلك يصحّ أن يكون مكلَّفًا وإن لم يستدلّ على ذلك. (مغ١١، ٤٠٢، ٢١)
- ليس من شرط المكلَّف أن يعلم أنّ له مكلِّفًا؛ لأنّه إذا علم وجوب الواجب عليه وقبح القبيح منه كفى ذلك فيما يصحّ منه من أداء ما كُلِّف وإن لم يعلم أنّ له مكلِّفًا قد أعلمه ذلك أو أمره به أو أراده. وإنّما يجب أن يعلم ذلك في السمعيّات خاصّة؛ لأنّ طريق معرفته بوجوبها الأمر، وبقبح ما يقبح النهي، فلا بدّ من أن يتقدَّم له المعرفةُ بالمكلِّف ليعرف أمره ونهيه على

وجه يصحُّ أن يستدلّ معها على ما يلزم فعلُه أو تركه. ولذلك قلنا: إنّ في حال ما يلزمه النظر هو مكلَّف وإن لم يصحّ أن يكون عالِمًا بالمكلِّف؛ لأنّه لو علمه لم يكن ليلزمه النظر الذي يصل به إلى معرفته - تعالى - . (مغ١١، ٤٠٣، ١١)

- ليس من شرط المُكلَّف أن يُطلب رضاه فيما كُلِّف. ولذلك يجب على الإنسان الانقياد في أداء العبادة وأن يزول عن السخط له. ولو كان متعلّقًا باختياره لم يكن لتجب هذه الطريقة. (مغ١١، ٤٠٤، ١)

- ليس من شروط المكلّف أن تكون المنافع التي يستحقّها على الطاعات له حاصلةً أو في حكم الحاصل كالمعاوضات في الشاهد؛ لأنّ حصولها مع كونها غير متناهية يستحيل وحصول ما يستحقّها في هذه الأوقات لا يصحّ؛ لأنه يُخرج الطاعة من أن تكون مفعولة على وجه يستحقّ الثواب بها إلى أن تكون مفعولة على وجه الإلجاء لمنافع حاضرة. وهذا لا يصحّ على ما نبيّنه من بعد. (مغ١١، ٤٠٥، ٨)

- ليس من شروط المكلّف أن يعلم أنّ الثواب سيحصل له؛ لأنّه لو علم ذلك لقَطَع على أنّه سيبقى إذا كان في الحال فاسقًا، وهذا إلى أن يكون فسادًا في التكليف أقرب، وكان يجب في المؤمن أن يَقطع على أنّه يموت على إيمانه، وهذا كالأوّل فيما ذكرناه. وعلى كل حال يجب ألّا يكون هذا العِلْم محتاجًا إليه وإن لم يكن في حصوله مفسدة. (مغ١١، ٤٠٥، ١٦)

- ليس من شرط المكلّف أن يعلم في كل حال أنّه قد أدّى ما لزمه. (مغ١١، ٤٠٥، ٢٠)

- ليس من شرط المكلَّف أن يكون مريدًا لفعل ما كُلِّف؛ لأنّ من جملة ما كُلِّف الإرادة، ولو وجب أن يريدها لأدّى إلى ألّا يمكنه الخروجُ ممّا وجب عليه. وإنّما يجب في كثير من الأفعال أن يريدها؛ لأنّها لا تقع على الوجه الذي يكون طاعة إلّا بالإرادة، وقد يقع منه ما ليس بإرادة ولا يريده أيضًا من المسبّبات. وإن كان فيها ما لا بُدّ من أن يريده إمَّا على جملة أو على تفصيل. وقد بيّنا أنّه ليس من شرط المكلَّف أن يكون نافر الطبع عن كل ما كُلِّف، ولا أن يكون مشتهيًا لكل ما كُلِّف مجانبَته، فلا وجه لإعادة القول فيه. (مغ١١، ٤٠٦، ٣)

م

مؤثّر في استحقاق المدح والثواب

- أمّا المؤثّر في استحقاق المدح والثواب، فهو فعله للواجب واجتنابه للقبيح وما يجري هذا المجرى، وما عداه شرط فيه. وإذ قد عرفت هذه الجملة، فاعلم أنّه تعالى إذا كلّفنا الأفعال الشاقّة فلا بدّ من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القَدْر حتى يبلغ في الكثرة حدًّا لا يجوز الإبتداء بمثله ولا التفضّل به، وإلّا كان لا يحسن التكليف لأجله. (شرح، ٦١٤، ١١)

مؤثّر في كوننا قادرين

- إنّ من حقّ الدليل أن يكشف ولا يؤثّر، فوقوعه بحسب الدواعي يكشف عن اختصاص الفعل بنا وحدوثه من جهتنا. ثم يحتاج إلى نظر في أنّه المؤثّر أو غيره. وتبيّن صحّة ذلك أنّ المؤثّر في كوننا قادرين هو وجود القدرة، ثم الدلالة على أنّا قادرون هي صحّة الفعل فكذلك الحال فيما قلناه. (مجم١، ٣٦١، ١١)

مؤمن

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ (الأنفال: ١) كيف يتعلّق الأنفال بالتقوى وإصلاح ذات البين. وجوابنا أنّ الأنفال التي ملكّها الله تعالى الرسول وأمره بوضعها في حقّها يحتاج فيها إلى أن يتّقوا الله وإلى أن يصلحوا ذات بينهم فيعدلوا عن الميل والحيف وأن يطيعوا الله ورسوله في الرضا بما يأتيه ومفارقة السخط وذلك نهاية في الأحكام، ثمّ وصف تعالى المؤمنين بما قال ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ١)، فقال ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ (الأنفال: ٢ - ٤)، فجعل من وصف المؤمن أنّه عند ذكر ربّه يوجل قلبه فيخاف من تقصير في عبادته ويرجو، وعند ذلك يصير المرء وجِلُ القلب، وعند تلاوة القرآن يزداد إيمانًا بالعلم به والعمل. ويتوكّل على ربّه فيما يحصل له من الدنيا وفيما يكسبه من المال فيطلبه بالوجه المباح، ولا يجزع إذا لم ينله بل يسير على الحال فلا يتعدّاه فيحصل متوكّلًا، وليس التوكّل الكسل كما ظنّه بعضهم. ولذلك قال صلّى الله عليه وسلّم (لو توكّلتم على الله حقَّ توكُّله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خِماصًا وتروح بِطانًا) فجعلها متوكّلة، وإن طلبت وجعل من صفتهم إقامة الصلاة والإنفاق مما رزقوا وذلك يدلُّ على أنّ الرزق لا يكون محرّمًا

لأنّ الإنفاق من المحرّم، ليس من صفات المؤمنين، وكل ذلك يدلّ على أنّ الإيمان قول وعمل ويدخل فيه كل هذه الطاعات، وإن المؤمن لا يكون مؤمنًا إلّا بأن يقوم بحق العبادات، ومتى وقعت منه كبيرة خرج من أن يكون مؤمنًا. (تن، ١٥٧، ١٢)

- أمّا المؤمن فيلزم تعظيمه وتبجيله والرفع من قدره والذبّ عنه في دينه ونصرته في مذهبه، وهو على ضربين: نبيّ، وغير نبيّ، فأمّا النبيّ فإنّه يستحقّ الثواب والتعظيم وهذا الإسم بالإطلاق يؤذن بالمدح، وكذلك قولنا مسلم وفاضل وبر وتقي وزكي، إلى غير ذلك. (مخت، ٢٤٣، ١٧)

- مستحقّ الثواب يوصف بأنه مؤمن، وما شاكله من الأسماء. (مغ١٤، ٣٠١، ١٤)

- إنّ قولنا مؤمن، يفيد استحقاق الثواب، ولا يستحقّ الثواب بألّا يفعل القبائح، دون أن يتضمّن إلى ذلك فعله للواجبات، فمتى تكامل استحقّ الثواب، فلذلك لم يوصف لتعرّيه من القبائح، بأنّه مؤمن. ولذلك لا يصفه من خالفنا بأنّه مؤمن، من فَعَل واجب واحد، حتى يتكامل الجمع، وينضاف إليه تَرْك القبائح، وليس كذلك حال وصفنا له بأنّه كافر وفاسق، لأنّ الخصلة الواحدة قد تكون كفرًا وفسقًا، وإن لم يقترن غيرها بها. (مغ١٤، ٣٠٢، ٨)

ما به يصير المكلّف معرّضًا للثواب

- إعلم أنّ المكلَّف إنّما يصير مُعَرَّضًا للثواب متى صار بالصفة التي لكونه عليها يصحّ منه أن يتوصّل إلى استحقاق الثواب، بالإقدام على الفعل أو اجتنابه. وعلى هذا الوجه يوصف الواحد منّا بأنّه عَرَّض غيره لطريقة من المنافع إذا جعله بحيث يُمكنه أن يصل إلى نيلها. ولذلك يبعد في المنافع المحضة الواصلة إلى الغير أن يقال: إنّه عُرّض لها مع حصولها له من غير تسبُّب إليها بغيرها. وإنّما لم يوصف بذلك والحال ما قلناه؛ لأنّ المنافع حاصلة لا تحتاج إلى تكلُّف بعض الأفعال ليصل إليها. وفي ذلك من أعظم الدلالة على أنّه إنّما يقال: عَرّض للمنافع متى لم تكن حاصلة، وصحّ منه أن يتوصّل إلى تحصيلها أو استحقاقها. وقد علمنا أن المكلّف لا يصير بهذه الصفة إلّا إذا حَصَل ممكّنًا من الطاعة، وارتفع عنه الإلجاء، ولم يَغْن بالحَسَن عن القبيح، على ما سنبيّنه من بعد، فمتى حصل كذلك، وورد عليه ما يقتضي الخوف من ترك النظر، فقد حصل عالِمًا بوجوب الأمور الشاقّة، فيجب أن يصحّ منه التوصّل إلى استحقاق الثواب بفعلها. وكما يصحّ منه ذلك فقد يصحّ منه التوصّل إلى استحقاق العقاب بالإخلال بالواجب، والإقدام على القبيح. (مغ١١، ١٧٤، ٨)

- ليس من شرط كون المكلّف معرّضًا للثواب أن يكون تعالى معرّضًا له؛ كما أنّه ليس من شرط كون الواجب واجبًا عليه أن

يكون تعالى موجِبًا له؛ لأنّه متى حصل المكلَّف بالصفة التي قدّمناها أمكنه التوصّل إلى الثواب بالطاعة، سواء أراد القديم تعالى ذلك منه أم لا. وإنّما يصير تعالى معرِّضًا له للثواب بالإرادة التي لاولها وما يَجري مَجراها لم يكن بأن يكون معرِّضًا له للثواب أولى من العقاب، لأنّه قد مكّنه من الأمرين على وجه لا مزيّة لأحدهما على الآخر، فلو كان معرِّضًا له لأجل التمكين لم يكن أحدهما أولى بذلك من الآخر. وليس له أن يقول: إنّه بنفس التمكين لا يكون معرَّضًا للثواب، وإنّما يكون معرَّضًا لذلك متى أُكمِل عقله، وعَرَف الفرق بين الحَسَن والقبيح، وجُعل مشتهيًا للقبيح، نافر الطبع عن الحَسَن الواجب. ومتى كان القديم تعالى جاعلًا له بهذه الصفة التي تدعو إلى الواجب كان معرِّضًا له للثواب دون العقاب، وإن تمكّن من الأمرين. فإذن قد ثبت أنّ ما به يصير معرَّضًا به يصير القديم تعالى معرِّضًا. وفي ذلك إبطال ما ذكرتموه. وذلك لأنّ المُكلَّف لا يتمكّن في الحقيقة من فعل الطاعة على الوجه الذي يستحقّ به الثواب إلّا وحاله ما ذكرته. فتصير جميع هذه الوجوه بمنزلة التمكين له من الوصول إلى ذلك. وكذلك أيضًا فالمعلوم أنّه لا يستحقّ العقاب بالقبيح إلّا إذا كان حاله ما ذكرته، فصار ذلك في حكم التمكين له من التوصّل إلى الأمرين، وكلّ فعل صحّ وقوعه على وجهين فإنّما يقع على أحدهما دون الآخر للإرادة على ما نقوله في الخَبَر وغيره من الأفعال. (مغ١١، ١٧٦، ١)

ما لا متعلَق له

- أمّا ما لا مُتعلَّق له (صفات الله) فسبيل العالِم به منّا أن يَعلم كونه عليها لم يزل ولا يزال. وأنّ خلاف هذه الصفة لا يجوز عليه ما نقوله في كونه حيًّا وموجودًا وعلى ما نقوله فيما هو عليه في ذاته، ولا شيء في التفصيل أبلغ من ذلك، ويدخل في ذلك كونه سميعًا بصيرًا لأنّه راجعٌ إلى كونه حيًّا لا آفة به. (مجم١، ١٠١، ١٠)

ما لا يجب على كل مكلّف

- إثبات الأعراض وتناهيها وحدّتها وكون الجسم غير متقدّم لها وما يأتي فيه من الشروط وغيرها، مما لا يجب على كل مكلّف. لأنّ غرضنا في أكثره هو إزالة شبه المخالفين بذكره في ابتداء الدليل. (مغ١٢، ٣٦٩، ١٠)

ما لا يفعله قادر منا إلا مباشرًا

- ما سوى ذلك من أفعال القلوب فإنه لا يصحّ أن يفعله إلّا مباشرًا فقط كالإرادة وغيرها. (مغ٩، ١٢٤، ١٠)

ما لا يفعله قادر منا إلا متولّدًا

- إعلم أنّ الأصوات والآلام والتأليف مما لا يصحّ أن يفعله القادر منّا إلّا متولّدًا، وإن كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله قد ذكر في التأليف خاصة في كتاب الإنسان أنّه قد يكون مباشرًا ومتولّدًا جاريًا فيه على طريقة أبي علي رحمه الله، والذي حصله آخرًا ما قدّمناه فيه وفي الأصوات والآلام.

(مغ٩، ١٢٤، ٤)

ما لعدمه أول

- كل ما لعدمه أوّل، أن يكون بالفاعل وإن وجَبَ عدمه. (مغ٨، ٧٧، ١٩)

ما له حَسُنَ الحُسْن

- لا يجوز أن يكون ما له حَسُنَ الحسن الأمرُ، وأنّا لم نتجاوز به ما حُدَّ ورُسِمَ لنا. ولا يجوز أن يكون الموجِب لحسن أفعاله جلّ وعزّ أنّه ربّ مالك ناه آمر، ناصب للدليل، متفضّل. (مغ٦/١، ٥٩، ١٢)

ما له متعلّق

- أمّا ما له مُتعلّق (صفات الله) ففي كونه قادرًا لا بدّ من أن نعرف ما ذكرناه من كونه كذلك فيما لم يزل ولا يزال. ولا بدّ من أن نعرف أنّه لا ينحصر مقدوره في الجنس والعدد إذا صحّ كونه مقدورًا له. فأمّا ما لا يصُحّ كونه مقدورًا له بأن يكون مقدورًا لغيره أو يصُحّ كونه مقدورًا لغيره فلا يَصُحّ فيه تعالى أن يقدر عليه. ويجب أن نعرف أن المنع عليه غير جائز، وأنّ كل ما يقدر عليه فلا بدّ من أن يصُحّ منه إيجاده على الوجه الذي يصُحّ وجوده عليه. (مجم١، ١٠١، ١٤)

ما له يجب الواجب على المكلّف

- جملة ما له يجب الواجب على المكلّف لا يخرج عن أقسام ثلاثة: إمًّا أن يجب لصفة تختصّ به متى علم علّتها عقلًا علم وجوبه؛ نحو كونه ردًّا للوديعة، وقضاء للدين، وشكرًا للمنعِم مع زوال الإحباط. وإمّا أن يجب على طريق التحرّز من المضرّة. ويدخل في ذلك الواجبات السمعيّة، لأنّها تجب للمصالح ولحقيقة تعود إلى التحرّز من المضرّة، وإن كان طريق العلم في السمعيّ يخالف طريق ذلك في العقليّ ويتحرّز من المضارّ ببعضه بوسائط، وبعضه يتحرَّز بنفسه من المضارّ، وببعضه يتوقّى من مضرّة هي في حكم الحاضرة، وببعضه من مضرّة آجلة، وكلّ ذلك لا يخرجه عن هذا القسم الواحد، أو يجب لأنّه إرادة الفعل الذي وصفناه أو علم به أو تمكّن منه؛ لأنّ ما أدّى إلى الواجب حتى لا يصحّ أداؤه إلّا معه واجب لا محالة. (مغ١١، ٥٣٠، ٩)

ما له يصير الإعتقاد علمًا

- ما له يصير (الاعتقاد) علمًا، إمّا علّة، أو وقوعه على بعض الوجوه. وقد علمنا أنّ العلل لا تصحّ على الأعراض، لفقد اختصاصها بها على وجه يكون علّة دون غيره. فيجب أن يكون علمًا، لوقوعه على بعض الوجوه. ولا يجوز أن يكون ذلك الوجه غير معقول، لما فيه من ارتكاب الجهالات. ووجدنا المعقول من ذلك، ليس إلّا ما نعلم أنّه إذا وقع عليه سكنت النفس إلى المعلوم عنده. كما أنّ وجوه القبح هي، ما إذا وقع القبيح عليه، اقتضى في فاعله استحقاق الذمّ. والذي يختصّ بهذا الحكم، هو وقوعه عن نظر، وعند تذكّر النظر، ومن فعل العالم بالمعتقد،

وأن يُعلم أنّ الشيء لا يختصّ بصفة إلّا ويختصّ بأخرى، فمتى علم ما اختصّ بالأولى فعل العلم باختصاصه بالأخرى. فيكون وقوعه، والحال هذه، يقتضي كونه علمًا، نحو علمه بأنّ الظلم لا يكون إلّا قبيحًا، والمحدَث لا يكون إلّا من محدِث. فإذا علم ظلمًا مفصّلًا ومحدثًا معينًا، فعل اعتقاد قبحه وحاجته إلى محدِث، لأجل تقدّم العلم للأول. وبيّنا أنّه قد يكون علمًا، بأن يذكر العلم المتقدّم بالشيء، فيفعل العلم في الحال. وقد يكون علمًا، بأن يصير المعتقِد به عالمًا، وإن لم يكن في حال فعله عالمًا. وكل ذلك مما بيّناه، من قبل، وأبطلنا سائر الوجوه التي قال فيها بعضُهم: إن الاعتقاد يكون علمًا لأجله. نحو قولهم: إنه يكون علمًا، لكونه مدركًا لما علمه، أو لمشاهدته الأدلّة، أو لعلمه بها، أو لأنّ الطبع اقتضى ذلك فيه. (مغ١٢، ٣٤، ٧)

ما له يقبح القبيح

- لا يجوز أنْ يكون الموجبَ لقُبْحه أحوالُ الفاعل منّا، نحو كون الواحد منّا مُحَدثًا مربوبًا مملوكًا مقهورًا مغلوبًا. ولا يجوز أن يكون ما له يَقْبُح القبيح منّا النهي، ولا أنّا نتجاوز به ما حُدَّ به ورُسِم لنا. (مغ٦/١، ٥٩، ١١)

ما لوجوده أول

- إنّ كل ما لوجوده أوّل، فهو بالفاعل وإن وجب وجوده، كالمُسَبّبات التي يجب وجودها عند وجود أسبابها. (مغ٨، ٧٧، ١٧)

ما ليس بعلم

- إعلم، أنّه إذا ثبت أنّه قد يوجد من جنس العلم ما ليس بعلم، وهو الاعتقاد الذي معتقده على ما هو به؛ وعلمنا أنّ العلم يبيَّن منه، بأنّه يقتضي سكون النفس؛ فلا بدّ من أمر لأجله يختصّ بذلك. وإذا لم يجز أن يختصّ بذلك، لا لوجه، لأنّه كان لا يكون بأن يختصّ هو بهذا الحكم أولى من أمثاله، فيجب أن يكون لأمر ما، ولا يجوز لوجوده وحدوثه، لأنّ ذلك حاصل للاعتقاد الذي ليس بعلم، ولا يجوز أن يكون لمعنى منفصل منه، ولا لأمر يرجع إلى الوجود من تواليه وكيفية وجوده. فيجب أن يكون إنّما اختصّ بذلك، لأنّه في نفسه على حال، وجب كون العالم به ساكن النفس إلى ما علمه. (مغ١٢، ٣٠، ٣)

ما وجب وجوده للعلة

- لا يصحّ إثبات قديم بأن يقال: إنّه علّة في حدوث الأشياء، ولأنّ كونه علّة في حدوثها يوجب إبطال حدوثها وكونها قديمة. وبعد، فإنّ ما خلقه وأحدثه لو كان حادثًا لعلّة لنقض ذلك كونه حادثًا بالفاعل؛ لأنّ ما وجب وجوده للعلّة استغنى في وجوده عن القادر؛ كما أنّ ما وُجد من جهة أحد القادرين يستغني في وجوده من جهته عن القادر الثاني. وقد ثبت أنّه تعالى قادر فاعل مختار، فيجب إبطال ما يؤدّي إلى نقض ذلك فيه.

(مغ١١، ٩٤، ١١)

ما يتراخى المسبَّب فيه عن السبب

- إنّ من المتقرِّر أنّ السَبب قد يصحُّ وجوده ويعرض عارض من وجود المُسَبَّب. فإذا ثبتت هذه الجملة قلنا: فكل ما يفعله الله تعالى من الأسباب قد يصحّ أن يعرّى عن التوليد بأن يفعل ما يصير منعًا له عن التوليد، فيوجد السبب ولا يوجد مُسَبّبه، وهذا ظاهر فيما يتراخى المُسَبّب فيه عن السبب. وقد يصحّ فيما تقارنه أيضًا بضرب من المنع، ولكن على كل حال فيما يتراخى يصحُّ من الله تعالى المنع من وقوع المُسَبّب. والواحد منّا قد يصحّ منه على بعض الوجوه أن يمنع مثل أن يرمي بإحدى يديه ويأخذ باليد الأخرى، ولكنّ في السهم إذا انفصل عن القوس لا يتأتّى ذلك. وعلى هذا إذا أنفذ السهم عن القوس لم يجد طريقًا في تلافي ذلك إذا كان يصيب مسلمًا سوى أن يندم على ما كان منه ويكره وقوع هذه الإصابة، ولو قُدِّرَ أنّه جلّ وعزّ يفعل ما هذا حاله لكان الواجب عليه بعد وجود السبب أن يمنع السبب من التوليد، لأنّ الواحد منّا لو أمكنه أن يصير غير فاعل لما فعله كان هذا هو الواجب، ولكن عند تعذّر ذلك أقيم الندم مقامه. (مجم١، ٤١٩، ١٧)

ما يتعلّق بغيره

- إذا عُدمت القدرة استحال الفعل بها لخروجها عن التعلّق ولخروجها عن أن توجب الصفة للقادر، فبطل ما ظنّه الخصم. وليس يلزمنا إذا جعلنا العدم موجبًا لزوال التعلّق أن يكون كل موجود متعلّقًا أو كل ما لا يتعلّق لا يكون موجودًا، لأنّ كل ذلك عكس. والطرد في هذا الباب أنّ كل ما يتعلّق بغيره فلا بدّ من أن يكون موجودًا. فهو كما يجعل من شرط العلّة الموجبة الوجود ثم لا يجب في كل ما هو موجود أن يكون موجبًا، وفي كل ما ليس بموجب أن لا يكون موجودًا. (مجم١، ١٣٤، ٢٣)

ما يتعلَق التكليف به

- إنّه قد تقرّر في العقل أنّ من فعل القبيح وهو عالم بقبحه وعالم بأنّه معصية للمُنعِم عليه، يكون ذنبه أعظم من ذنب من أقدم عليه والحال بخلافه. ولسنا نجعل ما يعظم به الفعل مما يتعلّق به، ألا ترى أنّا قد نوجب عِظم العقل بأمور ترجع إلى غيره، كنحو تأسّي الغير به فيما سنّه من قبيح أو حَسَن؟ فإذا جاز، فيما لا يتعلّق به أصلًا، أن يكون وجهًا لعِظَم الفعل، لم يمتنع مثل ذلك في علمه بقبح المعصية. وليس كذلك حال ما يتعلّق التكليف به، لأنّ من شأنه أن يكون متّصلًا بفعله وبحاله، ولا يقوم فعل غيره في ذلك مقامه. فإذا تمكّن من أن يعلم القبيح، فلم يعلمه، وأقدم عليه، استحقّ العقوبة، لكن فَقْد علمه ببعض عقاب القبيح. (مغ١٢، ٣١٣، ٢١)

ما يتولّد عن النظر

- إنّ العلم قد يكون علمًا وإن لم يكن المعلوم مدركًا، فأبطلنا قول من لم يصحّح العلم إلا بالمُدْرَك، وبيّنا أن قولهم يقارب قول السُّوفَسطائية، ودللنا على أن ما يتولّد عن النظر علم في الحقيقة، وأن العلم بالله سبحانه وبسائر ما يلزم المكلَّف علم صحيح. (مغ١٤، ١٢٩، ١٩)

ما يجب تقدّمه على التكليف

- قد قسم ما يجب تقدّمه على التكليف من قبيل الله تعالى إلى قسمين: أحدهما ما يكمل به العقل والثاني ما هو أصول الأدلّة. والكلام في العلوم التي يُعبّر عنها بالعقل مذكورًا في غير موضع. وأمّا أصول الأدلّة فهي أيضًا علوم ضروريّة وفي الغالب لا ينفكّ كمال العقل عنه. فإنّ أصل الدلالة على أنّ العبد مُحدِث هو تعلّق فعله به ووجوب وقوعه بحسب قصده وداعيه وذلك من جملة كمال العقل. وكذلك فأصل الدلالة على إثبات الأكوان حصول الجسم مجتمعًا مع جواز أن يبقى مفترقًا، وذلك لم يعرف ضرورة ولكن إنّما فَصُلَ بين ذلك وبين ما هو من كمال العقل والله أعلم. (مجم١، ٦، ٢٢)

ما يجب عن السبب

- إنّ ما يجب عن السبب هو مقدور للقادر عندنا وإن كان يفعله بواسطة، فكما لا تمتنع الشروط في القادر حتى يصحّ أن يفعل على وجه دون وجه، فكذلك لا يمتنع مثله في السبب، ولذلك قلنا إنّ السبب في الحقيقة لا يوجب المسبّب، وإنّما يجب وجوده عند وجوده من جهة القادر، وليس كذلك الطبع لو كان معقولًا، لأنّ إيجابه لما يوجبه لا يرجع إلى اختيار مختار على وجه، فلذلك يجب فيه ما يلزمهم من أن يوجب الفعل على كل حال وأن لا يتعلّق بشرط. (مغ٩، ٤٩، ١٧)

ما يحتاج القادر منا

- إنّ أحدنا قد يحتاج في كثير من أفعاله إذا أوقعه على وجه مخصوص إلى آلات، كما قد يحتاج إلى القُدر وإلى العلم. لكن بين حاجته إلى العلم وبين حاجته إلى القدرة والآلة فصلٌ. فإنّه لا بدّ في العلم من أن يتقدّم ويقارن وليس كذلك القدرة. وأمّا الآلات فهي مختلفة على ما قدّمناه. وقد بيّن أنّ الحاجة إلى العلم تكون من وجهين، أحدهما لترتيب الأفعال وإيقاعها محكمة، والثاني لما يرجع إلى استحقاق المدح والثواب، فإنّه ما لم يكن عالمًا بما يفعله ويعلم أنّه واجب أو مندوب إليه لم يستحقّ على ذلك مدحًا. وقد تقدّم ذلك في أوّل الكتاب. ومن جملة ما يحتاج القادر منّا إليه في وقوع فعله على وجه مخصوص هو الإرادة أو كون المريد مريدًا. وإن كان قد حقّق ذلك في الكتاب فقال: إنّما يحتاج إلى أن يتمكّن من الإرادة التي توجب كونه مريدًا فتؤثّر هذه الصفة في حكم من أحكام كلامه أو غير

ذلك من أفعاله. وإلّا فإنّا نعلم أنّ الإرادة لو تقدّمت وكذلك كونه مريدًا لم يكن لها تأثير. ولو حصلت ضرورة فيه لم تؤثّر على حدّ ما تؤثّر إذا كانت واقعة من جهته باختياره. ففارقت الإرادة العلم، فإنّه لا فرق في العلم بين أن يكون من قِبَله أو من قِبَل غيره، وليس كذلك الإرادة. (مجم٢، ١٥٢، ١٤)

ما يحسن من الله خلقه إبتداء

- في ذكر أقل ما يحسن من الله تعالى خلقه في الابتداء مفردًا من غيره. إعلم أنّ أوّل ما يحسن منه تعالى أن يخلقه ابتداء، خَلْق حيّ وخلق الشهوة لمدرَك موجود على وجه يدركه فيلتذّ به. ولا يجب أن يكون ذلك المدرك غيره؛ لأنّه لا يمتنع أن يشتهي الحيّ إدراك بعضه، أو إدراك ما يَحُلّ في بعضه من لون أو غيره. وقد بيّنا من قبل أنّ الشهوة يصحّ تعلّقها بالمُدرَكات. فإذا كان الجوهر نفسه مُدرَكًا من جهة الرؤية واللمس لم يمتنع منه تعالى أن يخلق الحيّ ويجعل شهوته في إدراك بعضه، فلا يجب على هذا القول أن يخلق فيه لونًا ولا غيره، بل يجوز أن يخلو ذلك الحيّ من جميع الأعراض سوى الألوان على ما دللنا عليه من قبل. فأمّا خلق الشهوة فلا بدّ منها، لأنّ الانتفاع لا يصحّ إلّا معها على ما بيّناه في باب الصفات، وما لا يصحّ وجود حياته إلّا معه من البِنْية وغيرها فلا بدّ من أن يخلقه تعالى من حيث يجب خلق الحياة التي معها يصحّ التنعّم، ولولاها لم تحصل النعم أصلًا، ولو صحّ وجود الحياة مع عدم البنية لم يجب خَلْقها؛ لأنّ الانتفاع كان يصحّ من الحيّ مع عدمها. (مغ١١، ٧٢، ١١)

ما يحسن منه تعالى أن يخلقه أول

- في ذكر صفة ما يحسن منه تعالى أن يخلقه أوّلًا، وما لا يحسن منه، وما يصحّ ذلك فيه وما لا يصحُّ. إعلم أنّه لا يصحّ منه تعالى أن يخلق أوّلًا الواجب، أو ما لا صفة له زائدة على حسنه كالعقاب؛ لأنّ صحّتهما تقتضي تقدُّم خلق غيرهما: من المكلَّف والتكليف وغير ذلك، فلا يجوز منه تعالى إذًا أن يفعلهما أوّلًا. ولسنا نعني بذلك أنّه لا يجوز مثلُ الثواب أو العقاب في الجنس أوّلًا، لأنّه قد يجوز أن يفعلهما مع أوّل من يخلقه من الأحياء، وإنّما نعني أنّه لا يجوز أن يفعلهما على الوجه الذي يكونان عليه ثوابًا وعقابًا، وأنّه لا يجوز أن يفعلهما أولًا مفردين لتعلّقهما في صحّة الوجود بغيرهما. فأمّا بعد خَلْق الحيّ فقد يصحّ أن يفعلهما وإن قبح ذلك، وإنْ كانت ألفاظ شيوخنا رحمهم الله ربما تختلف في ذلك، فيقال في موضع، إنّ الثواب لا يصحّ كونه ثوابًا إلّا وهو مستحَقّ، وربما يقال: إنّه لا يحسن إلّا مع الاستحقاق، والذي يصحّ وجوده من أفعاله تعالى أوَّلًا ليس إلّا العَبَث أو الظلم، ويتعالى عن فعله، نحو خَلْق الجماد أو الحي لكي يضرّه، أو النفع والإحسان، وهو خلقه للأحياء لينفعهم

والجماد لِيَنفَعهم به. فهذا الوجه هو الذي يحسن منه تعالى أن يخلقه أولًا؛ فقد اجتمع فيه الصحَّة والحُسْنَ، وليس كذلك ما تقدّم من القبيح؛ لأنّه وإن صحَّ منه تعالى أن يُحدِثه أولًا فإنّه لا يَحْسُن ذلك. (مغ١١، ٦٩، ٢)

ما يحصل بالفاعل

- إنّ ما يحصل بالفاعل يجوز أن يحصل عليه، وأن لا يحصل، بحسب اختياره وبحسب وجود القدرة. (مغ٨، ٧٧، ١٣)

ما يستحق لعلتين مختلفتين

- إنّما يقدر (الله) على ما يصُحُّ كونه مقدورًا له، ومقدور غيره لا يصُحُّ كونه مقدورًا له. فتفارق المقدورات في هذا الوجه المعلومات، لأنّه يصُحُّ كونها معلومة له. فوجب أن تكون معلومة له وليست العلّة في استحالة قدرته على أعيان المقدورات كونه مقدورة لغيره، لأنه قد تستحيل قدرته على ما ليس بمقدور لغيره إذا صحّ كونه مقدورًا له، كما يستحيل أن يقدر على ما هو مقدورٌ لغيره. فلهذا لا يصُحُّ أن يكون جلّ وعزّ موصوفًا فيما لم يزل بالقدرة على مقدور يصُحُّ كونه مقدورًا لغيره، وإن لم يكن في الحال مقدورًا لغيره. وصار هذا حكمًا واحدًا يُعلّل تارة بصحّة كونه مقدورًا لغيره وتارة بكونه مقدورًا لغيره. ولا نكاد نوجد في الأحكام ما يستحقّ لعلّتين مختلفتين باختلاف الحالين إلّا ما ذكرناه. (مجم١، ١١١، ٢٢)

ما يُعلم صدقه استدلالًا

- ما يُعلم صدقه استدلالًا فهو كالخبر بتوحيد الله تعالى وعدْله ونبوّة نبيّه عليه السلام وما يجري هذا المجرى، وكالخبر عمّا يتعلّق بالديانات إذا أقرّ النبي صلى الله عليه المخبر عليه ولم يزجره عنه ولا أنكر عليه، فإنّا نعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار إستدلالًا، وطريقة الاستدلال عليه، هو أنّه لو كان كذبًا لأنكره النبيّ صلّى الله عليه، فلما لم ينكره دلّ على صدقه فيه. (شرح، ٧٦٨، ١٤)

ما يقتضي التكليف وجوبه

- الكلام في بيان جملة ما يقتضي التكليف وجوبه: إعلم أنّ التكليف منه - تعالى - كما لا يحسن إلّا بعد شروط تختصّه وتختصّ المكلَّف، فكذلك يقتضي وجوب أمور عليه - تعالى - لولا التكليف لما وجب ليصير بالتكليف ملتزِمًا له. وذلك غير ممتنع؛ لأنّه قد يجب الفعل لمكان فعل تقدَّمه؛ ألا ترى أنّ الواحد منّا قد يجب عليه إذا أَلْزم غيره الشاقَّ العوضُ، وإذا عقد مع غيره عَقْد معاوضة البدل. (مغ١١، ٤٢٦، ١٧)

ما يقتضي قبح القبيح

- إعلم أنَّ ما يقتضي قُبح القبيح مِنْ كونِ القول كذبًا، والألم ظلمًا، يجري في أنّه يجب أن يقتضي ذلك مجرى العلل الموجبة. فكما يستحيل حصول العلّة، ولا يوجب موجبها، كذلك يستحيل حصول

وجه القُبْح ولا يوجب كون الفعل قبيحًا. يبيّن ذلك أنَّ تجويز حصوله من غير أن يوجب كون القبيح قبيحًا، يوجب إخراجه من أن يكون موجبًا للقبح، كما أنَّ تجويز حصول الدلالة من غير حصول المدلول، يوجب خروجها من كونها دلالة. وكذلك القول في سائر وجوه القُبْح. وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو جَوَّزْنا أنْ يَقْبُح القبيح من العالِم بِقُبْحه، ولا يستحقّ مع ذلك ذمًّا، لأدّى إلى أنْ لا يستحقّ عليه الذمّ على وجه من الوجوه، لأنَّ ما أوجب استحقاقه قد حصل، والاستحقاق زائل. وكذلك القول فيما قدّمناه في وجوه القبح، أنَّ في جواز حصوله، ولا يكون قبيحًا، إخراجًا له مِنْ كونه وجهًا للقبيح. وإنّما يصحّ خلاف ما ذكرناه فيما يتعلّق باختيار مُختار. (مغ٦/١، ١٢٢، ٥)

ما يقع عنده القبيح

- إنّ ما يقع عنده القبيح يختلف. فمنه ما يكون إلجاء إليه، ومنه ما يقع باختيار الفاعل من غير إلجاء. وما هذا حاله ينقسم. فمنه ما يقع عنده على وجه يكون دخولًا في ضرر لا يُعقب نفعًا. فما هذا حاله يقبح لا محالة. وذلك نحو أن يحمل أحدُنا على غيره بسيف ليقتله، فمتى اختار الوقوف فقتله أو أضرَّ به فما اختاره يَقْبُح؛ لما قدّمناه، ولأنّه يلزمه التحرّز من هذه المضرّة بالهرب، فمتى وقف فقد ترك الواجب عليه. ويفارق ذلك مَن يعلم أنّه يكفر، لأنّه قد عُرِّض لمنافع عظيمة، وليس التكليف بإدخال له في ضرر لا يُعقب نفعًا. فلذلك افترقا، وإن كان كل واحد منهما في حكم الإيجاب والإلزام، وصار ما قدّمناه في باب القبح أولى من المفسدة. (مغ١١، ٢٢١، ٨)

ما يكون بالفاعل

- من حقّ ما يكون بالفاعل أن يكون وجوده عن ابتداء، ومن حقّ القديم أن لا يكون لوجوده أبدًا ولا يجوز أن يكون قديمًا لمعنى لا يتوقّت، لأنّ ذلك يقتضي في المعنى نفسه أن يكون قديمًا لمعنى آخر على ما تقدّم القول فيه. (مجم١، ١٣٩، ١٩)

مائية المكلّف

- دللنا على أنّ الحيّ القادر هو هذا الشخص، وأبطلنا قول من قال: إنّه معنى فيه أو معنًى مدبّر له وإن لم يكن فيه، أو هو الشخص ومعنى فيه. وهذا القدر كافٍ في الوجه الذي قصدناه؛ لأنّا رُمْنا بذلك بيان مائيّة المكلّف. (مغ١١، ٣٥٩، ١)

مالك

- لم يصحّ أن يوصف تعالى في الحقيقة بأنّه يملك أفعال العباد، لأنّه ليس بقادر عليها، لكن شيوخنا رحمهم الله يحملون الإطلاق في ذلك إذا صحّ عن المسلمين على أنّ المراد به أنّه يملك المنع منها وإعدامها والإقدار عليها. فلمّا كان جلّ وعزّ هو المالك لِمَا لوجوده يُوجَد، ولِما لعدمه يُعدم، جاز أن يقال إنّه مالكها، كما يقال

إنّه يملك السماء والأرض مع وجودهما، والمراد به أنّه يملك إعدامهما وتصريفهما من حال إلى حال بالجمع والتفريق، فلا يمتنع ذلك عندنا أن يقال إنّه مالك لكل شيء على هذا الوجه. ولا بدّ للخصم من أن يتأوّل ذلك، لأنّ عنده أنّه لا يملك قلب الأعيان. (مغ٨، ٢٩٣، ٤)

- ولِمَا قَدّمناه في حدّ الرزق قلنا: إنّه تعالى لا يوصف بأنّه مرزوق، وإنّ الشيء رزق له، لاستحالة الانتفاع عليه، وإنّما يوصف بذلك مَن يصحّ أن ينتفع. ولذلك صحّ أن يوصف تعالى بأنّه مالك لَمّا لم يقتض ذلك صحّة الانتفاع بالشيء على الحدّ الذي اقتضاه الرزق، ولذلك قد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأنّه رزقه إذا أبيح له تناوله والانتفاع به، وإن كان قبل التناول غير مالك له؛ كالأمور المباحة، وكبذل الطعام للغير، إلى ما شاكله. (مغ١١، ٢٨، ٧)

- قد بيّنا من قبل أنّ المِلْك هو القدرة، وأنّ المالك هو القادر، فكلّ من قدر على شيء ولم يكن لأحد منعه منه على الوجه الذي يقتضي قدْرتُه التعرّف فيه وُصف بهذه الصفة. ولذلك وُصف تعالى بأنّه مالك لم يزل، ووَصَف نفسه بأنّه مالك يوم الدين؛ وبيّنّا أن وَصْفهم لسيّد العبد بأنّه مالكه قد حذف منه ذكر التصرّف؛ لأن ملك العتق لا يُعقل له معنى إذا لم يُصرف ذلك إلى التصرّف المخصوص. (مغ١١، ٢٨، ١١)

مالك أفعال العباد

- إنّ الموجود إذا قيل إنّه تعالى مالكه فهو مجاز، لأنّ القدرة على الموجود تستحيل، وإنما يراد به أنّه يملك أمرًا سواه له به تعلّق، كما يراد بقولنا: إنّ زيدًا يملك الدار، أنّه يملك التصرّف فيها، وهو تعالى لا يمتنع أن يوصف بأنّه مالك أفعال العباد، بمعنى أنّه يقدر على إعدامها، أو يقدر فيما لم يوجد منها على المنع منها، وليس في ذلك ما يدلّ على ما توهّموه. (متش١، ٢٠٦، ٥)

- قد بيّنا من قبل أنّا لو قلنا: إنّه تعالى مالك لأفعال العباد، من حيث يقدر على تمكينهم منها ومنعهم منها لصحّ، ولجرى ذلك على طريق الحقيقة، لأنّ المراد بالملك في المملوك على ما ذكرناه، قد يختلف. (متش٢، ٤٨٥، ١١)

- قد جوَّز شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن يوصف تعالى بأنّه مالك لأفعالنا من حيث يقدر على إبطالها ومنعنا منها، ويوصف الأقدر منّا بأنّه مالك لفعل غيره على هذا الوجه، ويقال فيه تعالى: إنّه مالك لنا بمعنى أنّه يَقْدِر على إفنائنا وعلى التصرّف فينا. ولذلك لا يمتنع أن يكون العبد مملوكًا لاثنين إذا صحّ تصرّفهما فيه ولم يكن لأحد منعهما من ذلك، ولا لأحدهما منع الآخر منه. ولذلك قلنا: إنّ كل ما نملكه فهو تعالى المملِّك لنا، لأنّه قد حصلنا بالقدرة على التصرّف، وبأنْ خلق المتصرَّف فيه، وجعله بحيث يصحّ أن ينتفع به، ومنه الغير من أن يمنعنا منه. (مغ١١، ٢٩، ٥)

مالك لفعل غيره

- قد جوَّز شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن يوصف تعالى بأنّه مالك لأفعالنا من حيث يقدر على إبطالها ومنعنا منها، ويوصف الأقدر منّا بأنّه مالك لفعل غيره على هذا الوجه، ويقال فيه تعالى: إنّه مالك لنا بمعنى أنّه يَقْدِر على إفنائنا وعلى التصرّف فينا. ولذلك لا يمتنع أن يكون العبد مملوكًا لاثنين إذا صحّ تصرّفهما فيه ولم يكن لأحد منعهما من ذلك، ولا لأحدهما منع الآخر منه. ولذلك قلنا: إنّ كل ما نملكه فهو تعالى المملِّك لنا، لأنّه قد حصلنا بالقدرة على التصرّف، وبأنْ خلق المتصرَّف فيه، وجعله بحيث يصحّ أن ينتفع به، ومنه الغير من أن يمنعنا منه. (مغ١١، ٢٩، ٦)

مايية

- أمّا ما ذهب إليه "ضرّار" من إثبات مايية لا يعلمها إلّا الله، وقوله إنّه إذا رأى في الآخرة يرى عليها. فالذي أدّاه إلى ذلك قوله إنّه قد اتّفقت الأمّة على أنّه تعالى أعلم بنفسه منّا، فلو لم تكن إلّا هذه الصفات التي عرفناها لما صحّ هذا الإجماعُ، فيجب أن تكون هناك صفة أخرى غير هذه الصفات. وربما يجعل الوجه في كونه اعلم بنفسه منّا أنّه تعالى في كونه عالمًا بهذه الصفات في حكم من يجد من نفسه كونه عالِمًا ومريدًا ومدركًا وما شاكل ذلك. فكما أنّه يجد لنفسه مزية على ما يعرفه غيره منه من هذه الصفات لا سيّما إذا كان الغير يعرف كونه على هذه الصفات بدلالة وهو يجدها من نفسه من دون دلالة، فكذلك يجب في القديم تعالى. ولن يتمّ ذلك إلّا بما قلتُه من المايية. (مجم١، ١٥٤، ١٩)

- الأصل في إبطال هذه المقالة (مقالة ضرّار في المايية)، أنّ إثبات صفة له تعالى من دون دلالة الفعل عليها بنفسه أو بواسطة تؤدّي إلى الجهالات، وتقتضي أن لا نقتصر على مايية واحدة دون ماييات كثيرة. ومعلوم أنّ الفعل بمجرّده أو بوقوعه على وجه دالّ على كونه قادرًا وعالمًا ومريدًا وكارهًا، وبواسطة دالّ على كونه حيًّا موجودًا، وبواسطتين على كونه مُدرِكًا. (مجم١، ١٥٥، ٢)

مباح

- إنّ الحَسَن ينقسم قسمين: فإمّا أن تكون له صفة زائدة على حسنه، وإمّا أن لا يكون كذلك. فالأوّل هو الذي يستحقّ عليه المدح، والثاني هو الذي لا يستحقّ بفعله المدح ويُسمّى مباحًا، وحدُّه: ما عَرَف فاعله حُسْنَه أو دلّ عليه، ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالمباح، وإن وجد فيها ما صورته صورة المباح كالعقاب. وأما ما يستحقّ عليه المدح فعلى قسمين: إمّا أن يستحقّ بفعله المدح ولا يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل، وذلك كالنوافل وغيرها؛ وإما أن يستحقّ المدح بفعله والذمّ بأن لا يفعل، وذلك كالواجبات. (شرح، ٣٢٧، ٢)

- أمّا الذي يجري مجرى المباح فهو ما لا

صفة له زائدة على حسنه وهذا هو نحو العقاب والذمّ. (مجم١، ٢٤٤، ١١)

- أمّا المباح فلا يريده تعالى ولا يكرهه لمّا لم تكن لفعله مزيّةٌ على تركه. فلو أراده لصارت إرادته باعثة لنا على الفعل، ولو كرهه لضرّ فينا عن فعله، وعلى هذا لم يأمر به ولم ينه عنه. وهذا ظاهر إذا لم يكن فيما يجري مجرى المباح ما هو مستحقّ. فأمّا إذا ثبت فيه وجهٌ من وجوه الاستحقاق جاز أن يريده تعالى وهذا هو كالأكل والشرب ونحوهما من فعل أهل الآخرة في الجنّة لأنّ "مشايخنا" اختلفوا. فأبى "أبو علي" أن يكون الله تعالى مريدًا له وقال إن قوله ﴿كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ﴾ (الطور: ١٩) هو إباحةٌ لا أمرٌ، وقاس ذلك على ما يَقَعُ من أهل الدنيا. والأولى ما اختاره "أبو هاشم" من أنّه تعالى يختاره لأنّه قد حصل في ذلك في الآخرة من الغرض ما لا يحصل في الدنيا، وهو أنّه يستحقّ الثواب على أبلغ ما يكون، ومتى علم أهل الجنّة أنّ الله تعالى قد أراد أكلهم وشربهم كان ذلك أدخل في سرورهم فصحّ أن يريده. (مجم١، ٢٩٣، ١٧)

- القبيح هو بالضدّ من الواجب فيُستحقُّ الذمُّ والعقاب بفعله والمدح والثواب بأن لا يفعله أو يتركه على بعض الوجوه. وما خرج عن ذلك من المُباح وما أشبهه فلا مدخل له في التكليف لأنّه لا تحصل فيه البغية التي يقف التكليف عليها وهو تعريض المكلّف للثواب. (مجم٢، ٢٧٢، ١١)

- ما معنى الواجب؟ قيل: هو الذي يستحقّ العالم به الذمّ بأن لا يفعله، والواجب بأن يفعله، ولهذا يجب عليه فعلِ الواجب وأن لا يفعل القبيح. فأما المرغَّب فيه فالعاقل يستحقّ المدح بفعله، فإذا لم يفعله لم يستحقّ الذمّ. فأمّا المباح: بفعله كأن لا يفعل في أنه لا يستحقّ به الذمّ والمدح. (مخت، ٢٠٤، ٧)

- ما يقع على وجه يَحسُن ينقسم أقسامًا: فمنها ما لا صفةَ له زائدة على حسنه، وفعله له وأن لا يفعله فيما يتعلّق بالذمّ والمدح سواء، فيكون مباحًا. ومنها ما يستحقّ بأنْ يفعله المدحَ، إذا لم يمنع منه مانعٌ، ولا يستحقّ الذمَّ بأن لا يفعله، فيوصف بأنّه نَدْبٌ، ومُرَغَّبٌ فيه. ومنها ما يستحقّ به الذمّ بأن لا يفعله، فيوصف بأنّه واجب. (مغ٦/١، ٧، ١٦)

- أمّا المباح فهو كله حَسَنٌ، لا صفة له زائدة على حسنه، كالتنفّس في الهواء الذي نعيش دونه، ونيل المأكول الذي لا يلحقه بفعله مضرّة، ولا هو ملجأ إلى تناوله. فما هذا حاله يوصف بأنّه مباح، إذا أُعْلِم أو دُلَّ على أنّه لا صفة له زائدة على حسنه، وأنّ فِعْله له وأن لا يفعله سواء في أنّه لا يستحقّ ذمًّا ولا مدحًا. فلذلك يقال في أفعال العاقل أنّه مباح، ولا يستعمل ذلك في فعل البهيمة ولا في أفعاله تعالى. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنَّ أفعال أهل الجنّة لا توصف بذلك، لما أعلموا من حالها ما قدّمناه، وإنّ لم يدلوا عليه. ولذلك يقول في كثير من المنافع

أنها على الإباحة. (مغ٦/١، ٣١، ١٠)
- أمّا المباح الذي لا صفة له زائدة على حسنه فلا يجوز أن يدخل تحت التكليف؛ لأنّه لا يستحقّ بفعله المدح ولا الثواب على وجه. والأصل في هذا الباب أن تكليفه - تعالى - لا يصيّر للفعل صفة ليست له، وإنّما يدلّ على حال الفعل، وأنّه بالصفة التي يقتضي العقلُ له الأحكامَ المخصوصة. (مغ١١، ٥٠٣، ٨)
- قال (أبو علي): لأن المباحَ لا صفة له أزيد من أنّه لا مضرّة عليه في فعله، والمبيحُ إنّما يوصف بذلك لأنّه مزيل للمضرّة عن الفعل، على ما نعقله من إباحة الإنسان لغيره دخول داره. وهذه الدلالة سنبيّن أنها لا تصحّ، فيما بعد عند الدلالة على أنّه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة. (مغ١٢، ٤٤٨، ٧)
- المُحسِنات العقليّة هي على ضربين: أحدهما (ما) لا صفة له زائدة على حسنه، وهو الذي يُسمّى مباحًا، من حيث عَرَف فاعله أنّه لا مَضَرّة عليه في فعله، ولا في ألّا يفعل، ولا يستحقّ به المدح، وما هذا حاله لا مدخل له في التكليف، كما لا مدخل له فيه الواقع من الساهي، وعلى حدّ الإلجاء. والضرب الثاني: ما يختصّ بصفة زائدة على حسنه، تقتضي دخوله في أن يستحقّ به المدح. وهذا على ضربين: أحدهما يحصل كذلك لصفة تخصّه، والآخر لأنّه يسهّل فعل غيره من الواجبات، فالأوّل كالإحسان والتفضّل، واجتلاب المنفعة لنفسه، والثاني كالنوافل الشرعيّة، ويدخل فيه النهي عن المنكر من جهة العقل، ويدخل فيه مدح من فَعَل الواجب، لأنّ ذلك مما لا يجب على أهل العقول، كما يلزمهم الفصل بين المحسن والمسيء، لأنّ هناك إنّما وجب الفصل لأمر يتعلّق به، وليس كذلك حال الوجه الأوّل. (مغ١٤، ١٧١، ٧)
- أمّا الحَسَن فقد يوصف بأنّه مباح إذا عرف فاعله بأنّه لا تبعة عليه فيه، وأنه لا يستحقّ به الذمّ ولا المدح. (مغ١٧، ٩٧، ١٤)
- مباح وهو: الذي لا صفة له زائدة على حسنه، إذا كان قد أعلم ذلك من حاله، أو دلّ عليه، فلذلك لم تدخل الإباحة في أفعاله، جلّ وعزّ، وفي أفعال البهائم. (مغ١٧، ٢٤٧، ٩)

مباشر

- منهم (المجبرة) من قال: إنّ المباشر خلق الله تعالى فينا متعلّق بنا من حيث الكسب، وأمّا المتولّد فإنّ الله تعالى مُنفرِد بخلقه. (شرح، ٣٢٤، ٨)
- لكونه (أحدنا) قادرًا بقدرة اختصّ الوجه الذي يصحّ أن يفعل عليه وأن يخرج ذلك عن طريقين: أحدهما أن يكون مباشرًا. والآخر أن يكون متولّدًا. فالذي نسمّيه مباشرًا هو ما نفعله ابتداء في محلّ القدرة من دون فعل سواه. (مجم١، ٣٦٧، ٦)
- إنّ كونه (الفعل) مباشرًا لا يفيد فيه صفة ولا حكمًا وإنّما ينبي عنه وجوده في محلّ القدرة عليه. وليس القديم قادرًا بقدرة بل هو كذلك لنفسه. (مجم١، ٣٧١، ١٥)

- سأل رحمه الله نفسه عن الإمارة التي تفرّق بين أن يكون الشيء متولّدًا عن غيره، وبين أن لا يكون كذلك، لمّا جرى في كلام الشيوخ من قبل أنّ المباشر هو الذي يحلّ محلّ القدرة، والمتولّد ما يتعدّاه. وجعلوا ذلك فصلًا بين الأمرين، وليس الأمر عندنا كذلك. فقد يكون المتولّد في محلّ القدرة كالمباشر، وقد يكون مما يتعدّى وإن كان مما هو مباشر لا يصحّ أن يتجاوز محلّ القدرة. تبيّن صحّة ذلك أنّ العلم المتولّد عن النظر لا يتعدّى محلّ القدرة بل يوجد فيها من حيث لم يختصّ بجهة، كما نقوله في الاعتماد. وكذلك فالتأليف يوجد في محلّ القدرة كما يوجد في غير محلّها وهو متولّد، والاعتماد قد يحصل في محلّ القدرة مع أنه متولّد، كما إذا رمى أحدنا حجرًا إلى حائط صلب فتراجع بالصكّة، فما يوجد من الاعتماد في كفّنا هو متولّد، وإن كان في محلّ القدرة. وكذلك فلو رمى حجرًا فدفعه إلى يده قادر آخر، لكان متولّدًا وهو في محلّ القدرة، فبطل أن الفرق بين الأمرين ما قالوه. فإذا يجب أن يجعل الدلالة الفاصلة بين هذين الفعلين، إنّ ما يجعل متولّدًا هو الذي يقع بحسب فعل آخر، حتى أنّه ربما تعذّر به إيجادنا له إلّا كذلك. وربما صحّ ولكنّه إذا وقع على هذا الحدّ وما تعذّر الإشارة إلى شيء يقع هذا بحسبه نجعله واقعًا ابتداء. (مجم١، ٤١٢، ٥)

- إنّ الغرض بقولنا: إنّه مباشر، إبانة فعل من فعل. لأنّا لمّا علمنا أنّ العبد يفعل على وجهين: أحدهما، بأن يبتدئه بالمقدرة في محلّها، والآخر، بأن يفعل مقدوره بواسطة يوجد بحسبها. واحتجنا إلى أن نجد أحدهما بما يفارق به الآخر، فحدّدنا المباشر بما ذكرناه، لأنّه به بان من المتولّد؛ وجعلنا كلا الفعلين متعلّقًا بالجملة من حيث كان فعلًا، وجعلناه حادثًا من جهته. والأحكام التي تتعلّق بالفعل، إنّما تتعلّق به من حيث كان مُحدِثًا له والمباشر كالمتولّد في ذلك. ولا يجب أن نذكر في حدّ المباشر ذلك، إذا كان المقصد به إبانة من فِعل من فَعل؛ كما لا يجب ذكر ذلك في أجناس الأفعال. (مغ٨، ٩١، ٧)

- ليس لأحد أن يقول إن وقوع المباشر بحسب قصده إنّما دالًا على أنّه فعله من حيث وقع من جهته ابتداء ولم يتعلّق وجوده بغيره، وهذا المعنى لا يصحّ في المتولّد، فلم يجب أن يشاركه في الحكم، وذلك لأنّ الذي له علمنا أنّ المباشر فعله هو وقوعه بحسب قصده على ما بيّناه دون حدوثه ابتداء، لأنّ اللون الحالّ فينا والمرض والصحّة قد توجد ابتداء، ولم يجب كونه فعلًا له، وإنّما فارق المباشر هذه الأمور من حيث وجب وقوعه بحسب قصده لا لأنّه وجد مبتدأ، فإذا كانت هذه الطريقة موجودة في المتولّد فيجب كونه فعلًا له أيضًا. والمتولّد وإن فارق المباشر في كيفيّة وجوده فلا يجب كونه مفارقًا له فيما به نعلم أنّه حادث من جهة القادر، لأنّ طريق العلم بالشيء قد يتّفق وإن كان

حكمه في نفسه يختلف في الوجود. ألا ترى أن أحكام الأفعال المباشرة قد تختلف في الوجود، ففيها ما يحتاج إلى محلّه فقط، وفيها ما يحتاج إلى محلّ على صفة، ولم يمنع ذلك من اشتراكهما في أنّ ما به يُعلَم أحدهما فعلًا لفاعله يُعلَم الآخر فعلًا له. (مغ٩، ٣٧، ١٠)

- ما قدّمناه في المباشر من أنّ وقوع الفعل بحسب دواعيه على أنّه فعله، وأنّه حادث من جهته، فإذا وجب ذلك في المباشر، وكان المتولِّد كالمباشر في أنّه يقع بحسب دواعيه، فيجب كونه فعلًا له وحادثًا من جهته. وقد دللنا من قبل على أنّ فعلًا من فاعلين لا يصحّ، فيجب ألّا يكون فعلًا لغيره. (مغ٩، ٣٨، ٤)

- إنّ الدلالة قد دلّت على أنّ الواحد منّا يجوز أن يفعل المباشر وهو عاجز لأنّ فناء القدرة في حال الفعل لا يمتنع عندنا على ما سندلّ عليه من بعد. وإذا جاز مع فنائها الفعل لم يمتنع أيضًا مع وجود العجز، وكذلك يصحّ أن يفعل مع الموت كل فعل لا يحتاج في وجوده إلى الحياة، ولذلك يصحّ من القادر منّا أن يقتل نفسه فيكون فاعلًا للقتل في حال يستحيل كونه حيًّا وقادرًا، وإنّما يستحيل أن يفعل أفعال القلوب في حال الموت لحاجتها في الوجود إلى الحياة، فلذلك فارقت الحركات وغيرها من أفعال الجوارح. وإذا صحّ ذلك في المباشر فتجب صحّته في المتولّد وإن كان يختصّ المتولّد بأنّه لا يحلّ بعضه، فيصحّ لأجل ذلك وجوده مع فنائه لو صحّ في الأجسام فناء بعضها مع بقاء سائرها. (مغ٩، ٦٥، ٦)

- إنّ الفعل لا يحتاج إلى كون فاعله موجودًا إذا لم يكن حالًّا في بعضه، وإنّما يقتضي وجوده متى حلّ في بعضه لأنّ من حق المحل أن يكون موجودًا، وإنّما يحتاج الفعل إلى تقدُّم كون فاعله قادرًا، فإن كان مباشرًا متولّدًا يقارن السبب وجب أن يتقدّم كونه قادرًا قبله بوقت، وإن كان متولّدًا يتأخّر عن السبب وجب تقدّم كونه قادرًا قبل وجود سببه الأول بوقت، ومتى لم يكن الفعل حالًّا في بعضه فوجوده كعدمه في أنّه لا يحل بصحّة الفعل. (مغ٩، ٦٥، ١٥)

- إنّ المباشر لا يجوز أن يفعل القادر منه وقد عجز أو مات إلّا أقلّ قليل الفعل، لأنّه يبتدئه بالقدرة في الثاني، فإذا عجز لم يصحّ أن يفعل مثله في الثالث فلا يصحّ أن يوجد منه إلّا أقلّ الفعل، هذا إذا كان ذلك الفعل مما لا يحتاج في وجوده إلى الحياة، كأفعال القلوب. فأمّا إذا كان يحتاج إلى الحياة فإنّها مما لا يصحّ أن يفعلها وهو ميت، وإن صحّ أن يفعلها وهو عاجز، لأنها لا تحتاج في وجودها إلى القدرة كحاجتها إلى الحياة. (مغ٩، ٦٥، ٢٢)

- إعلم أنّ الأصل في مقدور القادر أنّه يصحّ منه إيجاده لكونه قادرًا عليه، فإذا ثبت أنّه يحتاج إلى سبب في إيجاده حُكم به وإلّا وجب استغناؤه عنه، فما ثبت وجوب وجوده بحسب فعل له آخر حكم بأنّه

متولِّد، وما امتنع ذلك فيه لم يصحّ وجوده إلّا مباشرًا. (مغ٩، ٨٠، ٥)

- قد ثبت أنّ ما حلّ في غير محلِّ القدرة عليه لا يكون إلّا متولّدًا لاستحالة حصول هذه الصفة للمباشر، وصحّ أنّ ما حلّ محلّ القدرة عليه قد يكون متولّدًا كالعلم والحركة، وقد يكون مباشرًا وبأن يجعله متولّدًا من حيث اختصّ بحكم يحصل إلّا للمتولِّد أولى بأن يجعله مباشرًا لاختصاصه بحكم قد يحصل للمتولّد كما يحصل للمباشر. (مغ٩، ١٢٩، ٩)

- إنّما نقول في المتولّد إنّه قد يحلُّ محلّ القدرة عليه لا أنّ ذلك يجب فيه، وإنّما يحلُّ العلم المتولِّد عن النظر في محلّ القدرة عليه لأنّ سببه لا جهة له، فلا يجوز أن يُولّد إلّا في محلّه. ومن حق العلم أن لا يوجد إلّا في محلّ واحد، وما يولّده فينا الحجر عند تراجعه ومصادمته مكانًا صلبًا في محل القدرة، فإنّما يولّده فيه من حيث حصل ذلك المحل مماسًا لمحلّ القدرة ثانيًا، كما كان محل القدرة مماسًا له أولًا ومعتمدًا عليه. فما أوجب كون الاعتماد الأول مولّدًا فيه يوجب كون اعتماده مولّدًا في محلّ قدرتنا. وليس كذلك حال التأليف لأنّه لم يحصل له من حيث وجد في محلّ القدرة حال توجب كونه متولّدًا، وحلوله في غير محل القدرة على ما بيّناه لا يمنع من كونه مباشرًا لما قدّمناه، فكيف يقال فيه أنه من حيث وُجد في غير محلّ القدرة يجب أن يكون متولّدًا؟ فأما ما سوى هذين الضربين فيجب ألا يكون من فعلنا إلّا مباشرًا، ولذلك يصحّ منّا أن نبتدئ فنفعل الإرادة والكراهة والاعتقاد من غير أن نفعل قبلها أو معها غيرها. والمتولّد يستحيل ذلك فيه لوجوب تعلّقه بالسبب، فيجب في كل فعل يصحّ فيه ما ذكرناه أن يكون مباشرًا. والذي يلتبس الحال فيه هو كل فعل لا يوجد إلّا مع غيره في حاله أو متقدِّم له مثل التأليف الذي يقال إنّه يولّد التأليف والاعتماد إنّه يولِّد مثله وإن كان محلّه ساكنًا. (مغ٩، ١٣٠، ٢٤)

- حدّ (أبو هاشم) المباشر بأنّه ما وجد من غير مقدّمة، وحدَّ المتولّد بأنّه كل فعل تقدّمه أو حدث معه سبب لولاه لم يوجد. (مغ٩، ١٣٨، ٢١)

- المباشر لا يكون تركًا للمتولِّد، من حيث يجب وجوده بوجوب سببه. ومن حق الترك والمتروك أن يصحّ من القادر، في كل واحد منهما، أن يبتدئه وأن يبتدئ ضدّه. (مغ١٢، ٢٨١، ١)

مباشرة

- إنّ المباشرة هو أن يفعل الفعل مبتدأ بالقدرة في محلّها، فلو فعل الجسم بهذه الطريقة لزم حلول الجسم في الجسم، وذلك محال. (شرح، ٢٢٣، ٩)

مبتدئ بالفعل

- قد ذكر شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن من يفعل الحَسن لا لحُسْنِه في عقله لا يستحقّ به الثواب. لأنّه يصير في حكم

المبتدئ بالفعل، فكما لو ابتدأه من غير إيجاب وتكليف لم يستحقّ الثواب به فكذلك إذا فعله لا للوجه الذي وَجَب. وهذا بيّن في الثواب من حيث يرجع استحقاقه (الثواب) إلى إيجاب الموجب وليس كذلك المدح، ولذلك يستحقّه القديم - تعالى - كالواحد منّا. (مغ١١، ٥١٤، ٥)

مبتدأ

- إنّ المقدورات على ضربين: مبتدأ كالإرادة، ومتولِّد كالصوت. فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدّمة عليه بوقت، ثم في الثاني يصحّ منه فعله. والمتولِّد على ضربين: أحدهما يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمي، والثاني لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف. أمّا ما لا يتراخى عن سببه فإنّ حاله كحال المبتدأ، والمتراخي عن سببه فإنّه لا يمنع أن تتقدّمه القدرة بأوقات، وإن كان لا يجب أن يتقدّم سببه إلّا بوقت. (شرح، ٣٩١، ١)
- كيفية وقوع الفعل من القادر. فجملة القول في ذلك أنّ القادر إمّا أن يفعل الفعل على وجه يختصّه أو يفعله على وجه لا يختصّه. فإن فعله على وجه يختصّه فذلك على ضربين: أحدهما أن لا يكون هناك إلّا مجرّد هذا الفعل الواحد الذي يخصّه وذلك هو كل ما يفعله مبتدأ في محلّ قدرته. والثاني أن يكون هناك فعل سوى هذا الفعل. ثم هذا على ضربين: أحدهما أن يكونا جميعًا مختصّين به. وهذا هو المتولّد الذي يوجد في محل القُدرة كالنظر والعلم وما شاكل ذلك. والثاني أن يكون أحدُهما هو المختصّ به وهذا هو ما يتولّد عن الاعتماد في غير محلّ القدرة فيكون نفس السبب مخصوصًا بالفاعل والمسبب يتعدّاه. فهذه قسمة ما يختصّ بالفاعل. فأمّا ما لا يختصّ بالفاعل بحال فليس إلّا المُختَرَع وهو الذي يصحُّ من الله عزّ وجلّ دون غيره. والوجوه الأولى التي تقدّمت تصُحّ منّا. (مجم١، ٨٠، ١٥)
- إنّا إنّما نثبت المبتدأ فعلًا لنا لوقوعه بحسب أحوالنا ودواعينا. وهذا قائم في المتولّد لأنّ الكلام والكتابة والآلام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال فيجب أن يكون أيضًا فعلنا. (مجم١، ٤٠٠، ١٥)
- إعلم أنّ في أفعالنا ما هو متولّد كما أنّ في أفعالنا ما هو مبتدأ، فكما أنّ جملة مقدوراتنا تنقسم إلى ما يكون من أفعال القلوب ومن أفعال الجوارح، فالمتولِّد منها يثبت في أفعال القلوب وأفعال الجوارح. فأمّا أفعال القلوب فليس يحصل شيء منها مُسَبّبًا إلّا العلم. وأمّا أفعال الجوارح فثبت التوليد في الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والاعتماد، وليس يخرج جميع أفعال الجوارح عن هذه الخمسة، وفي كلّها يثبت التوليد وإن كان بعضها كما يثبت متولّدًا يثبت مبتدأ. وبعضها لا يصحُّ أن يقع إلّا متولِّدًا، وليس إلّا الأصوات والتأليف والآلام. وأفعال القلوب ما كان منه متولّدًا فإنّه يصحُّ وقوع

جنسه مبتدأ وهو العلم. وأمّا الذي يولّد فهو الاعتماد والكون من أفعال الجوارح، والنظر من أفعال القلوب فقط. والذي يولّده الاعتماد هو اعتماد آخر. والكون من حركة أو سكون والصوت. والذي يولّده الكون هو التأليف والآلام، والذي يولّده النظر هو العلم. وما خرج عن هذه الجملة فليس يجوز وقوعه إلّا مبتدأ نحو الإرادة والكراهة والظنّ والفكر. ثم تنقسم هذه المُسَبّبات ففيه ما يتولّد عن السبب في الثاني، ومنه ما يتولّد في الحال، والذي يُولّد في الثاني ليس إلّا النظر والاعتماد، وما يتولّد عن الكون فإنّه يجاوز ولا يتراخى. والطريقة التي بها يعرف أنّ الشيء يولّد أن يحصل غيره بحسبه. وإمارة توليده أن يحصل بحسب غيره. فكل ما يثبت فيه هذا الوجه قضينا بأنّه متولِّدًا. وما ليس هذا حاله أخرجناه عن هذه الجملة. وإمارة ما يتعذّر فعله منّا إلّا بسبب هو أنّه لا يتمكّن من فعله إلّا عند فعل آخر نوقعه بحسبه إذا زالت الموانع. (مجم١، ٤٠٨، ٣)

- إنّ الفاعل إنّما يصحُّ أن يفعل على الوجه الذي يصحُّ وجود الفعل في نفسه عليه. فلهذا ما كان مبتدأ من الأفعال من نحو الإرادة وغيرها لا يصحُّ وجوده إلّا في مثل تنبُّه القلب، ولا فرق في ذلك بين القادرين. وعلى هذه الطريقة لم يصحّ منا إيجاد كثير من الأفعال إلّا بآلاتٍ. (مجم١، ٤١٤، ٤)

- إنّ المبتدأ لا بدّ من قدرته (الفاعل) عليه قبل وجوده بوقت واحد ولا يَزيده. وكذلك المتولّد الذي يصاحب السبب، فأمّا إذا تأخّر عنه مثل النظر والعلم والاعتماد والحركة فإنّما يراد بذلك الوقت الواحد، فسبيل القدرة أن تتقدّم بوقتين. وأمّا إن كان السبب يولّد أمثاله فالواجب تقدّمه على هذا السبب الأوّل بوقتٍ واحدٍ، ثم يصحّ أن يعدم والمسَبّب يقع بعد أوقات كثيرة. (مجم١، ٤٢٦، ٢٦)

- أمّا المبتدأ فعند وجوده وكذلك المُسَبّب الذي يصاحب السبب يزول تعلّقه عند وجود سببه. وهكذا إن ولّده في الثاني. فأما القديم تعالى فالمتبدأ من فعله إن صحّت إعادته لم يزل تعلّقه به، وفي المُسَبّب إذا تولّد عن سبب لا يبقى زال تعلّقه به عند وجود سببه بلا إشكال. فأمّا إن كان مما يبقى سببه فهو مبني على صحّة الإعادة فيه وقد مضى ذكره في موضعه. فإن قلنا بأن السبب باقٍ ويقع مبتدأ فأعيد، فلا بدّ من أن يكون له مسبّب في حال الإعادة غير ما كان في حال البدئ، هذا إن كانت تلك المُسَبّبات التي له في حال الابتداء قد وقعت، ويحتمل أن يقال: إن كانت لم تقع ولدت هذه المسبّيات بأعيانها وفيه نظر. (مجم١، ٤٢٧، ٨)

- نظرنا في حال الفعل فقلنا: ما كان مبتدأ فلا بدّ عند وجوده من تقدّم كونه قادرًا عليه قبل الفعل بوقت واحد ليصحّ منه إيجاده في الثاني. وما كان متولّدًا يُنظر فيه: فإن كان المسبّب متّصلًا بالسبب فحكمه حكم المبتدأ في وجوب قدرته عليهما قبل الفعل

بوقت واحد. وما كان من باب المُسَبَّب الذي يوجد في الثاني من حال سببه فيجب تقدّم كونه قادرًا عليه بوقتين وعلى السبب بوقت واحد ثمّ ينظر. فإن كان هذا المُسَبَّب سببًا في نفسه يولّد غيره حتى يتّصل بعض ذلك ببعض ما لم يكن هناك منع. فقد يجوز تقدّم القدرة على هذه المسبّبات المتراخية بأوقات كثيرة، على ما نقوله في رمي السهم والحجر وما أشبه ذلك. فلا يجب إجراء الأفعال كلّها مجرى واحدًا في هذا الحكم. (مجم٢، ١٣٢، ٦)

مبتدأ من الفعل

- إنّ المبتدأ من الفعل يجب أن يحلّ في محلّ القدرة عليه، والمتولّد في هذا الوجه يحلّ في غير محلّ القدرة. (مغ٩، ١١٣، ٩)

مبخّت

- إنّ المبخِّت والمُقلّد قد يعتقدان الشيء على ما هو به، ولا يكونان عالمين. ولذلك يجدان حالهما كحال الظان والشاك. (مغ١٢، ١٧، ٢٠)
- الكلام موضوع للفائدة. ولا وجه لاختلاف العبارات مع اتّفاقها؛ لأنّ الفروق إذا عُقِلت صحّت التفرقة بين العبارات. فأمّا إذا كان لا فرق البتّة فلا وجه في ذلك، سيّما إذا لم يقترن بذلك ما يتّصل بدواعي التكليف. فإذا ثبت ذلك، وعلمنا أنّ بين أن تسكن نفس المُعتقِد إلى معتَقده، وبين ألا تسكن نفسه إليه، فرقًا، صحّ أن نَصف الأول بأنّه عالِم، والثاني بأنّه معتقِد وليس بعالم. ثم وجدنا مَنْ لم تسكن نفسه إلى ما اعتقد يكون مُعتَقده على ما هو به، وعلى ما ليس هو به؛ والحكم في ذلك مختلف، كما أنّ الحقيقة مختلفة. فوصفنا الأول بأنّه مقلّد أو مبخّت، والثاني بأنّه جاهل، ووصفنا المعاني بحسب ذلك. (مغ١٥، ٣٢٨، ١)

متشابه

- ليس في المتشابِه آية إلّا ويقترن بها ما يدلّ على المراد. والعقل يدلّ على ذلك، فالله تعالى جعل بعض القرآن متشابِهًا ليؤدّي إلى إثارة العلم وإلى أن لا يتّكلوا على تقليد القرآن ففيه مصلحة كبيرة. وقد قيل إن المراد لا يعلم تأويله على التفصيل عاجلًا أو آجلًا إلّا الله تعالى وإن كان الراسخون في العلم يعلمون ذلك على الجُمْلة دون التفصيل. (تن، ٥٨، ١٥)
- أمّا إذا كان الكلام مما يدلُّ على الحلال والحرام فلا بدّ من أن يكون للمُحكم مزية على المتشابه من الوجه الذي قدّمناه، وهو في أن يدلَّ ظاهره على المراد، أو يقتضي ما يضامّه أنّه مما لا يحتمل إلّا الوجه الواحد من حمل الأدلّة، وليس كذلك المتشابه، لأنّ المراد به يشتبه على العالم باللغة ويحتاج إلى قرينة محدّدة في معرفة المراد به: إمّا بأن يُحمَل على المُحكَم، أو بأن يدلّ عليه كلام الرسول صلى الله عليه وسلم، إلى ما يجري مجراه. فالمزية

له قد ظهرت في هذا الباب. (متش١، ٩، ٨)

- لا يجب أن يكون المتشابه مما لا يعلم المُكلَّف تأويله. (متش١، ١٥، ١٢)

- أمّا المتشابه فهو الذي جعله عزّ وجلّ على صفة تشتبه على السامع - لكونه عليها المراد به - من حيث خرج ظاهره عن أن يدلّ على المراد به، لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ (الأحزاب: ٥٧) إلى ما شاكله، لأنّ ظاهره يقتضي ما علمناه محالًا، فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المُحكَمات. (متش١، ١٩، ١٣)

- أمّا المتشابه فقد بيّنّا: أنّه لا يدلُّ، بل العقل يدلُّ على المراد به، أو المحكم؛ فأمّا المُجملِ الذي يتناول الأحكام فلا بدّ من كونه دالًا على المراد به؛ لكنّه يدلّ على الجملة، وعلى القدر الذي يتضمّنه، دون عداه. (مغ١٦، ٣٦٠، ١٤)

متعلّق

- إنّ المتعلّق متى تغاير زال التضادّ عن المتعلّق فضلًا عن أن يكون هذا المتغاير متضادًا. فصار الشرط في تضادّ ما يتعلّق بغيره أن يكون المتعلّق واحدًا، ويتعلّق هذان الأمران به على وجهين متنافيين، وبهذا يتحقّق التضادّ في العلم والجهل بعد تعلّقهما بمعلوم واحد على وجه واحد. (مجم٢، ٩٢، ١)

متعلّق بالقادر

- إنّ ما كان متعلّقًا بالقادر فهو موقوف على اختياره ولا تدخله طريقة الإيجاب. (مجم٢، ٩٠، ١٤)

متعلّقات القدر

- أمّا في القدرة فلو ثبت العجز معنى لأجرينا الكلام في ذلك على نحو ما أجريناه في العلم والجهل، وإذ قد تعذّر ذلك ففيه طريقان. أحدهما إنّ القدرة إذا لم تكن بدّ من وجودها لا في محلّ فقد صارت موجودة على حدّ لا يصُحّ الفعل بها لأنّه قد فُقِدَ فيها الشرط الذي معه يصُحُّ الفعل من استعمال المحل على ما مضى بيانه. فكان هذا المُثبِت أثبت قدرةً يقدر القادر بها ولا يصُحُّ منه الفعل لأجلها، وهذا ينقض وجودها وكَون القادر قادرًا بها. والطريق الثاني إنه إذا لم يصُحّ أن يقدر بتلك القدرة على الأجناس التي لا يصُحّ أن تكون مقدورة بالقدر لأن ذلك مستحيل على ما تقدّم فلا بدّ من أن يقال بقدرتها على الأجناس التي هي متعلّقات القُدَر. ثم نعتقد أنّه يقدر عليها لنفسه وبقدرة، وهذا يقتضي أنّه قد قَدِرَ على الشيء الواحد من جهتين. ولو صحّ ذلك لصحّ مقدور واحد بين قادرين بأن يقدر عليه بقدرتين، لأنّ هاتين الجهتين حكمهما كحكم الذات والقدرة، هذا إذا كان يقدر على هذا الشيء بنفسه وبالقدرة، فإن قدر عليه بالقدرة فقط فهو باطل من جهة أخرى لأنّه يقتضي أنّ ما كان يستحيل كونه

مقدورًا له، قد قدر عليه بهذه القدرة، وما يستحيل كونه مقدورًا له يستحيل أن يقدر عليه أصلًا. (مجم١، ١٩٧، ٤)

متفضّل بالتكليف

- إنّه تعالى متفضّل بالتكليف، فقد يجوز أن يجعل بعض الأحياء بصفة المُكلَّفين دون بعض. وإنّما الممتنع أن يجعل الكلّ بصفة المكلّفين ثمّ لا يكلّفهم وإنّما يكلّف بعضهم دون بعض، وهذا عندنا لا يصحّ. وإنّما تتفاوت أحوال المكلّفين في التكاليف لأنّها مصالح لهم وأحوال الناس تختلف فيما يجري هذا المجرى، على ما نذكره في باب النبوّات. (مجم٢، ١٩٨، ٣)

- قد دللنا على أنّه تعالى قادر على ما لا نهاية له من الإحسان وأعدادها، فالصحيح أنّه تعالى قادر على أن يجعل كل جماد مكلَّفًا، ويخلق من الأجسام ما لا حصر له، ويجعلها بصفة المكلَّف، لكنّ ذلك غير واجب عليه، لأنّه متفضِّل بالتكليف، وابتداء الخلق للمنافع، فله أن يفعل ما يتفضّل به، وله ألّا يفعله: وإنّما لا يجوز أن يخلق الأحياء ويكلّفهم، ولا يخلق كثيرًا من الجمادات كرمًا لا يتمّ كون الحيّ حيًّا إلّا معه. فأمّا ما عدا ذلك فغير ممتنع أن يجعله حيًّا وبصفة المكلّف، وإن لم يجب ذلك على ما قدّمناه. وكما يحسن منه أن يخلق بعض الأحياء دون بعض، ويجعل بعض الأجسام حيّة دون بعض من حيث لم يتقدّم ما يوجب عليه خلق الكلّ، فغير ممتنع أن يجعل بعضهم مكلّفًا دون بعض، ولا يوجب ذلك كونه بخيلًا، لأنّ هذه الصفة تفيد الإخلال بالواجب، وقد بيّنا أنّ التكليف غير واجب عليه. (مغ١١، ١٥٤، ٧)

- إنّه تعالى متفضّل بالتكليف، وإنّما يكلّف المُكلَّف لينفعه بالثواب الذي يصحّ أن يصل إليه بفعل ما كُلِّفه. ولذلك قلنا إنّه لو صحَّ أن يصل إلى الثواب من دون التكليف لما حَسُن. وإنّما يَحْسُن لأنّه لا يصحّ للمُكلَّف التوصّل إلى الثواب إلّا به. فلو جاز التفضّل بالثواب نفسه لم يكن للتكليف وجه؛ كما لا يَحسُن من الواحد منّا إن يُتعب نفسه أو غيره لمنفعة يتمكّن من الوصول إليها ابتداءً. وعلى هذا الوجه يُبنى القول بكون الآلام مصلحة ولطفًا، وإلّا لم تحسن فإذا صحّ ذلك حسن منه تعالى أن يريد وصول المُكلَّف إلى قدر من الثواب دون قدر؛ كما يحسن منه ألّا يكلفه أصلًا، ويقتصِر به على منزلة التفضّل. (مغ١١، ٢٣٨، ٩)

متفضّل بالتكليف إبتداء

- قد بيّنا من قبل أنّ له تعالى أن يُريد به (التكليف) قدْرًا من المنفعة، ولا يريد ما زاد عليها. وبيّنا أنّه تعالى إذا كان متفضّلًا بالتكليف إبتداء فيجب كونه متفضّلًا بمقاديره، وبيّنا أنّ الغرض بالتكليف وصوله إلى المنافع، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يعرِّضه بقدر دون قدر؛ لأنّه بذلك يتفضّل. فإذا صحّ ذلك كان له تعالى

في الابتداء أن يكلّفه المدّة التي يعلم أنه يعصِي فيها، ولا يزيد في تكليفه عليها؛ لأنّ علمه بأنّه لو كلّفه المدّة الثانية كان يؤمن لا يخرجه إذا اقتصر به على المدَّة الأوّلة أن يكون قد عرَّضه لمنفعة لا ينالها إلّا به، ولا يقوم مقام ذلك التكليف في تلك المنفعة غيره. فيجب أن يحسن الاقتصار به في التكليف عليه. (مغ١١، ٢٥٦، ١٣)

- قد بيّنا من قبل أنّ له تعالى أن يُريد به (التكليف) قدْرًا من المنفعة، ولا يريد ما زاد عليها. وبيّنا أنّه تعالى إذا كان متفضّلًا بالتكليف إبتداء فيجب كونه متفضّلًا بمقاديره، وبيّنا أنّ الغرض بالتكليف وصوله إلى المنافع، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يعرِّضه بقدر دون قدر؛ لأنّه بذلك يتفضّل. فإذا صحّ ذلك كان له تعالى في الابتداء أن يكلّفه المدّة التي يعلم أنه يعصِي فيها، ولا يزيد في تكليفه عليها؛ لأنّ علمه بأنّه لو كلّفه المدّة الثانية كان يؤمن لا يخرجه إذا اقتصر به على المدَّة الأوّلة أن يكون قد عرَّضه لمنفعة لا ينالها إلّا به، ولا يقوم مقام ذلك التكليف في تلك المنفعة غيره. فيجب أن يحسن الاقتصار به في التكليف عليه. (مغ١١، ٢٥٦، ١٦)

متّقٍ

- إنّ وصف المتّقي بأنّه متّقٍ لا يصحّ إلّا بأن يختار التحرّز من المضار، فيكون متّقيًا، ومتى لم يختر ذلك لم يوصف به، فإن لم يكن للعبد فعل البتّة، فكيف يوصف بذلك؟!. (متش١، ٤٩، ٨)

متقدّم

- معنى قولنا متقدِّم هو: أنّه تعالى دلّ بالعقل على أنّه لا يخاطب بالتكليف والتعبّد العاجز، ومن لا يفعل، فيرد قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ (البقرة: ٢١) مرتّبًا على ذلك، لا أنّا نريد بذلك أنّ العقل متقدِّم للخطاب، لأنّ العقل مقارن له في الحقيقة أيضًا - فالمراد بذلك ما قدّمناه. (مغ١٧، ٢٨، ١٥)

متكلِّم

- إنّ المتكلِّم لا يخلو؛ إمّا أن يكون متكلِّمًا لأنّه فعل الكلام، أو لأنّ الكلام أوجب له حالة أو صفة، أو لأنّ الكلام حلّه أو بعضه، أو لأنّ الكلام أثر في آلته على معنى أنّه الخرس والسكوت عنه، أو لأنّه موجود به، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلّا أن يكون المُتكلِّم إنّما كان متكلِّمًا لأنّه فاعل الكلام على ما نقوله. (شرح، ٥٣٦، ٨)

- إعلم أنّ المتكلّم عندنا هو فاعل الكلام، وإنّما يعرف أنّ هذا حقيقته بمثل ما به نعرف في شيء من أسماء الفاعلين أنّه يفيد فعلًا من الأفعال، وهذا نحو الضارب والكاسر والمنعم وغيرهما. ومعلوم أنّ الطريق الذي به ثبتت هذه الأوصاف مفيدة للفعليّة بدليل أنّك لا تعلم كذلك إلّا عند وقوع هذه الأفعال منه بحسب أحواله. فإن

لم تعرف ذلك لم تعرف متكلّمًا، ومتى عرفت هكذا عرفت متكلّمًا فجرى مجرى ما ذكرناه. (مجم١، ٣٢٠، ٢)

- إعلم أنّه إذا كان المتكلِّم يعنى به أنّه فعل الكلام، فقد كفى في صحّة كونه متكلِّمًا كونه قادرًا على هذا النوع، كما أنّ سائر الأوصاف التي تتبع الفعليّة يكفي في صحّتها كونه تعالى قادرًا عليه. فإذا أحدث الكلام ثبت كونه متكلِّمًا، كما إذا أحدث النعمة كان مُنعِمًا، وليس الذي لأجله كان أحدنا موصوفًا بأنّه متكلّمٌ إلّا فعْلُه للكلام فقط دون أن يقال: إنّما وصف بذلك لفعله له بآلةٍ ولسان، ذلك لأنّ الحدّ لا تدخله الآلات التي بها تقع الأفعالُ. فلهذا لو فعل الله تعالى الكتابة لسُمِّي كاتبًا، ولو فعل الحركة لسُمِّي مُحرّكًا، وإن كنّا نعلم أن أحدنا يفعل ذلك بالآت والقديم تعالى لا يفعله بآلة، فعلى هذا إذا أردنا تحديد المحرِّك والكاتب لم تدخل تحت الحدِّ الآلة، وعلى هذا صحّ وصفه تعالى بالقول وإن كنّا نعلم أن أحدنا لا يكون قائلًا إلّا بآلة. (مجم١، ٣٢٧، ٣)

- إعلم أنّ إثبات المتكلّم متكلّمًا على وجه ينقض حقيقة هذا الوصف، يجب أن يبطل، وقد بيّنا أنّ حقيقة ذلك أنّه فعل الكلام. فإذا لم تكن هناك حالةُ ولم يرجع بهذا إلى أكثر مما ذكرناه، فالقول بأنّه متكلِّم لنفسه أو بكلام قديم ناقض لذلك، لأنّ في القول بأنّه للنفس رفعًا للكلام أصلًا. وفي القول بأنّ كلامه قديم إثبات له غير فعل ولا يصحُّ واحد من هذين، فبطل القولان جميعًا. فأمّا مَن أثبت كلامًا قديمًا فإنّه نُكلِّمه بما كلّمناهم به في باب الصفات من وجوب كون ذلك الكلام مثلًا لله تعالى من حيث اشتركا في القدم. (مجم١، ٣٢٩، ٢)

- ما دللنا به على أنّ حقيقة المتكلِّم أنّه فاعل للكلام، يوجب أن يكون متكلّمًا بكلام يُحدثه هو، لأنّا قد بيّنا أنّ تعلّق كلامه به هو من حيث الفعليّة لا غير. وبعدُ فإذا لم يكن متكلِّمًا بكلام يُحدِثه، وكان ذلك مستندًا إلى كونه حيًّا، وجب أن يكون كوننا أحياء يوجب كوننا متكلّمين، وفي هذا نفي الكلام أصلًا. (مجم١، ٣٣٤، ٩)

- ما يُدلّ به على أنّ المتكلِّم منّا إنّما يصير متكلّمًا لأنّه فعل الكلام، يبطل القول بأنّه يوجب للجملة حالًا. (مغ٧، ٤٧، ١٥)

- قد عُلم أنّ أهل اللغة متى علموا وقوع الكلام بحسب قصد زيد وإرادته ودواعيه وصَفُوه بأنّه متكلّم، ومتى لم يعلموا ذلك من حاله لم يَصفوه به، فيجب أن يكون وصفهم له بأنّه متكلِّم يفيد أنّه فعل الكلام، ولسنا نعني بذلك أنّهم أفادوا به أنّه المُحدِث له، لأنّ ذلك مما يُعلم باستدلال، ولا يكاد ينتهي إليه إلّا أهل النظر، وإنّما نريد بذلك أنّهم متى علموه متعلِّقًا به، وواقعًا بحسب قصده، وصفُوه متكلّمًا، فيجب أنْ يكون ذلك فائدة هذه الصفة، وإن كان لا يمتنع - متى علمنا أنّ هذا التعلّق يقتضي حدوثه من جهته - أن نقول: إنّ حقيقة المتكلّم أنّه فعل الكلام

وأحدثه، ونتهي في تلخيص فائدة هذه الصفة إلى غاية ما يمكن فيها على التفصيل، لعلمنا بأنّ أهل اللغة إلى ذلك قصدوا وإن لم يعلموه، وأنّهم لو علموه لجعلوه حقيقة كونه متكلّمًا، ولَما اقتصروا في فائدته على الجملة دون التفصيل. (مغ٧، ٤٨، ٩)

- قيل: إنّ أهل اللغة إنّما سمّوه متكلّمًا لوجود الكلام في لسانه، كان من فعله أو من فعل غيره، فلا يصحّ ما ادّعيتموه في حقيقة المتكلّم. (مغ٧، ٤٩، ٧)

متماثل

- إنّا قد بيّنّا من قبل حصر الأجناس التي تدخل تحت مقدور العباد. وهذه الأجناس على ضربين، أحدهما لا يدخله الاختلاف بل كلّه متماثل نحو التأليف والألم، والثاني يختلف. ثمّ هذا المُختلف على ضربين، أحدهما يختلف فقط ولا يكون له حكم زائد على الاختلاف، والثاني يدخله التضادّ مع الاختلاف. فالذي يُقطَع على اختلافه من مقدور العباد مما لا يدخله التضادّ هو الاعتماد، فإنّه يشتمل على متماثل ومختلف، ومختلفه لا يتضادّ. وكذلك الإرادة والكراهة لا يقع في كل واحد من نوعيهما تضادّ. وكذلك النظر من أفعال القلوب يلحق بما ذكرناه. فأمّا الأصوات فالصحيح أن لا يُقطَع على ثبوت التضادّ فيها ولا على نفي التضادّ فيها بل يُتوقّف فلا تدخل في هذا الفصل ولا فيما بعده. فأمّا ما يدخله التضادّ من مقدور العباد فنوع الأكوان فإنّه يقع فيها المختلف ومختلفه يتضادّ. والاعتقادات يدخلها التضادّ وإن لم يكن كل مختلف منها متضادًا. وإنّما يثبت التضادّ هناك وفي الظّنون أيضًا بطريقة النفي والإثبات. (مجم٢، ٩٥، ٥)

متمكّن

- إنّ من ليس بقادر على الشيء لا يوصف بالإباء والامتناع، كما لا يوصف بالإيثار والاختيار، ولذلك لا يقال في الزَمِن: إنّه أبى المشي، وفي الأخرس: إنه يأبى الكلام، وإنما يقال ذلك في المتمكّن. (متش٢، ٤٢٨، ١١)

متناهي المقدور

- إنّ متناهي المقدور لا بدّ من أن يكون قادرًا بقدرة. (شرح، ٢٧٩، ٢)

متولّد

- تقع في العالم الأكاذيب ولا تقع إلّا متولِّدة عن الإعتمادات، وعندكم (النجاريّة) أنّ المتولِّد لا يتعلّق بالعبد أصلًا لا اكتسابًا ولا إحداثًا فقد تفرّد الله تعالى بها، فكيف تقولون إنّه غير موصوف بالقدرة على التفرّد بالقبيح؟. (شرح، ٣٢٢، ١)

- منهم (المجبرة) من قال: إنّ المباشر خلق الله تعالى فينا متعلّق بنا من حيث الكسب، وأمّا المتولّد فإنّ الله تعالى مُنفرِد بخلقه. (شرح، ٣٢٤، ٩)

- إنّ المتولِّد إذا كان مما يثبت لأحوالنا فيه تأثير حتى يقف على قصدنا ودواعينا ويثبت فيه المدح والذم كما في المبتدأ سواء، فما وجه الفرق؟ وكيف يُعلّق المراد بالطبع والإرادة باختيار الفاعل مع أنّ الحالة فيهما على سواء. فإمّا أن يُعلّقا جميعًا بالطبع، أو يضافا إلى الفاعل. فأمّا أن يجعل أحدهما واقعًا بالطبع، والآخر باختيار الفاعل فلا. (شرح، ٣٨٨، ١٤)
- إنّ المقدورات على ضربين: مبتدأ كالإرادة، ومتولِّد كالصوت. فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدّمة عليه بوقت، ثم في الثاني يصحّ منه فعله. والمتولِّد على ضربين: أحدهما يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمي، والثاني لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف. أمّا ما لا يتراخى عن سببه فإنّ حاله كحال المبتدأ، والمتراخي عن سببه فإنّه لا يمنع أن تتقدّمه القدرة بأوقات، وإن كان لا يجب أن يتقدّم سببه إلّا بوقت. (شرح، ٣٩١، ٢)
- كيفية وقوع الفعل من القادر. فجملة القول في ذلك أنّ القادر إمّا أن يفعل الفعل على وجه يختصّه أو يفعله على وجه لا يختصّه. فإن فعله على وجه يختصّه فذلك على ضربين: أحدهما أن لا يكون هناك إلّا مجرّد هذا الفعل الواحد الذي يخصّه وذلك هو كل ما يفعله مبتدأ في محلّ قدرته. والثاني أن يكون هناك فعل سوى هذا الفعل. ثم هذا على ضربين: أحدهما أن يكونا جميعًا مختصّين به. وهذا هو المتولّد الذي يوجد في محل القُدرة كالنظر والعلم وما شاكل ذلك. والثاني أن يكون أحدُهما هو المختصّ به وهذا هو ما يتولّد عن الاعتماد في غير محلّ القدرة فيكون نفس السبب مخصوصًا بالفاعل والمسبب يتعدّاه. فهذه قسمة ما يختصّ بالفاعل. فأمّا ما لا يختصّ بالفاعل بحال فليس إلّا المُختَرَع وهو الذي يصحُّ من الله عزّ وجلّ دون غيره. والوجوه الأولى التي تقدّمت تصُحّ منّا. (مجم١، ٨٠، ١٧)
- المتولِّد على ضربين: أحدهما أن يكون كالمباشر في كونه في محلّ القدرة كما نقوله في العلم المتولِّد عن النظر لأنّه من حيث لا يختصّ بجهة يوجد مُسبّبه في محلّه. والثاني يتعدّى محل القدرة. وإن كان السببُ يوجد في محلّ القدرة وهذا هو نحو ما يتولّد عن الاعتماد من الحركات في الأجسام النائية عنّا. ثم ينقسم ذلك إلى ما لا بدّ من تحديد الأسباب لتوحّد المسبّبات حالًا فحالًا، وإلى ما لا يحتاج إلى ذلك بل يتولّد البعض عن البعض. (مجم١، ٣٦٧، ٧)
- إنّا إنّما نثبت المبتدأ فعلًا لنا لوقوعه بحسب أحوالنا ودواعينا. وهذا قائم في المتولِّد لأنّ الكلام والكتابة والآلام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال فيجب أن يكون أيضًا فعلنا. (مجم١، ٤٠٠، ١٦)
- إعلم أنّ في أفعالنا ما هو متولِّد كما أنّ في أفعالنا ما هو مبتدأ، فكما أنّ جملة مقدوراتنا تنقسم إلى ما يكون من أفعال القلوب ومن أفعال الجوارح، فالمتولِّد

منها يثبت في أفعال القلوب وأفعال الجوارح. فأمّا أفعال القلوب فليس يحصل شيء منها مُسَبَّبًا إلّا العلم. وأمّا أفعال الجوارح فثبت التوليد في الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والاعتماد، وليس يخرج جميع أفعال الجوارح عن هذه الخمسة، وفي كلّها يثبت التوليد وإن كان بعضها كما يثبت متولّدًا يثبت مبتدأ. وبعضها لا يصحُّ أن يقع إلّا متولِّدًا، وليس إلّا الأصوات والتأليف والآلام. وأفعال القلوب ما كان منه متولّدًا فإنّه يصحُّ وقوع جنسه مبتدأً وهو العلم. وأمّا الذي يولِّد فهو الاعتماد والكون من أفعال الجوارح، والنظر من أفعال القلوب فقط. والذي يولّده الاعتماد هو اعتماد آخر. والكون من حركة أو سكون والصوت. والذي يولِّده الكون هو التأليف والآلام، والذي يولِّده النظر هو العلم. وما خرج عن هذه الجملة فليس يجوز وقوعه إلّا مبتدأ نحو الإرادة والكراهة والظنّ والفكر. ثم تنقسم هذه المُسَبَّبات ففيه ما يتولّد عن السبب في الثاني، ومنه ما يتولّد في الحال، والذي يُولّد في الثاني ليس إلّا النظر والاعتماد، وما يتولّد عن الكون فإنّه يجاوز ولا يتراخى. والطريقة التي بها يعرف أنّ الشيء يولّد أن يحصل غيره بحسبه. وإمارة توليده أن يحصل بحسب غيره. فكل ما يثبت فيه هذا الوجه قضينا بأنّه متولّدًا. وما ليس هذا حاله أخرجناه عن هذه الجملة. وإمارة ما يتعذّر فعله منّا إلّا بسبب هو أنّه لا يتمكّن من فعله إلّا عند فعل آخر نوقعه بحسبه إذا زالت الموانع. (مجم١، ٤٠٨، ٤)

- سأل رحمه الله نفسه عن الإمارة التي تفرّق بين أن يكون الشيء متولّدًا عن غيره، وبين أن لا يكون كذلك، لمّا جرى في كلام الشيوخ من قبل أنّ المباشر هو الذي يحلّ محلّ القدرة، والمتولِّد ما يتعدّاه. وجعلوا ذلك فصلًا بين الأمرين، وليس الأمر عندنا كذلك. فقد يكون المتولِّد في محلّ القدرة كالمباشر، وقد يكون مما يتعدّى وإن كان مما هو مباشر لا يصحّ أن يتجاوز محلّ القدرة. تبيّن صحّة ذلك أنّ العلم المتولِّد عن النظر لا يتعدّى محلّ القدرة بل يوجد فيها من حيث لم يختصّ بجهة، كما نقوله في الاعتماد. وكذلك فالتأليف يوجد في محلّ القدرة كما يوجد في غير محلّها وهو متولِّد، والاعتماد قد يحصل في محلّ القدرة مع أنه متولِّد، كما إذا رمى أحدنا حجرًا إلى حائط صلب فتراجع بالصكّة، فما يوجد من الاعتماد في كفّنا هو متولِّد، وإن كان في محلّ القدرة. وكذلك فلو رمى حجرًا فدفعه إلى يده قادر آخر، لكان متولِّدًا وهو في محلّ القدرة، فبطل أنّ الفرق بين الأمرين ما قالوه. فإذا يجب أن يجعل الدلالة الفاصلة بين هذين الفعلين، إنّ ما يجعل متولّدًا هو الذي يقع بحسب فعل آخر، حتى أنّه ربما تعذّر به إيجادنا له إلّا كذلك. وربما صحّ ولكنّه إذا وقع على هذا الحدّ وما تتعذّر الإشارة إلى شيء يقع هذا بحسبه نجعله واقعًا ابتداء. (مجم١، ٤١٢، ٤)

- لا يمتنع فيما يوجد مولّدًا من شروط نحتاج إليها. ثم الشرط تارة يرجع إلى الوجود وتارة إلى الإيجاب. فإذا تكلّمنا في أنّ النظر مولّد للعلم فالشرط في توليده له وإيجابه هو أن يعلم الناظر الدليل على الوجه الذي يدلّ، والشرط في وجوده أن لا يكون عالمًا بالمدلول، لأنّه لو علمه لتعذّر عليه النظر. فصار كل ما يصحّ وجود السبب من دونه فهو شرط في الإيجاب، وصار كل ما لا يصحّ وجوده فهو شرط في الوجود. (مجم١، ٤١٤، ٦)

- نظرنا في حال الفعل فقلنا: ما كان مبتدأ فلا بدّ عند وجوده من تقدّم كونه قادرًا عليه قبل الفعل بوقت واحد ليصحّ منه إيجاده في الثاني. وما كان متولّدًا يُنظر فيه: فإن كان المسبّب متّصلًا بالسبب فحكمه حكم المبتدأ في وجوب قدرته عليهما قبل الفعل بوقت واحد. وما كان من باب المُسَبَّب الذي يوجد في الثاني من حال سببه فيجب تقدّم كونه قادرًا عليه بوقتين وعلى السبب بوقت واحد ثمّ ينظر. فإن كان هذا المُسَبَّب سببًا في نفسه يولّد غيره حتى يتّصل بعض ذلك ببعض ما لم يكن هناك منع، فقد يجوز تقدّم القدرة على هذه المسبّبات المتراخية بأوقات كثيرة، على ما نقوله في رمي السهم والحجر وما أشبه ذلك. فلا يجب إجراء الأفعال كلّها مجرى واحدًا في هذا الحكم. (مجم٢، ١٣٢، ٧)

- إعلم أنّ الدلالة لا يجوز أن تختصّ فتدلّ في موضع دون موضع، لأنّ ذلك يحيل كونها دلالة في كل موضع، وقد بيّنا أنّ وقوع الفعل المباشر بحسب قصده وإرادته، وانتفاءه بحسب كراهته على طريقة واحدة مع السلامة يدلّ على أنّ ذلك فعلٍ له. وقد علمنا أنّ ذلك موجود في المتولّد الذي يفعل في غير محل قدرته كالكتابة والنساجة والبناء وغيرها من الأفعال، فيجب أن يكون ذلك دالًّا على أنّه فعله أيضًا. (مغ٩، ٣٧، ٧)

- ليس لأحد أن يقول إن وقوع المباشر بحسب قصده إنّما دالًّا على أنّه فِعْله من حيث وقع من جهته ابتداء ولم يتعلّق وجوده بغيره، وهذا المعنى لا يصحّ في المتولّد، فلم يجب أن يشاركه في الحكم، وذلك لأنّ الذي له علمنا أنّ المباشر فعله هو وقوعه بحسب قصده على ما بيّناه دون حدوثه ابتداء، لأنّ اللون الحالّ فينا والمرض والصحّة قد توجد ابتداء، ولم يجب كونه فعلًا له، وإنّما فارق المباشر هذه الأمور من حيث وجب وقوعه بحسب قصده لا لأنّه وجد مبتدأ. فإذا كانت هذه الطريقة موجودة في المتولّد فيجب كونه فعلًا له أيضًا، والمتولّد وإن فارق المباشر في كيفية وجوده فلا يجب كونه مفارقًا له فيما به نعلم أنّه حادث من جهة القادر، لأنّ طريق العلم بالشيء قد يتّفق وإن كان حكمه في نفسه يختلف في الوجود. ألا ترى أنّ أحكام الأفعال المباشرة قد تختلف في الوجود، ففيها ما يحتاج إلى محلّه فقط، وفيها ما يحتاج إلى محلٍّ على صفة، ولم يمنع ذلك من اشتراكهما في أنّ

ما به يُعلَم أحدهما فعلًا لفاعله يُعلَم الآخر فعلًا له. (مغ٩، ٣٧، ١١)

- ما قدّمناه في المباشر من أنّ وقوع الفعل بحسب دواعيه على أنّه فعله، وأنّه حادث من جهته، فإذا وجب ذلك في المباشر، وكان المتولّد كالمباشر في أنّه يقع بحسب دواعيه، فيجب كونه فعلًا له وحادثًا من جهته. وقد دللنا من قبل على أنّ فعلًا من فاعلين لا يصحّ، فيجب ألّا يكون فعلًا لغيره. (مغ٩، ٣٨، ٦)

- إنّ الدلالة قد دلّت على أنّ الواحد منّا يجوز أن يفعل المباشر وهو عاجز لأنّ فناء القدرة في حال الفعل لا يمتنع عندنا على ما سندلّ عليه من بعد، وإذا جاز مع فنائها الفعل لم يمتنع أيضًا مع وجود العجز، وكذلك يصحّ أن يفعل مع الموت كل فعل لا يحتاج في وجوده إلى الحياة، ولذلك يصحّ من القادر منّا أن يقتل نفسه فيكون فاعلًا للقتل في حال يستحيل كونه حيًّا وقادرًا. وإنّما يستحيل أن يفعل أفعال القلوب في حال الموت لحاجتها في الوجود إلى الحياة، فلذلك فارقت الحركات وغيرها من أفعال الجوارح. وإذا صحّ ذلك في المباشر فتجب صحّته في المتولّد وإن كان يختصّ المتولّد بأنّه لا يحلّ بعضه فيصحّ لأجل ذلك وجوده مع فنائه لو صحّ في الأجسام فناء بعضها مع بقاء سائرها. (مغ٩، ٦٥، ٦)

- إنّ الفعل لا يحتاج إلى كون فاعله موجودًا إذا لم يكن حالًّا في بعضه، وإنّما يقتضي وجوده متى حلّ في بعضه، لأنّ من حق المحل أن يكون موجودًا، وإنّما يحتاج الفعل إلى تقدُّم كون فاعله قادرًا. فإن كان مباشرًا متولّدًا يقارن السبب وجب أن يتقدّم كونه قادرًا قبله بوقت، وإن كان متولّدًا يتأخّر عن السبب وجب تقدّم كونه قادرًا قبل وجود سببه الأول بوقت، ومتى لم يكن الفعل حالًّا في بعضه فوجوده كعدمه في أنّه لا يحل بصحّة الفعل. (مغ٩، ٦٥، ١٦)

- أمّا المتولّد فعلى ضربين: أحدهما يوجد كل جزء منه بسبب غير سبب صاحبه كالكلام الذي يحلّ في اللسان، فلا يصحّ أن يفعل من ذلك مع العجز إلّا حرفًا واحدًا لأنّ وجوده متعلّق بوجود المباشر. والثاني يتولّد عن السبب الأوّل حالًا بعد حال نحو الإصابة ونفوذ السهم، وهذا لا يمتنع وجوده بعد العجز والموت لأنّ وجود آخره لا يتعلّق بوجود المباشر. والكلام الموجود في الضدّ قد وجد سبب جملته، فلا يمتنع وجود جميعه مع العجز والموت، وإنّما لم يجز وجود الفعل مع المنع لأنّه يجري مجرى المضادّ له، فلذلك فارق العجز والموت اللذين لا يضادّان الفعل الذي ذكرناه على وجه. (مغ٩، ٦٦، ٤)

- لا يمتنع عندنا أن يستحق على الفعل المتولّد الذمّ أو المدح، والعقاب أو الثواب، لأنّه كالمباشر عندنا في هذا الوجه إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكّن من العلم بذلك وما له يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائم في المتولّد،

فالتفرقة بينهما فيه لا تصحّ، وإنّما قلنا في الساهي إنّه لا يستحقّ الذمّ على فعله أو المدح لأنّ تحرّزه من الفعل وهو ساهٍ يتعذّر، وليس كذلك المتولّد، لأنّه قد كان يمكنه التحرّز منه بألّا يفعل سببه إذا كان عالمًا بأنّ ذلك الفعل يتولّد عنه أو ظانًّا له. (مغ٩، ٦٧، ٥)

- المتولّد ... على ضربين: أحدهما لا ضدّ له أصلًا، فبأن لا يكون له تَرْك أولى، وهذا كالتأليف والألم، ولا يصحّ أن يكون ضدّ سببهما ضدًّا لهما لأنّه يؤدّي إلى كونه ضدًّا لشيئين مختلفين غير متضادّين، وهما التأليف والمجاورة، وهذا فاسد. والثاني له ضدٌّ وليس لسببه ضدّ، وهو ما يتولّد عن النظر والإعتماد لأنّه لا ضدّ لهما، وإن كان المتولّد عنهما له ضدٌّ كالعلم والأكوان والأصوات، فلا يصحّ أن يقال إنّ ضدّ سببهما ضدٌّ لهما إذا لم يكن للسبب ضدٌّ أصلًا. ولا يمكن أن يقال في ضدّ الكون المتولّد عن الاعتماد أنّه تَرْكٌ له، لأنّه لا يصحّ من القادر أن يوجده بدلًا منه، وقد وجد سببه لأنّ مُسَبَّب السبب بالوجود أولى، ولأنّ ضدّه إذا وجب كونه حالًّا في محلّه لم يصحّ أن يفعله إلّا بسبب، ولا يصحّ أن يكون سببه مجامعًا له وإن كان مما يصحّ أن يبتدئه كان منعًا من وجود مُسَبَّب السبب، فلا يصحّ أن يقال إنّه تَرْكٌ له لأنّ من حق الترك والمتروك أن يكون حالهما مع القادر سواء في صحّة الإيجاد. (مغ٩، ٧٣، ٢٣)

- بيّنا أنّ المتولّد في أنّه يقع بحسب قصده ودواعيه كالمباشر، فيجب إثباتهما فعلًا له، وإذا وجب ذلك لم يصحّ معه إلّا القول بأنّ المباشر يبتدئه بالقدرة في محلّها والمتولّد بفعله عن سبب يقع بحسبه، لأنّا لو قلنا إنّ المتولّد يبتدئ به لخرج من أن يكون متولّدًا. وقد بيّنا أنّه لا يصحّ أن يخترع الفعل في غير محل قدرته فلا يصحّ إذن أن يستغني في المتولّد عن السبب، ولا يصحّ في المباشر أن يُحتاج في إيجاده إلى أمر سواه، لأنّ ذلك يوجب تعلّق كل فعل منه بفعل آخر، وهذا يوجب إثبات ما لا نهاية له. فإذا بطل ذلك وجب القضاء بأنّ المباشر يبتدئه بالقدرة فقط، وأنّ المتولّد لا يصحّ أن يفعله إلّا بواسطة تقع بحسب وجوده. (مغ٩، ٧٧، ٩)

- إعلم أنّ الأصل في مقدور القادر أنّه يصحّ منه إيجاده لكونه قادرًا عليه، فإذا ثبت أنّه يحتاج إلى سبب في إيجاده حُكم به وإلّا وجب استغناؤه عنه، فما ثبت وجوب وجوده بحسب فعل له آخر حكم بأنّه متولّد، وما امتنع ذلك فيه لم يصحّ وجوده إلّا مباشرًا. (مغ٩، ٨٠، ٤)

- الصحيح عندنا أنّ كل ما يقع متولّدًا يستحيل وقوعه مبتدأً من فعل أي فاعل كان، وهو آخر ما قاله شيخنا أبو هاشم. (مغ٩، ٨١، ٢٢)

- إنّ ما يفعله الواحد منّا متولّدًا لا يخلو من قسمين: إمّا أن يكون محل السبب والمُسَبَّب واحدًا أو يتغاير محلاهما، فإن كان متغايرًا نحو الألم والوها وغيرهما فلا شبهة في أنّه لا يصحّ أن يبتدئه، لأنّ

المبتدأ من الفعل يجب أن يحلّ في محلّ القدرة عليه، والمتولّد في هذا الوجه يحلّ في غير محلِّ القدرة، ولا يجوز فيما يحلّ في محلّ أن يفعله في محلّ آخر، ولا يجوز أن يبتدئ بالقدرة في غير محلّها، فإذن يجب ألّا يجوز فيما يفعله متولّدًا عن سبب في محلّ القدرة في غير محلّها أن يفعلها ابتداء. فأمّا المتولّد إذا حلّ في محل السبب فهو على ضربين: أحدهما يحصل في محلّ واحد ومحلّ القدرة وغيرهما، وذلك كالألم الذي يتولّد عن الوها، لأنّه لا يصحّ أن يفعل بالقدرة التي يحلُّ الألم في محلّها الوها والألم ابتداء، وإن لم يمتنع أن يولِّد ذلك فيه بأن يتراجع الحجر إليه وإنّما يوهي بعضوه عضوًا له آخر. (مغ٩، ١١٣، ٧)

- قد ثبت أنّ ما حلّ في غير محلِّ القدرة عليه لا يكون إلّا متولّدًا لاستحالة حصول هذه الصفة للمباشر، وصحّ أنّ ما حلّ محلّ القدرة عليه قد يكون متولّدًا كالعلم والحركة، وقد يكون مباشرًا، وبأن يجعله متولّدًا من حيث اختصّ بحكم يحصل إلّا للمتولِّد أولى بأن يجعله مباشرًا لاختصاصه بحكم قد يحصل للمتولّد كما يحصل للمباشر. (مغ٩، ١٢٩، ٨)

- إنّما نقول في المتولّد إنّه قد يحلُّ محلّ القدرة عليه لا أنّ ذلك يجب فيه، وإنّما يحلُّ العلم المتولّد عن النظر في محلّ القدرة عليه لأنّ سببه لا جهة له فلا يجوز أن يُولّد إلّا في محلّه، ومن حق العلم أن لا يوجد إلّا في محل واحد، وما يولّده فينا الحجر عند تراجعه ومصادمته مكانًا صلبًا في محل القدرة فإنّما يولّده فيه من حيث حصل ذلك المحل مماسّا لمحلّ القدرة ثانيًا كما كان محلّ القدرة مماسّا له أولًا ومعتمدًا عليه، فما أوجب كون الاعتماد الأول مولّدًا فيه يوجب كون اعتماده مولّدًا في محل قدرتنا. وليس كذلك حال التأليف لأنّه لم يحصل له من حيث وجد في محلّ القدرة حال توجب كونه متولّدًا، وحلوله في غير محلّ القدرة على ما بيّناه لا يمنع من كونه مباشرًا لما قدّمناه، فكيف يقال فيه أنه من حيث وُجد في غير محلّ القدرة يجب أن يكون متولّدًا؟ فأما ما سوى هذين الضربين فيجب ألا يكون من فعلنا إلّا مباشرًا، ولذلك يصحّ منّا أن نبتدئ فنفعل الإرادة والكراهة والاعتقاد من غير أن نفعل قبلها أو معها غيرها، والمتولّد يستحيل ذلك فيه لوجوب تعلّقه بالسبب، فيجب في كل فعل يصحّ فيه ما ذكرناه أن يكون مباشرًا. والذي يلتبس الحال فيه هو كل فعل لا يوجد إلّا مع غيره في حاله أو متقدِّم له مثل التأليف الذي يقال إنّه يولّد التأليف والاعتماد إنّه يولِّد مثله وإن كان محلّه ساكنًا. (مغ٩، ١٣٠، ١٢)

- أمّا المتولِّد فلا يجوز وجوده ولمّا حصل المولِّد، وقد يجوز وجود المولِّد ولا يحصل المتولِّد إذا كان هناك منع أو كان المحلّ غير محتمل له، ولا يكون في ذلك نقض كونه مولِّدًا، لأنّ المولِّد لا يوجب لذاته وجود المتولِّد إيجاب العلل

للمعلول، لأنّ ذلك يوجب إخراج بعض المُحدَثات من أن يكون متعلّقًا بالمحدِث، ولأنّ من حق الموجب أن لا يوجب ما انفصل عنه من حدوث وغيره، وإنّما يوجب لغيره حكمًا وحالًا كما يقتضي ذلك في نفسه متى وجد، فإذا بطل كون السبب موجبًا إيجاب العلّة للمعلول لم يبق إلّا أنّه يتوصّل به إلى إيجاد المُسَبّب ويكون حدوثه راجعًا إلى القادر لكنّه يفعله بواسطة، فلو قلنا إنّه يبتدئه بعد وجود السبب لكان في ذلك نقض لكونه سببًا. (مغ٩، ١٣٥، ١٦)

- حدّ (أبو هاشم) المباشر بأنّه ما وجد من غير مقدّمة، وحدَّ المتولّد بأنّه كل فعل تقدّمه أو حدث معه سبب لولاه لم يوجد. (مغ٩، ١٣٨، ٢٢)

- إنّا قد بيّنا أنّ للمتولِّد من الأفعال من الحُكم ما ليس للمباشر أو ما هو في حكمه، لأنّه لا يقع باختيار فاعله وإنّما يجب وجوده من حيث وجد سببه، فيجب أن يعتبر فيه بالسبب. فإذا علم الإنسان حسن النظر ووجوبه، علم في الجملة أنّه لا يوجب القبيح ولا يولّده، فيحسن منه فعله وفعل ما تولّد عنه، ويصير هذا العلم بمنزلة العلم بأنّ الاعتقاد علم به. وليس كذلك ما يبتدئه من الاعتقاد، لأنّه لا وجه له يؤمّنه من كونه جهلًا على جملة ولا على تفصيل. (مغ١٢، ١٨٦، ١٤)

- لو كان عند قوّة الدواعي يكون ذلك الفعل للمحلّ بطبعه، لوجب أن لا يفتقر إلى أحوال الجملة، وأن لا يقع بحسبها. ولمثل هذا الوجه، قضينا أنّ المتولِّد فعل العبد، وإن حلّ في الأجسام المنفصلة، كما أنّ ما يحلّ، بعضه من فعله. (مغ١٢، ٣١٨، ٥)

متولّد على جهة الإبتداء

- إنّه تعالى يجوز أن يفعل كل ما يفعله متولِّدًا على جهة الابتداء من الأجناس، لأنّ ذلك إنّما صحّ فيه لكونه قادرًا لنفسه، والقادر بقدرة قد يجب فيه من الأحكام لأمر يرجع إلى القُدَر ما لا يجب في القادر نفسه، كما يجب فيه من الأحكام فيما يفعله مباشرًا ما لا يجب في القادر لنفسه. (مغ٩، ٥٠، ١٦)

متولّد يصاحب السبب

- إنّ المبتدأ لا بدّ من قدرته (الفاعل) عليه قبل وجوده بوقت واحد ولا يَزيده. وكذلك المتولّد الذي يصاحب السبب، فأمّا إذا تأخّر عنه مثل النظر والعلم والاعتماد والحركة فإنّما يراد بذلك الوقت الواحد، فسبيل القدرة أن تتقدّم بوقتين. وأمّا إن كان السبب يولِّد أمثاله فالواجب تقدّمه على هذا السبب الأوّل بوقتٍ واحدٍ، ثم يصحّ أن يعدم والمسَبّب يقع بعد أوقات كثيرة. (مجم١، ٤٢٦، ٢٧)

متولّدات

- أمّا المتولّدات ففيها نوع آخر من الاختلاف غير ما قدّمناه. ففي الناس من علّقها بالطبع على ما قاله أبو عثمان

الجاحظ في أفعال الجوارح والمعرفة، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات وما شاكلها. وفيهم من قال: إنّ هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات فإنّها تحصل فيها بطَبْع المحل، وهو النظّام، وإليه ذهب معمَر. فأمّا ثمامة بن الأشرس، فإنّه جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثًا لا مُحدِث له. (شرح، ٣٨٧، ١٤)

- إنّ المتولِّدات مما للإختيار فيه مدخل، فيقع مرّة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه. يزيد ذلك توضيحًا، أنّ السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المُسَبّب، بأن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فإنّ حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي، فإنّه يحصل لا محالة، فمن أين الفرق بينهما. (شرح، ٣٨٨، ٧)

- لا تخرج جملة المتولِّدات عن أقسام ثلاثة. فإمّا أن يقال: لا يصحّ وجوده إلّا في محلّ القدرة كما قلناه في النظر والعلم. وإمّا أن يصحّ وجوده في غير محلّ القدرة كما نقوله في الحركات الموجودة في هذه الأجسام عن الاعتماد الذي نفعله في أيدينا. وإمّا أن يكون بين محلّ القدرة وبين غيره كالتأليف الذي يصحّ وجوده بين محلّين. ثم لا فرق بين أن يكونا جميعًا محل القدرة، وبين أن يكون أحدهما محلّ القدرة. والآخر في غير محلّها على الصحيح من مذهبنا في أنّه لا يخرج عن التوليد. فيكون السبب في أحد المحلّين والمُسَبّب يوجَدُ فيه وفي غيره. وكما أنّ هذه القضية واجبة في المُسَبّبات فالأسباب حكمها ذلك أيضًا، فقد نفعله في محلّ القدرة وقد نفعله في غير محلّها. (مجم١، ٣٦٧، ١٨)

- قد ثبت أن المتولّدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب، فلولا أنّها فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله. ألا ترى أنّ فعل الغير لمّا لم يحدث من جهته لم يقع بحسب فعله؟ ويبيّن ذلك أنه إذا حدث هذا المسبّب ولم يكن له بدّ من محدث فأولى من تصرّف حدوثه إليه هو فاعل السبب لأنّه به أخصّ من غيره. (مجم١، ٤٠١، ٨)

- إنّ المتولّدات منفصلةٌ عن السبب حادثةٌ كحدوث نفس السبب، فأمكن أن يقال إنّه حدث من جهة القادر، وموجب العلّة ليس بأمر يحدث، فتصحُّ إضافته إلى الفاعل، بل ليس ينفصل عن المعلول فافترقا. وتبيِّن صحّة ذلك أنّ مع وجود السبب يصحّ وجود عارض يمنع من وجود المُسَبّب فلا يثبت له حظ الإيجاب على الحقيقة، بل يكون حكمه حكم ما يقع بالدواعي أنّه يتصوّر أن يقابله داع آخر فلا يقع. فصحّت إضافته إلى المُحدِث منّا، وموجب العلّة مما لا يقع فيه منعٌ فلم تصحّ إضافته إلى الفاعل. (مجم١، ٤٠١، ٢١)

- إعلم أنّ "لشيوخنا البغداديين" وغيرهم طريقة في إثبات المتولِّدات غير ما نقوله.

فإنّهم يجعلون الإدراك معنى ويجعلونه مقدورًا للعباد. وكذلك يجعلون اللون والطعم والحرارة وما شاكلها مقدورًا للعباد. فقالوا: إنّه عند حضور المُدرَك وفتح الجفن وزوال الموانع وغير ذلك يحصل الإدراك ويحصل العلم أيضًا، فيجب أن يكون بحركته قد أوجب الإدراك والعلم. وكذلك فعند ضرب الدبس يحصل البياض في الناظف، وعند حكّ بعض الجسم ببعضٍ تحصل الحرارة، وعند قدح الحجر تحصل النار، وعند خلط الزاج بالعفص يحصل السواد. وكذلك الحال فيما شاكله في الألوان. (مجم١، ٤٠٨، ٢١)

- لا يمكنهم أيضًا أن يدّعوا أنّ المتولّدات كلّها تقترن بأسبابها، لأنّا قد بيّنا أنّ فيها ما يتراخى وفيها ما يقارن. وعلى ذلك بنينا الإلزام فيما يظهر تراخيه من الإصابة بعد الرمي. وليس يجب إذا كنّا نفصل بين المبتدأ والمتولّد في مقدار الأوقات التي يلزم تقدّم القدرة عليها أن نفصل بينهما في وجوب تقدّمها رأسًا، لأنّا إنّما فرّقنا بينهما في هذا الوجه لعلّة تحصل في أحد الموضعين دون الآخر وهما متساويان في وجوب تقدّمها على الجملة. (مجم٢، ١٢٣، ١٠)

- إنّ المتولّدات التي هي الحركات تقع بحسب قدرة، لأنّه إنّما يصحّ أن يحرّك ويحمل الثقيل بحسب ما فيه من القدرة، ولذلك تتفاوت أحوال القادرين منّا في ذلك بحسب قُدَرهم، وإن اشتركوا في إرادة ذلك في بعض الأحوال. (مغ٩، ٤٠، ٤)

- أمّا المتولِّدات التي تعدّيها عن محل القدرة عليها يولِّدها الاعتماد فقط دون الحركات، وهو الذي أراده شيخنا أبو هاشم رحمه الله بقوله في البغداديّات وغيرها، ولا يثبت غير الاعتماد سببًا من أفعال الجوارح فقد مرّ في كلامه مفصّلًا في الجامع أنّ التأليف يتولّد عن الاعتماد، ويولِّده على وجهين: أحدهما بأن يولّد الكون ويولّد التأليف من بعد الكون، والثاني أن يفعل فيه تأليفًا بعد تأليف بالاعتمادات وإن لم يفعله بعد الكون، كرجل جمع أصابعه وفعل فيها عند شدّة الاعتمادات تأليفًا. (مغ٩، ١٣٨، ٤)

- فإن قيل: فيجب أن يكون العلم بتولّده عن النظر، أن يقدر هذا الناظر عليه، وأن يقدر على تَرْكه. لأنّ من حق القادر على الشيء أن يقدر على تَرْكه. قيل له: إنّ المتولّدات لا تروك لها، فلا يجب ما سألت عنه؛ ولأنّه إذا لم يكن له تَرْك، فمحال أن يقال: إنّ القادر عليه يجب أن يقدر على تَرْكه. ولا يجب أن يكون محمولًا عليه، إذا لم يصحّ أن ينصرف إلى تركه. لأنّه يمكنه أن لا يفعل العلم بأن لا يفعل النظر، وليس ذلك حكم المُلجَأ. ويجب، متى وقع النظر، أن لا يصحّ أن يمتنع من العلم؛ لأنّه قد خرج من كونه مقدورًا له بوجود سببه؛ فلا بدّ إذن من وقوعه. (مغ١٢، ٩٨، ١٠)

- (إنّ) المتولّدات لا تروك لها، لأنّها إمّا ألا

يكون لها ضدّ، فبألّا يكون لها تَرْك أولى، وذلك كالتأليف والاعتماد والألم، وإمّا أن يتأخّر حالها عن حال السبب، فما يضادّ السبب لا يضادّها، ولو ضادّها كان لا يكون تركًا لها، لتغاير الوقت. (مغ١٤، ١٩٨، ٢)

- وبعد، فإنّ المتولّدات تنقسم، ففيها ما لا ضدَّ له أصلًا، لأنّ ضدّ سببه ليس بضدٍّ له، ألا ترى أنّ المفارقة تضادّ المجاورة، ولا تضادّ التأليف، لأنّها لو ضادّته لوجب كونها مضادّة لمختلفين غير ضدّين، وكذلك القول في ضدّ سبب الألم وغيره، فكيف يقال إنّ ترك سببه ترك له، والحال ما قد بيّناه؟ وفيها ما له ضدٌّ كالألوان، ولا يجوز في ترك سببه أن يكون تركًا له، لأنّ سببه الذي هو الاعتماد لا ضدَّ له، فإذا لم يكن له ضدٌّ لم يكن له ترك، فكيف يقال: إنّ تركه ترك لغيره؟ (مغ١٤، ٢٠٦، ١)

مثاب

- من آياته، قوله عزّ وجلّ لرسوله صلّى الله عليه وسلّم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍۚ﴾ (القصص: ٨٥)، ومعاد الرجل بلده، وسمّي معادًا لأنه ينصرف في البلاد ويضرب في الأرض ثم يعود إليه، وكذلك مثاب الرجل منزله، لأنه يثوب إليه. (تث٢، ٣٧١، ١٥)
- إنّ الذي دلّ العقل عليه هو أنّ المثاب يجب أن يستحقّ ما لا يَحسُن التفضّل بمثله في الكثرة والصفة أو في الصفة وحدها، على حسب اختلاف الناس فيه، ولا دليل في العقل يدلُّ على أنّه لا قدر يستحقّ بطاعة إلا ويجب أن يكون أعظم مما يحسن التفضّل به؛ بل المعلوم خلافه، لأنّ كثيرًا من الطاعات لا بدّ من أن يستحقّ به اليسير من الثواب. وأكثر من ذلك، قد يتفضّل تعالى به على من يسكنه الجنّة من غير تكليف تقدّم. هذا على ما يختاره شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، من أنّه لا بدّ من مزية الثواب في القدر والصفة. فأمّا على ما يقوله شيخنا أبو علي، رحمه الله، من أنّه إنّما يتميّز بالصفة فقط، فالكلام فيه أظهر لأنّه لا يجوز أن يتفضّل تعالى بمثل قَدْر الثواب ويكون الثواب ثابتًا منه من حيث يقع منه تعالى على طريق التعظيم والتبجيل. (مغ١٢، ٥١٥، ١٩)

مجاز

- إعلم أنّ من حق المجاز إذا استعمل أن لا يراعى معناه كما يراعى ذلك في الحقائق؛ لأنّ ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة. (مغ٥، ١٨٨، ٣)
- قال شيخنا أبو علي، رحمه الله، إنّ المجاز لا يُقاس كالحقائق. (مغ٥، ١٨٨، ٨)
- لم يحسن أن يجري على الله سبحانه من الأسماء والأوصاف ما كان مجازًا في الشاهد ولا ما ورد الكتاب به على وجه المجاز، وإن كنّا نتلوه على الحدّ الذي جاء به الكتاب، فلذلك لا يحسن في

المخاطبة أن نقول لمن أذى مؤمنًا أذينا الله، ولمن حارب الفضلاء إنّهم حاربوا الله، إلى ما شاكله. (مغ٥، ١٩١، ١)

- إنّما يقال في اللفظة: إنّها مجاز إذا ثبت لها حقيقةٌ في موضع، وتستعمل في غيره على بعض الوجوه. فأمّا إذا لم يصحّ ذلك فيها فلو جاز أن يقال فيها: إنّها مجاز لجاز في سائر الأسماء مثلُه. وفي هذا إبطال الحقائق. (مغ١١، ٣٥٩، ١٤)

مجاورة

- إنّ المجاورة إنّما تصحّ على الجواهر لأجل أنّها من أحكام التحيّز، ألا ترى أنّ العرض والمعدوم لما استحال عليهما التحيّز استحال عليهما المجاورة. (شرح، ٢٩٧، ٩)
- إنّ المجاورة لا تقتضي الاتحاد، فإنّ الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين، ولا يصيران جوهرًا واحدًا. (شرح، ٢٩٧، ١٢)
- إنّ المجاورة من صفات الأجسام وإنّ الحلول من أحكام الأعراض، وإمّا الاتّفاق في المشيئة فعلى أي وجه قالوه اقتضى أن يكون المتّحد مريدًا، فيجب أن يكون هو الحيّ، ويرجع الاتّحاد إليه لا إلى غيره من الأقانيم. (مجم١، ٢٢٤، ١١)
- إنّ المجاورة تولّد التأليف في محلّها، لكن من حق التأليف أن يتعدّى محلّها إلى المحل الثاني، لأنّ لجنسه يستحيل وجوده إلّا في محلّين، ولولا ذلك لصحّ وجوده في محل المجاورة على ما سألت عنه. ولسنا نقول في المُسَبب إنّه يجب أن يحلّ محلّ السبب على ما زعمته، لأنّ الإعتماد يولّد الأكوان وغيرها في غير محلّه، فغير ممتنع أن تولّد المجاورة التأليف في محلّها وغير محلها. (مغ٩، ٤٧، ٧)

مجاورة توجب التأليف

- قد دلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأن قال: لو لم تكن المجاورة توجب التأليف لم يكن التأليف بأن يحصل فيما جاورناه أولى من أن يحصل في غيره، لأنّ المجاورة على هذا القول وجودها كعدمها في أنّ التأليف لا يجب عنها، وفساد ذلك يدلّ على أنّها توجب التأليف. (مغ٩، ٥١، ١٣)

مجاوزة

- لو كانت الحركة مجاوزة للمتحرّك لوجب أن تكون متحيّزة، لأنّ المجاوزة هي من أحكام المتحيّز حتى يجري مجرى اختصّ الصفات، بدلالة أنّ الجوهر الثاني الذي يصُحُّ مجاوزته لهذا الجوهر إنّما صَحّ لتحيّزه لا غير. ألا تراه أنّه إذا عدم فزال تحيّزه زالت مجاوزته له، وحيث صَحّ التحيّز صَحّت المجاوزة، ولا يمكن تعليق ذلك بالوجود وإلّا لزم في اللون أن تصُحّ مجاوزته للون آخر، ويجتمعان على مجاوزة جسم واحدٍ، فنرى على هيئين. (مجم١، ٤٢، ٧)

مجبرة

- إعلم أنّ المُجبِرة على فرقتين: فرقة تقول: إنّ القدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدّين، والكلام عليهم ما تقدم. وفرقة تقول: إنّ القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدّين، وهذا إنما أخذوه عن إبن الراوندي. (شرح، ٣٩٧، ١٨)

مجمل

- أمّا المتشابه فقد بيّنّا: أنّه لا يدلُّ، بل العقل يدلُّ على المراد به، أو المحكم؛ فأمّا المُجملِ الذي يتناول الأحكام فلا بدّ من كونه دالًّا على المراد به؛ لكنّه يدلّ على الجملة، وعلى القدر الذي يتضمّنه، دون ما عداه. (مغ١٦، ٣٦٠، ١٥)

مجوس

- كانت أصول دياناتهم (المجوس) على ما ألقاه زرادشت إلى الملك بستاسف بن لهواسف أن الله خلق الدنيا، فلما خلقها استحسنها، ثم فكّر هل هاهنا ضدّ يدخل عليه، قال: والفكر رديء، فتألف من فكره إبليس، فمثل بين يديه، وما زال يخلق الظلام والأجسام الشريرة كالحيّات والعقارب والأمراض والأسقام فيقيم بإزاء كل خلق لله خلقًا لنفسه، فلما خلق الله الفأر خلق إبليس بإزائه السنور، إلى غير ذلك من الخرافات السخيفات مما هو مذكور عندهم، وقد ذكره للناس عنهم وأخذوه منهم إلى قولهم: وأن الله نزل من السماء إلى الأرض لمحاربة إبليس بملائكته، وأن إبليس لقيه بشياطينه فحاربه أكثر من ألف سنة، وأن إبليس هزمه وحاصره في بعض البساتين، وأن الملائكة سعت بينهم في الصلح فتهادنا سبعة آلاف سنة على أن يرجع إلى مستقرّ ملكه في سمائه ويترك إبليس في الأرض يصنع ما يشاء إلى انقضاء مدة الهدنة، وأن الملائكة أخذت سيف كل واحد منهما فعدّلوهما. فهذا هو أصل دينهم، وفيه من السخف والجهل والحمق ما هو أكثر من هذا مما هو مذكور في أماكنه. (تث٢، ٣٣١، ٢)
- أما خاصّ المجوس بجور وإصطخر، فعندهم أنّ الله مات جلّ الله عن قولهم وأنّه خلّف ابنين، أحدهما غلب على السماء وهو الخير، وأن الآخر غلب على الأرض وهو الشرير. (تث٢، ٣٣٤، ٤)
- الكلام على المجوس: حكى الحسن بن موسى أنّهم مختلفون: فبعضهم يقول إنّ الله تعالى ليس بجسم، وكذلك الشيطان، وهما قديمان. والله أحدث هذا العالم، فما فيه من الخيرات فمنه، وما فيه من الشرّ فمن الشيطان. وقال بعضهم: إنّهما جسمان قديمان. وقال بعضهم: إنّ الله جسم، والشيطان ليس بجسم. وقال آخرون: الشيطان جسم، والله ليس بجسم. (مغ٥، ٧١، ١)

محاباة

- أمّا لفظ المحاباة فإن أراد المعنى الذي ذكرناه من تفضّله تعالى على واحد دون آخر فالمعنى صحيح. ولكنّ هذا اللفظ لا

يُنبئ عنه، لأنّ المحاباة مأخوذة من الحِباء وهو العطيّة، فإذا أعطى أحدنا غيره شيئًا ليعطيه مثله قيل إنّه حاباه، لأنّه مُفاعَلةٌ من الحباء الذي ذكرناه. ولا ثبتت هذه الفائدة فيه تعالى، وليس بعد ذلك إلّا نفس ما نذهب إليه من جواز تفضّله على واحد دون آخر. وهذا ما يقتضيه مذهبنا إذا نفينا وجوب الأصلح عليه تعالى. (مجم٢، ١٩٨، ٧)

محاورة مقارنة

- قولنا: كون وفائدته ما به يصير الجوهر في جهة دون جهة، ثم الأسامي تختلف عليه، والكل في الفائدة يرجع إلى هذا القبيل. فتارة نسمّيه كونًا مطلقًا إذا وجد ابتداءً لا بعد غيره، وليس هذا إلّا في الموجود حال حدوث الجوهر. ثم يصحّ أنْ نسمّيه سكونًا إذا بقي. وتارة نُسمِّي ذلك الكون سكونًا وهو أن يحدث عقيب مثله أو يبقى به الجوهر في جهة واحدة وقتين فصاعدًا. وتارة نسمّيه حركة إذا حدث عقيب ضدّه أو أوجب كون الجسم كائنًا في مكان بعد أن كان في غيره بلا فصل. وتارة نسمّي بعضه محاورة مقارنة وقربًا إذا كان يقرب هذا الجوهر جوهر آخر على وجه لا مسافة بينهما. وتارة نسمّي بعضه مفارقة ومباعدة وافتراقًا إذا وجد على البعد منه جوهر آخر. (مجم١، ٣٣، ١١)

محبة

- المحبة هي الإرادة لأنّها لو كانت معنى سواها لصحّ وقوع الانفصال فيهما. ولأنّ اللفظتين لو اختلفت فائدتهما لصحّ الإثبات بأحدهما والنفي بالآخر ولا شيء يقول القائل: "إنّي أحبّه" إلّا ويصحّ أن يقول: "أريده" وهذا مستمرّ في الأفعال المرادة، وإنّما تخرج عن ذلك المحبة المتعلّقة بالأشخاص وذلك مجاز لحذف ذكر المحبوب. (مجم١، ٢٩٧، ٤)

محتاج

- إعلم أنّ المحتاج إنّما يحتاج إلى اجتلاب المنافع وما يتبعه من السرور، ودفع المضارّ وما يتبعه من الغموم. وقد يحتاج إلى ما به تجتلب المنفعة وتدفع المضرّة من الأفعال والآلات وما جرى مجراها. (مغ٤، ١١، ٣)

مُحْدَث

- وقالوا إنّ قوله (الله) ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٤٧) يدلّ على أنّ كل ما يفعله يفعله بهذا القول، وأنّ ذلك يوجب أن قوله وكلامه ليس بمُحْدَث، لأنّه لو كان مُحْدَثًا لكان يُحْدِثه بقول آخر ويؤدّي إلى ما لا نهاية له، فجوابنا أنّ ما قالوه متناقض لأنّ الظاهر يقتضي أنّه يقول له كن، وهذه اللفظة مشتملة على حرفين أحدهما يتقدّمه الآخر والآخر يتأخّر عنه على اتّصال بينهما، وما هذا حاله لا يكون إلّا مُحْدَثًا فلا يصحّ إذا ما قالوا ولأنّ قوله ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٤٧) يقتضي أنّه يقول ذلك مستقبلًا، وذلك

علامة الحدوث، ولأنّه عطف المكوّن على القول بحرف الفاء ومن حقه أن يكون عقيبًا له، وما كان المُحْدَث عقيبه لا يكون إلّا مُحْدَثًا، وعندنا أنّ المراد بذلك أنّه إذا قضى أمرًا يكوّنه ويفعله من غير منع، وذكر هذا القول على وجه التوسّع ومثل ذلك في اللغة كما قال الشاعر: امتلأ الحوض وقال قطني. والحوض لا يقول ولكن المراد أنه إذا امتلأ فحسبه من الماء. وأراد تعالى بذلك أن الأشياء لا تتعذّر عليه كما تتعذّر على سائر القادرين وقوله تعالى عقيب ذلك ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ﴾ (البقرة: ١١٨) ومعناه هلا يكلّمنا الله يدلُّ على أنّه تعالى يفعل الكلام في المستقبل فكيف يجوز أن يكون قديمًا. (تن، ٣٤، ١١)

- إذا لم يكن بدّ من النظر، فينبغي أن يُنظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويُرى جواز التغيّر عليها فيعرف أنّها مُحدَثة، ثم ينظر في حدوثها، فيحصل له العلم بأنّ لها مُحدِثًا قياسًا على تصرفاتنا في الشاهد، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبي الهذيل وهو الصحيح. (شرح، ٦٥، ٣)

- حقيقة الفعل: ... هو ما يحصل من قادر من الحوادث. وهذا يوهم أنّ الفاعل يجب أن يكون قادرًا حال وقوع الفعل لا محالة وليس كذلك، فإنّ الرامي ربما يرمي ويموت قبل الإصابة. فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل: هو ما وُجِد وكان الغير قادرًا عليه. فلا يتوجّه عليه الاعتراض الذي وجّهناه على الأول. ثم إنّ بين المحدَث وبين الفعل فرقًا، وهو أنّ المُحدَث يُعْلَم مُحدَثًا وإن لم يُعلم أنّ له مُحدِثًا، وليس كذلك الفعل؛ فإنّه إذا عُلِم فعلًا عُلِم أنّ له فاعلًا ما وإن لم يعلمه بعينه. ولهذا عاب قاضي القضاة على الأشعري في نقض اللمع استدلاله على أنّ للعالَم صانعًا بقوله: قد ثبت أنّ العالم صُنِع فلا بُدّ له من صانع، فقال: إنّ العلم بأنّ العالَم صُنِع يتضمّن العلم بأنّ له صانعًا، فكيف يصحّ هذا الاستدلال؟ فحصل من هذه الجملة، أنّه إذا عُلِم الفعل فعلًا يُعلَم أنّ له فاعلًا ما على الجملة، وإنّما يقع الكلام بعد ذلك في تعيين الفاعل. (شرح، ٣٢٤، ١٦)

- إنّ القديم هو الذي لا أول لوجوده، وما كان كذلك فوجوده واجب، لا باختيار مختار ولا لعلّة من العلل، وما كان كذلك فليس بعض الأوقات بأن يجب وجوده فيه أولى من بعض، فيجب وجوده أبدًا. وإذا صحّ ذلك فكل ما جاز أن يعدم يجب أن لا يكون قديمًا، ويكون مُحْدثًا. (مخت، ١٧٦، ٣)

- الذي يدلُّ على أنّ المُحدَث لا يجوز كونه مُخترعًا من وجهين، أنّه لو صحّ ذلك فيه، كان لا يمتنع أن يحدث على أحد الوجهين دون الآخر، ويجري وجها الحدوث فيه مجرى فعلين؛ لأنّه لا يمكن أن يقال إنّ لأحد الوجهين تعلّقًا بالآخر على وجه يقتضي أن لا يحصل إلّا وهو عليها جميعًا؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى حاجته في

كونه على كل واحد من الوجهين إلى كونه على الوجه الآخر، ولأنّ التعلّق لا يصحّ في حالين مثلين، كما لا يصحّ في الضدّين منه. وإذا صحّ ما قلناه، وقد علمنا أنّ من حق ما يصحّ أن يخترع ويحدث أنّه متى لم يحدث بقي معدومًا، ولو صحّ كونه مُحدَثًا من وجهين، لوجب إذا حدث على أحدهما دون الآخر بأن يكون موجودًا معدومًا، كما أنّ أحد الفعلين إذا حدث دون الآخر وجب ذلك فيهما وكون الشيء موجودًا معدومًا يستحيل، فما أدّى وجب فساده. (مغ٤، ٢٥٤، ١٦)

- إنّ المُحدَث لا يصحّ أن يحصل له في الحدوث إلّا صفة واحدة. فلو قدر عليه قادران، لكان سبيله في هذه القضية سبيله إذا قدر عليه قادر واحد لما بيّناه. فإذا ثبت ذلك، فلو قدر القادران على مقدور واحد، لوجب متى وُجِد أن يكون فعلًا لهما جميعًا؛ لأنّه لا صفة له في الحدوث إلّا صفة واحدة، فلا يمكن أن يقال إنّ أحدهما يقدر أن يجعله على صفة، والآخر على صفة أخرى؛ لأنّنا قد دللنا على إبطال ذلك. (مغ٤، ٢٥٩، ١)

- فإن قيل: إذا ثبت بالجملة التي ذكرتموها أنّ تصرّف زيدٍ يتعلّق به ويحتاج إليه؛ فلم قلتم: إنّه يحتاج إليه في الحدوث، وإنّه حادث من جهته؟ قيل له: لما بيّناه، من أنّه لو لم يكن حادثًا من جهته، لعاد الأمر فيه إلى أنّه لا يتعلّق به ولا يحتاج إليه. وهذه الجملة تصحّ بأحد وجهين: إمّا بأن نبيّن ابتداءً أنّه يحتاج إليه في حدوثه دون سائر أوصافه المفارقة للحدوث؛ أو نبيِّن أنّ سائر الصفات المعقولة للتصرّف لا يحتاج فيها إليه؛ فيجب أن يحتاج إليه في حدوثه، أو ما يتبع الحدوث. وقد بيّنا في باب إثبات المُحدَث كلا الوجهين. والأولى أن نَعْتمد عليه الوجهَ الأول، وهو أن ما أوجب تعلّقه به هو الذي يوجب حاجته إليه من حيث كان مُحدَثًا، لأنّ حدوثه من الحاصل بحسب قصده دون سائر أوصافه، فيجب أن يحتاج إليه في الوجه الذي حصل عليه بحسب قصده. وقد بيّنا أنّ عدمه وكل صفة تختصّ حال العدم لا تعلّق لها به. وكذلك الصفات الراجعة إلى ما هو عليه في جنسه لا يحصل عليها بحسب قصده، وإنّما يحصل حدوثه أو ما يتبع الحدوث بحسب أحواله، فيجب أن يحتاج إليه فيها دون غيرها من الصفات. (مغ٨، ٢٢، ١٥)

- أمّا الاستدلال على أنّ المحدَث يتعلّق بالمحدِث من حيث حدَث في وقت بعد وقت، فقد بيّنا من قبل أنّه لا يصحّ، سواء استدلّ بحدوثه في وقت دون وقت على أنّه لا بدّ له من مُحدِث يخصّصه بأحد الوقتين، أو استدلّ به على وجه آخر وهو: أنّه إذا وجد عن عدم فلا بدّ من أمر يقتضي وجوده، وليس إلّا الموجِد والمحدِث. وسواء استدلّ به على وجه ثالث، وهو أنّه وجد في وقت كان يجوز أن لا يوجد بدلًا منه، فلا بدّ له من موجِد. (مغ٨، ٣٣، ١٠)

- إنّ المُحدَث لوجوده بعد أن لم يكن يجب

أن يحتاج إلى علّة على هذا القول، لا لأنّه سمّي مُحدَثًا. لأنّ القديم يصحّ أن يُسمّى بذلك، ثم لا يجب كونه كذلك لعلّة. (مغ٨، ١٠٠، ٣)

- إنّ المُحدَث لو كان مُحدَثًا لعلّة، لم يخل من أن تكون متقدّمة له، أو حادثة في حاله. ولا يجوز كونها متقدّمة له، لأنّ العلّة لا يجوز أن تتقدّم المعلول، إلّا أن يريد بقوله: إنّها علّة، إنّها سبب، فيكون مخالفًا لنا في عبارة، ومخطئًا في قوله: إنّ جميع الحوادث حوادث لعلّة؛ لأنّ جميع ذلك لا يجوز أن يكون مسبّبًا. أو يقول: إنّها تقارنه في الحدوث؛ فإن قال ذلك، فلِمَ صار المُحدَث بالحاجة في حدوثه إلى تلك العلّة، بأولى من أن تحتاج تلك في الحدوث إليه؟ ولِمَ صار أحدهما بأن يتعلّق بالقادر أولى من الآخر؟ ولِمَ صار القادر بأن يوجد أحدهما بالآخر أولى من أن يوجد الآخر به، مع تساوي حالهما فيما ذكرناه؟. (مغ٨، ١٠٠، ٦)

مُحْدِث

- المعقول من المُحدِث هو من يقع الفعل منه بحسب قصده ودواعيه وينتفي بحسب كراهته وصارفه؛ وعندهم أنّ هذا المعنى يثبت في أحدنا ولا يكون مُحدِثًا، وإذا كان ذلك كذلك فقد أخرجوه عن كونه معقولًا فكيف يجوّزوه في الغائب. وعلى أنّا إذا علمنا بالدليل أنّ أحدنا مُحدِث لتصرّفاته نقول: من قال: جوّزوا أن يكون في الغائب مُحدِث أحدثها فيكم لا إنّكم أنتم المُحدِثون لها، يجري مجرى أن يقال: جوّزوا خلاف ما علمتموه، وذلك خُلْف من القول. (شرح، ٣٤٠، ١٨)

- إن قيل (أحدهم): فما الدليل على "أنّ" الأجسام لها مُحدِث وفاعل، وقد خالفكم في ذلك أصحاب الطبائع وغيرهم؟ قيل "له": لأنّ أفعالنا إذا وجبت حاجتها إلى فاعل من حيث كانت مُحْدَثة، فكذلك الأجسام المُحْدَثة، لأنّ المشاركة في العلّة توجب المشاركة في الحكم، كما أن قيامنا كقعودنا في حاجتهما إلى فاعل لما اشتركا في الحدوث. (مخت، ١٧٩، ٣)

مُحْدَث في الغائب

- إن قيل: ما أنكرتم أنّ هذه التصرّفات يخلقها الله تعالى فيكم مطابقًا لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة، لا أنّها متعلّقة بكم تعلّق الفعل بفاعله، قيل له: إنّ كل اعتراض لا يثبت إلّا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو فاسد، لأنّه إن صحّ ذلك المذهب المُعترَض عليه فالإعتراض عليه فاسد، وإن لم يصحّ فالإعتراض لا يثبت أصلًا، وهذا الاعتراض من ذلك القبيل، لأنّا ما لم نعلم المُحْدَث في الشاهد، لا يمكننا أن نعلم المُحْدَث في الغائب، فإنّ الطريق إلى إثبات المُحدِث في الغائب، هو أنّ هذه التصرّفات محتاجة إلينا ومتعلّقة بنا في الاحتياج إلى مُحدِث وفاعل، وإنّما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى مُحدِث وفاعل. (شرح،

٣٤٠، ١٣)

مُحْدَث لا لعلة

- إن قيل: ومن أين أنّ المحدَث محدَث لا لعلّة؟ قيل له: لأنّه لو كان كذلك لعلّة لم يَخْلُ حالها من وجوه ثلاثة: إمّا أن تكون معدومةَ أو قديمة أو محدَثة. ولو كانت معدومة - ولَيس لعدمها أوّل - لوجب ألّا يكون لوجود المُحدَث أوَّل، وفي هذا إيجاب قِدَمه، ولأنّ المعدوم لا يختصّ الحادثَ إلّا كاختصاصه بما لم يحدث، فلم صار بأن يكون عِلَّة في حدوث ذلك أولى من أن يكون عِلَّة في حدوث غيره؟ ولو كانت العلَّة قديمة لوجب أيضًا فيها ما ذكرناه من الوجهين. وليس هذا من قولنا: إنّ القديم قادر لذاته وإن استحال وجود الفعل فيما لم يزل بسبيل، لأنّ القادر لا يمتنع كونه قادرًا على ما لا يصحّ أن يوجد إلّا بعد أحوال، لأنّ المقدور لا (يكون مقدورًا) من جهة على جهة الإيجاب. وليس كذلك المحدَث لو كان محدَثًا لعلّة، قديمة، لأنّ الموجِب إذا وُجِد فيجب حصول الموجَب لا محالة، سيّما إذا كان ذلك الموجِب عِلَّة ولم يكن سببًا. وقد ثبت في العِلَل أن ما مَنع من الحكم الموجَب عنها، مَنَع من وجودها، فكيف يصحّ في القديم أن يقتضي حدوث الشيء ويكون موجودًا لم يزل، والمحدَث يستحيل وجوده لم يزل. ... وإن كانت العِلَّة محدَثة فيجب أن تكون كذلك، أيضًا لعلّة هو حدوث، وليست بمُحدَثة فلا يجب كذلك لعلّة وأن يتّصل بما لا نهاية له، قيل له: إنّ المُحْدَث لم يكن محتاجًا إلى علّة، لأنّه يسمّى بذلك لا يستحقّ العِلَل، وإنّما يحتاج إليها لأنّه وجد بعد أن لم يكن، لأنّ المُحدِث لهذا يبيِّن في المعنى من غيره، وقد علمنا أن العِلَّة قد شاركته في ذلك، فيجب أن تكون كذلك العِلَّة. وفي هذا قدّمنا ذكره. (مغ١١، ٤٥٦، ١٧)

مُحْدَث مقدور

- إعلم أنّا قد بيّنا، من قبل، حدَّ المخلوق، ودللنا على أنّ هذه الصفة تستعمل في غير الله، تعالى، وأنّها تفيد كون المُحدَث مقدورًا، فصلًا بينه وبين الفعل الواقع على جهة السهو والتبخيت. وبيّنا أنّ هذا أولى مما سواه من الحدود. (مغ٨، ١٦٢، ٥)

مُحْدَثات

- إن قال (أحدهم): وما تلك المُحْدَثات التي لم تتقدّمها الأجسام في الوجود؟ قيل له: هي الأعراض كالحركات والسكون والقرب والبعد. (مخت، ١٧٤، ١١)

مُحرَّم

- إنّ ما ثبت قبحه بالدليل السمعي يسمّى محظورًا، من حيث حظَّره حاظر بالخطاب وما يجري مجراه، ثم بنى المتكلّمون على ذلك القبائح العقليّة، لأنّهم رأوها قبيحة بنصب الله سبحانه الأدلّة على قبحها، أو بتعريفه قبحها باضطرار، فصار ذلك عندهم

كالحظر؛ فإن كان الأصل في الحظر ما قدّمناه، ومن جهة السمع يوصف القبيح بأنّه محرّم، إذا ثبت قبحه، وحظر الحاظر له، لأنّ محرّمًا في مقابله المحلّل، والمراد بذلك أن محللًا حلّله، وبيّن حاله، فكذلك القول في المحرّم. (مغ١٧، ٩٦، ٣)

مُحرّمات

- أمّا المحرّمات فقد بيّنا أنّها ليست برزق له، فلا وجه للكلام في إضافتها إلى الله تعالى أو غيره، بل يجب أن يحرم إضافتها إليها، لأنّه يقال قد حظّره ومنعه من التصرّف فيه والانتفاع به أشدّ منع. فإذا صحّ ذلك وجب المنع من إضافته إلى الله تعالى. ولا يمتنع أن يقال في الذي يصل إلى الرزق بكدّ وكُلْفة إنّه حصّل رزق نفسه ووصل إليه، فيضاف ذلك إليه ضربًا من الإضافة، من حيث كان لولا أفعاله في الأغلب لم يصل إلى ذلك. (مغ١١، ٥٤، ١٧)

مُحْسِن

- ليس لأحد أن يقول، يجب أن يفعل تعالى إرادة خَلْق ذلك الحيّ لينفعه، وإلّا لم يحسن منه خلقه. ويستشهد على ذلك بما نقوله: من أنّ أوّل النعمة هو خلقه تعالى العبد حيًّا لكي ينفعه. وذلك لأنّه تعالى إذا خلق الخَلْق مع الأمر الذي يتنعّم به في الحال، ومع الشهوة التي معها يلتذّ، فقد حصل مُنعِمًا بمجرَّد ذلك، ولا يحتاج إلى القصد الذي سأل عنه، وإنّما يشرط ذلك في كون الحيّ يخلقه ويبقيه، فيصحّ أن يضرّه في المستقبل كما يصحّ أن ينفعه. فأمّا إذا بني القول على ما قدّمناه فلا وجه لهذا الشرط. ولذلك قلنا: إنّ من أوصل إلى غيره نفعًا مخصوصًا فهو مُحسِن، وإن لم يقصد ذلك، بل لو كان ساهيًا عن ذلك لم يخرج الفعل من أن يكون حَسَنًا؛ لأنّ وجه حُسْنه لا يتعلّق بالقصد ولا الإرادة تؤثّر فيه، فإذا صحَّ ذلك وجب القضاء بأن خَلْقه تعالى الحيّ مع الشهوة يكون حَسنًا وإن لم يرد ما سأل عنه السائل. وثبت أن إرادته لإيجاد ذلك إنّما يجب وجودها من حيث (ما) ذكرناه، لا لأنّها لو عُدمت لم يكن الفعل حَسَنًا. (مغ١١، ٧٤، ٤)

مُحَسِّنات عقلية

- المُحَسِّنات العقليّة هي على ضربين: أحدهما (ما) لا صفة له زائدة على حسنه، وهو الذي يُسمّى مباحًا، من حيث عَرَف فاعله أنّه لا مَضَرّة عليه في فعله، ولا في ألّا يفعل، ولا يستحقّ به المدح، وما هذا حاله لا مدخل له في التكليف، كما لا مدخل له فيه الواقع من الساهي، وعلى حدِّ الإلجاء. والضرب الثاني: ما يختصّ بصفة زائدة على حسنه، تقتضي دخوله في أن يستحقّ به المدح. وهذا على ضربين: أحدهما يحصل كذلك لصفة تخصّه، والآخر لأنّه يسهّل فعل غيره من الواجبات. فالأوّل كالإحسان والتفضّل، واجتلاب المنفعة لنفسه، والثاني كالنوافل

الشرعيّة، ويدخل فيه النهي عن المنكر من جهة العقل، ويدخل فيه مدح من فَعَل الواجب، لأنّ ذلك مما لا يجب على أهل العقول، كما يلزمهم الفصل بين المحسن والمسيء، لأنّ هناك إنّما وجب الفصل لأمر يتعلّق به، وليس كذلك حال الوجه الأوّل. (مغ١٤، ١٧١، ٥)

محظور

- محظور، ويراد به أنّ حاظرًا حظره ودلّ على ما على الفاعل فيه من المضرّة، أو أعلمه ذلك من حاله. ولذلك لا يقال في فعل البهيمة والصبي بأنّه محظور، لمَّا لم يصحّ ذلك فيه. ولذلك تقول إنّه تعالى لو فعل الظُّلْمَ لكان قبيحًا منه، ولا نقول فيه أنّه كان محظورًا عليه. (مغ٦/ ١، ٢٨، ٩)
- أمّا المحظور فهو عبارة عن المحرّم القبيح إذا عَرَف فاعله أو دُلّ على أنّه يجب عليه تجنُّبه. . . . ولذلك لا يوصف تعالى بالحظر والتحريم، لمَّا اقتضى ذلك التعريف وما يَجري مَجراه. (مغ١١، ٣١، ١٣)
- إنّ ما ثبت قبحه بالدليل السمعي يسمّى محظورًا، من حيث حظّره حاظر بالخطاب وما يجري مجراه، ثم بنى المتكلّمون على ذلك القبائح العقليّة، لأنّهم رأوها قبيحة بنصب الله سبحانه الأدلّة على قبحها، أو بتعريفه قبحها باضطرار، فصار ذلك عندهم كالحظر؛ فإن كان الأصل في الحظر ما قدّمناه، ومن جهة السمع يوصف القبيح بأنّه محرّم، إذا ثبت قبحه، وحظر الحاظر له، لأنّ محرّمًا في مقابله المحلّل، والمراد بذلك أن محللًا حلَّله، وبيَّن حاله، فكذلك القول في المحرّم. (مغ١٧، ٩٥، ١٧)

مُحْكَم

- نذكر بعد ذلك حقيقة المحكم والمتشابه، فالمُحكم ما أُحكِم المراد بظاهره، والمُتَشابه ما لم يُحكَم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة إمّا عقليّة أو سمعية، والسمعية إمّا أن تكون في هذه الآية، إمّا في أوّلها أو آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى، أو في سنّة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من قول أو فعل، أو في إجماع من الأمّة. فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المُحكَم. (شرح، ٦٠٠، ١٥)
- إنّ المحكم كالمتشابه من وجه، وهو يخالفه من وجه آخر: فأمّا الوجه الذي يتّفقان فيه فما قدّمنا من أنّ الاستدلال بهما أجمع لا يمكن إلّا بعد معرفة حكمة الفاعل وأنّه لا يجوز أن يختار القبيح، لأنّ الوجه الذي له قلنا ذلك، لا يُميِّز المُحكَم من المتشابه، كما أنّ خطابه صلى الله عليه وسلّم لمّا لم يمكن أن تعلم صحّته إلّا بالمعجز ولم يُميِّز ذلك بين المحتمل من كلامه وبين المحكم منه، حلّا محلًا واحدًا في هذا الباب. وأمّا الوجه الذي يختلفان فيه، فهو أنّ المُحكَم إذا كان في موضوع اللغة أو لِمُضَامَّة

القرينة، لا يحتمل إلّا الوجه الواحد، فمتى سمعه من عرف طريقة الخطاب وعلم القرائن أمكنه أن يستدلّ في الحال على ما يدلّ عليه. وليس كذلك المتشابه، لأنّه وإن كان من العلماء باللغة ويحمل القرائن، فإنّه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مُجَدَّد ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم أو دليل العقل. ويبيِّن صحّة ذلك أنه عزّ وجلّ بيّن في المحكم أنّه أصل للمُتَشابه، فلا بدّ أن يكون العلم بالمُحكَم أسبق ليَصحّ جعله أصلًا له، ولا يتمّ ذلك إلّا على ما قلناه. فأمّا إذا كان المحكم والمتشابه واردين في التوحيد والعدل فلا بدّ من بنائهما على أدلّة العقول، لأنّه لا يصحّ ممن لم يعلم أنّه جلّ وعزّ واحد حكيم لا يختار فعل القبيح، أن يستدلّ على أنّه جلّ وعزّ بهذه الصفة بكلامه. فالمحكم في هذا الوجه كالمتشابه، وإنّما يختلفان في طريقة أخرى، وهي أنّ المخالفين في التوحيد والعدل يمكن أن نحاجّهم بذكر المُحكَم ونبيِّن مخالفتهم لما أقرّوا بصحّته في الجملة، ويبعد ذلك في المتشابه. (متش١، ٦، ٨)

- أمّا إذا كان الكلام مما يدلُّ على الحلال والحرام فلا بدّ من أن يكون للمُحْكَم مزية على المتشابه من الوجه الذي قدّمناه، وهو في أن يدلَّ ظاهره على المراد، أو يقتضي ما يضامّه أنّه مما لا يحتمل إلّا الوجه الواحد من حمل الأدلّة. وليس كذلك المتشابه، لأنّ المراد به يشتبه على العالم باللغة ويحتاج إلى قرينة محدّدة في معرفة المراد به: إمّا بأن يُحمَل على المُحكَم، أو بأن يدلّ عليه كلام الرسول صلّى الله عليه وسلّم، إلى ما يجري مجراه. فالمزية له قد ظهرت في هذا الباب. (متش١، ٩، ٦)

- إنّ المُحكَم إنّما وصف بذلك لأنّ مُحْكِمًا أحكمه، كما أنّ المُكرَم إنّما وصف بذلك لأنّ مكرِمًا أكرمه، وهذا بيِّن في اللغة. وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنّه أحكم هذه الآيات المُحكَمات من حيث تكلّم بها فقط، لأنّ المتشابه كالمُحكم في ذلك، وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفته، فيجب أن يكون المراد بذلك أنّه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة - لكونه عليها تأثير في المراد - وقد علمنا أنّ الصفة التي تؤثّر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلّا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل. فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكمًا، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ (الإخلاص: ١ - ٢). (متش١، ١٩، ٣)

محيل

- لا يصُحّ أن يكون القادر قادرًا على شيء ثم يجعل المانع له من إيجاده أمرًا يستمرّ، ولا يصُحّ زواله أصلًا، لأنّ هذا يخرجه عن كونه منعًا إلى أن يكون محيلًا. ولا بدّ من ثبوت الفرق بين المانع وبين المحيل من هذه الجهة، وإلّا صار وصف أحدنا بأنّه قادر على الشيء محالًا وداخلًا في

قبيل المناقضة. (مجم١، ٨٣، ٢٠)

مُخَاطِب

- إنّ كل مُخاطِب يتعلّق الخطاب به فله حكمه حتى كأنّ الخطاب ليس إلّا له، فيجب أن يكون البيان واقعًا على وجه يصحّ أن يعرفه، وإلّا أوجب في خطأ مقالي ما قدّمناه. (مغ١٧، ٥٣، ٤)

مُخَاطِب للمعدوم

- أمّا وصفه - تعالى - بأنّه مخاطِب للمعدوم فقد بيَّن شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أنّ ذلك لا يطلَق عليه، حتى إذا وُجد وصار ممَّن يفهم منه الخطاب ويحسن منه المخاطبة وُصِف بذلك. قال - رحمه الله - : لأنّ وصفه - تعالى - بأنّه خاطَب يقتضي مفاعلة بين اثنين، مثل وصفنا بالمقابلة والمحاذاة والمبايعة والمحاربة وغيرها فلا يجوز أن يستعمل إلّا إذا كان هناك مَن يشاركه في المخاطبة. فأمّا إذا كان المخاطب معدومًا ولا يصحّ منه الخطاب فغير جائز أن يوصف أمره بأنّه خطاب. ويَبِّنُ أن هذه اللفظة تفيد المفاعلة من جهة المعنى، وأنّه مفارِق لما هو مفاعلة من جهة اللفظ دون المعنى؛ مثل طارقت النعل إلى ما شاكله. وذلك يوجب ألّا يوصف أمره بأنّه مخاطبة إلّا إذا (كان) المكلَّف بصفة مخصوصة، ومتى كان ممَّن يصحّ أن يجيب ويخاطب أيضًا فإنّما يوصف بأنّه مخاطَب متى وقعت منه المخاطبة، وإذا لم يقع منه ذلك فوصفه بذلك إنّما يصحّ من جهة التعارف لمَّا كان ممَّن يصحّ منه الجواب ويصير في الحكم كأنّه مجيب. (مغ١١، ٣٦٩، ٣)

مُخْبِر

- إنَّ المُخبِر هو من فعل المعنى الذي يُسمّى خبرًا، وأراد كونه خبرًا. وهذا أوْلى، لما قدّمناه من أنَّ إرادة زيد إذا لم تؤثر في قول عمرو، فكذلك إرادته لا تؤثر فيما يفعله القديم تعالى من الخبر في لسانه. (مغ٦/ ٢، ٩١، ١٥)

- إنّ الأولى، أن يكون المُخبِر من فَعَل الخبر، لا من فَعَل القصد. فمتى فعله وهو قاصد إلى الإخبار به، كان خبرًا. والأولى أن لا يعتبر في ذلك، كون القصد من فعله، أو من فعل غيره. كما لا يعتبر في الفعل المُحكَم، إلّا كونه عالمًا فقط، سواء كان العلم من فعله أو من فعل غيره. (مغ٨، ٢٤١، ١٥)

مختار لفعله

- قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ﴾ (النساء: ٥٨) يدلّ على أنّ العبد هو الفاعل وإلّا لم يكن لهذا الأمر معنى ولا للوعظ فائدة إذا كان تعالى هو الخالق لردّ الأمانة وللحكم، وأي نفع في هذا الوعظ إن كان مراده تعالى ذلك وأي تأثير بهذا الوعظ حتى يصفه بهذا الوصف وحتى يمنُّ تعالى على عباده بذلك، وكذلك قوله تعالى من بعد

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) لا يصحّ إلّا إذا كان العبد هو المختار لفعله فيكون موافقًا لما في الكتاب ولسنّة الرسول صلّى الله عليه وسلّم ولطريقة العلماء. وقد اختلفوا في أولي الأمر منكم فمنهم من قال الأمراء ومنهم من قال العلماء، وقوله من بعد ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (النساء: ٥٩) يدلّ على أنهم الفاعلون لهذا الردّ عند التنازع. (تن، ٩٩، ٢٤)

- إنّ العبد مختار لفعله وذلك لأنّه تعالى لو كان يخلق كل هذه الأمور فيه لم يكن لهذا التعوّذ معنى، لأنّه إن أراد خلق ما يضرّه فيه وخلق المعاصي فيه فهذا التعوّذ وجوده كعدمه، وإنّما ينفع ذلك متى كان العبد مختارًا، فإذا أتى بهذا التعوّذ كان أقرب إلى أن لا يناله من قبل الجنة والناس ما كان يناله لولا ذلك. (تن، ٤٩٠، ٩)

مُخْتَرَع

- كيفية وقوع الفعل من القادر. فجملة القول في ذلك أنّ القادر إمّا أن يفعل الفعل على وجه يختصّه أو يفعله على وجه لا يختصّه. فإن فعله على وجه يختصّه فذلك على ضربين: أحدهما أن لا يكون هناك إلّا مجرّد هذا الفعل الواحد الذي يخصّه وذلك هو كل ما يفعله مبتدأ في محلّ قدرته. والثاني أن يكون هناك فعل سوى هذا الفعل. ثم هذا على ضربين: أحدهما أن يكونا جميعًا مختصّين به. وهذا هو المتولّد الذي يوجد في محل القُدرة كالنظر والعلم وما شاكل ذلك. والثاني أن يكون أحدُهما هو المختصّ به وهذا هو ما يتولّد عن الاعتماد في غير محلّ القدرة فيكون نفس السبب مخصوصًا بالفاعل والمسبب يتعدّاه. فهذه قسمة ما يختصّ بالفاعل. فأمّا ما لا يختصّ بالفاعل بحال فليس إلّا المُختَرَع وهو الذي يصحُّ من الله عزّ وجلّ دون غيره. والوجوه الأولى التي تقدّمت تصحّ منّا. (مجم١، ٨٠، ٢٠)

مختص باستحقاق العبادة

- إنّه - تعالى - المختصّ باستحقاق العبادة وما يتّصل بذلك: إعلم أنّ في جملة ما يكلّفه - تعالى - من الأفعال ما لا يَحْسُن إلّا إذا وقع على وجه العبادة. فلذلك بيّنا ما له يستحقّ العبادة ويحسن منّا أن نعبده. قد ثبت أنّ العبادة ضرب من الخضوع والتذلّل للمعبود على سبيل المبالغة لتعظيمه. فيجب ألّا تحسن إلّا مُستحقّة بفعل؛ كما أنّ الشكر لا يَحسُن إلّا مستحقًا بفعل. وقد علمنا أنّه - تعالى - يستحقّ ذلك علينا للإنعام العظيم. فيجب أن يكون علّة استحقاقه ذلك دون غيره. (مغ١١، ٤١٧، ١٠)

مختلف

- إنّا قد بيّنّا من قبل حصر الأجناس التي تدخل تحت مقدور العباد. وهذه الأجناس على ضربين، أحدهما لا يدخله الاختلاف بل كلّه متماثل نحو التأليف والألم،

والثاني يختلف. ثمّ هذا المُختلف على ضربين، أحدهما يختلف فقط ولا يكون له حكم زائد على الاختلاف، والثاني يدخله التضادّ مع الاختلاف. فالذي يُقطَع على اختلافه من مقدور العباد مما لا يدخله التضادّ هو الاعتماد، فإنّه يشتمل على متماثل ومختلف، ومختلفه لا يتضادّ. وكذلك الإرادة والكراهة لا يقع في كل واحد من نوعيهما تضادّ. وكذلك النظر من أفعال القلوب يلحق بما ذكرناه. فأمّا الأصوات فالصحيح أن لا يُقطَع على ثبوت التضادّ فيها ولا على نفي التضادّ فيها بل يُتوقّف فلا تدخل في هذا الفصل ولا فيما بعده. فأمّا ما يدخله التضادّ من مقدور العباد فنوع الأكوان فإنّه يقع فيها المختلف ومختلفه يتضادّ. والاعتقادات يدخلها التضادّ وإن لم يكن كل مختلف منها متضادًا. وإنّما يثبت التضادّ هناك وفي الظّنون أيضًا بطريقة النفي والإثبات. (مجم٢، ٩٥، ٦)

مختلفان

- إنّه لا بدّ في المختلفين من اختصاص أحدهما بصفة ليست للآخر أصلًا، أن نقول: الأصل في معرفة الاختلاف بين الذوات هو الإدراك، وما عداهُ مرتّبٌ عليه مشبهٌ به. فنقول: لا بدّ في كل ذاتين مختلفتين من أن تثبتا على وجه لو تناولهما الإدراك لفرّقنا بينهما ولميّزنا أحديهما من الأخرى. ولا طريق للتمييز بينهما إذا قَدرتَ الإدراك فيهما إلّا بأن يستبدّ أحدهما بصفة ليست للآخر، وإلّا فلو وقع الاشتراك في صفتيها لبطل التميز، وبطلان أن التمييز بينهما مع الإدراك بطلان للخلاف أصلًا. (مجم١، ١٥٣، ١)

مخطئ

- إنّ وصف المصيب أنّه مصيب، قد يراد به وقوع فعله على ما أراد، وقد يراد به أنّه فعل حسنًا؛ وكذلك وصفه بأنّه مخطئ. والذي يبنى على الذمّ أو المدح، من ذلك، ما أفاد كونه فاعلًا لحَسن أو قبيح، دون ما أراد وقوع المراد على ما أراد، وعلى خلافه. (مغ٨، ٢٣٨، ٢)

مخلوق

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) أما يدلّ ذلك على أن كل شيء مخلوق من جهته. وجوابنا أنه تعالى ذكر ذلك بقوله ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾ (الرعد: ٨) فبيّن بعده أن كل شيء عنده بمقدار لأنّه عالم بكل ذلك، وقد يقال عنده ويراد به في علمه، كما يقال ذلك ويراد القدرة ويراد الفعل. (تن، ٢٠٠، ١١)
- إنّ الخلق إنّما هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المُقدَّر بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، لهذا نراهم يقولون: خلقت الأديم هل لحي منه مطهرة أم لا، وقال الحجاج: إنّي إذا وعدت وفيت، وإذا خلقت فريت،

أي إذا قدرت قطعت، وكذلك فقد قال زهير: ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري. وكذلك فقد قال غيره: ولا يئط بأيدي الخالقين ولا أيدي الخوالق إلا جيد الأدم. وهذه الجملة كلها دلالة على أنّ الخلق إنّما هو التقدير على ما نقوله، وإذا كان هذا هكذا صحّ وصف القرآن بأنّه مخلوق على ما ذكرناه. (شرح، ٥٤٦، ١٢)

- ذهب شيخنا أبو علي إلى أنّ الخلق إنّما هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدّر بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه. (شرح، ٥٤٨، ٨)

- أمّا شيخنا أبو هاشم، وأبو عبد الله البصري، فقد ذهبا إلى أنّ المخلوق مخلوق يخلق، ثم اختلفا: فذهب أبو هاشم إلى أنّ الخلق إنّما هو الإرادة. وقال أبو عبد الله البصري: بل هو الفكر، وقال: لولا ورود السمع والأذن بإطلاق هذه اللفظة على الله تعالى، وإلّا ما كنّا نُجوِّز إطلاقها عليه تعالى عقلًا. وحجّته في هذا الباب قول زهير: ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري. قالا: أثبت الخلق ونفى الفري، فدلّ على أنّ الخلق معنى على ما نقوله. (شرح، ٥٤٨، ١١)

- إنّهم أرادوا (مشايخنا) أن يفصلوا بين الفعل الذي يقع على ضرب من التقدير مطابق للحاجة وبين الفعل الذي ليس هذا سبيله بأن يقع مَسْهُوًا عنه أو زائدًا على ما يحتاج إليه أو ناقصًا عنه. فقالوا فيما كان بسبيل الأوّل أنّه مخلوق، كما أنّهم لما رأوا أنّ في الأفعال ما يستدفع به ضررًا أو يستجلب به نفع سمّوا ما هذا سبيله كسبًا. ويدلُّ عليه ما ظهر من حال أهل اللغة أنّهم فسّروا الخلق بالتقدير ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾ (المائدة: ١١٠) وقوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: ١٧). وقوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤). وقول الشاعر: "ولا يَئِطّ بأيدي الخالقين" إلى ما شاكل ذلك. فدلّ أنّهم استعملوه من التقدير المخصوص. وهذه فائدة وصفنا الله تعالى بأنّه خلق السماوات والأرض وخلق الموت والحيوٰة. وقد كان لولا ورود الشرع بالمنع من أن يُطلق في غير الله أنّه خالق لكنّا نطلق في أفعالنا بأنّها مخلوقة. وفي أحدنا بأنّه خالقُها إذا وقعت مقدّرة. ولكن السمع مانع من ذلك كما منع من إطلاق لفظ "الربّ" في غيره عزّ وجلّ، وإن كان لفظهُ يقتضي المالك والسيد وعلى ما تقتضيه طريقة اللغة. (مجم١، ٣٤٤، ١٣)

- "مشايخنا" وإن اتّفقوا في أنّ المخلوق هو المُقدَّر فقد اختلفوا في أنّ هذا التقدير هل هو معنى أم لا. فنفى "أبو علي" أن يكون معنى وأوجب أن يكون المراد به إيقاع الفعل على وجه مخصوص وهو الصحيح. وقال "أبو هاشم": بل لا بدّ من معنى يشتقّ منه قولنا "مخلوق". ثم جعل ذلك المعنى إرادة، ووصف أفعال الله تعالى من

جهة اللغة بأنّها مخلوقة ما خلا الإرادة والكراهة، ولكنّ السمع أوجب أن يوصف الكلّ بذلك فوصفها به. وقال الشيخ "أبو عبد الله": بل التقدير الذي هو الخلق يرجع به إلى فكرٍ ولولا ورود السمع لكنا لا نجري على أفعال الله لفظ الخلق. (مجم١، ٣٤٦، ١٠)

- إن قيل: أفتقولون: إنّه (كلام الله) مخلوق؟ قيل له: إنّ المخلوق هو المقدور من الأفعال، وكما يجب أن تصف السماوات والأرضين وسائر أفعاله تعالى بأنّها مخلوقة، فكذلك القول في كلامه، لأنّه قدَّره بحسب الحاجة والمصلحة، وقد روى في الخبر ما يدلّ على ذلك وهو أنّه صلّى الله عليه قال: "كان الله ولا شيء، ثم خلق الذِّكر وما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي". وكل ذلك بيِّن. (مخت، ١٩٥، ٩)

- إنّ كلامه تعالى مُحدَث، وأنّه فعله لمصالح العباد، فإذا صحّ ذلك وثبت أنّه تعالى أحدَثه مُقدَّرًا، لأنّه تعالى ممن يستحيل أن يفعل الشيء على سبيل السهو، فلا بدَّ من أن يكون قاصدًا إليه وموجدًا له؛ على الوجه الذي تكون عليه مصلحة ودلالة. وإذا ثبت ذلك وجب أن يجري مجرى سائر أفعاله. وإذا كانت توصف بأنّها مخلوقة فكذلك القول في القرآن؛ لأنّ الوجه الذي وصفت أفعالُه أجمعُ بأنّها مخلوقة لأجله هو كونها واقعة على سبيل التقدير. والقرآن بهذه الصفة، فيجب أن يوصف بأنّه مخلوق. (مغ٧، ٢٠٨، ١٠)

- إنّ الساهي قد يعمل ويفعل ولا يوصف فعله بأنّه مخلوق؛ ولأنّ أهل اللغة قد وصفوا مقدِّر الأديم بأنّه خالق له، والأديم بأنّه مخلوق، وإن لم يكن معمولًا؛ لأنّه إنّما يحصل معمولًا له إذا قدّره وقطّعه وعمله مَزَادَةً أَوْ خُفًّا. (مغ٧، ٢١٣، ١٠)

- يقول (أبو هاشم) في الخلق: إنّه ليس مخلوقًا، لأنّه ليس بمراد؛ لأنّ الإرادة لا يجب أن تراد، فلا يؤدّي ذلك إلى ما لا نهاية له. وإنّما أجاب بذلك لأنّ عنده المخلوق مخلوق يخلق كما أنّه مُقدَّر بتقدير، والخلق عنده هو التقدير، فلذلك أجاب بما قدّمناه. (مغ٧، ٢٢٠، ١١)

- أمّا شيخنا أبو علي رضي الله عنه فإنّه يقول: إن وصفه (القرآن) بأنّه مخلوق ليس بمشتق من معنى، وإنّما يفيد أنّه حدث مُقدّرًا من فاعله، ويحيل كون الفاعل خالقًا لفعل غيره وإن أراده وقدَّره. وإنّما جعله خالقًا لفعل نفسه. ويحيل كون الاثنين خالقين للشيء الواحد، كما يحيل فعلًا من فاعلين، ويقول: إنّ قولهم: إنّ زيدًا خلق الأديم مجاز، والمراد به: خلق تقدير الأديم؛ لأنّ تقديره للأديم هو فعل يحدثه فيه. (مغ٧، ٢٢٠، ١٣)

- قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنّما سُمّي الخالق خالقًا من حيث قَصَد بالفعل إلى بعض الأغراض. وقال: إنّ تسمية المخلوق توجد من معنى هو الخلق؛ والخلق والتقدير هما إرادتان، ولا يوصف الخلق بأنّه خلق إلّا والمخلوق موجودٌ، ومتى كان معدومًا لم يسمّ خلقًا، والتقدير

لا يُسمّى خلقًا إلّا بشرط وجود المقدور، ولا مخلوق إلّا مُحدَث، وقد يكون مُحدَثًا ليس بمخلوق، لأنّه يفيد صفة زائدة على حدوثه. (مغ٨، ١٦٢، ٩)

- قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في نقض المرجان وغيره أنّه إنّما يوصف بأنّه مخلوق، من حيث حدث من فاعله على مقدار لا على سبيل السهو. وكثير من أهل اللغة لا يصف القديم، سبحانه، بأنّه مريد؛ ويصف أفعاله بأنّها مخلوقة. (مغ٨، ١٦٣، ٢)

- بيّنا أنّ المخلوق لا يفيد أنّه مُختَرع، ولا أنّه من فعل الله، تعالى، فلا طائل في إعادته. ودللنا على أنّ العبد في الحقيقة يوصف بأنّه يخلق بقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: ١٧)، وقوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ (المائدة: ١١٠). وبيّنا أنّ التعلّق بقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ (فاطر: ٣)، وقوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ (النحل: ١٧) لا يصحّ؛ فهذا كلام من جهة العبارة. فأمّا من جهة المعنى، فإنّما يجب أن نبيّن أنّ العبد يُحدِث الشيء، وأنّه يصحّ أن يُحدِثه مقدورًا، وأن قول من قال: لا مُحدِث إلّا الله، حقًّا. فهذا الموضع هو الذي يتناوله الدليل دون غيره. (مغ٨، ١٦٣، ٥)

- وقولهم (أهل الكسب) إنّ المخلوق هو المحدث باطل، لأنّ أهل اللغة خصّوا بذلك ما يقع مُقَدّرًا دون ما يقع سهوًا وتبخيتًا، وقولهم إنّ المخلوق هو المحدَث يدلّ على أنّ له مُحدِثًا وخالقًا هو الله فغلط، لأنّه إنّما يدلّ على أنّ له محدِثًا وخالقًا إن كان مُقَدّرًا على الجملة، ثم نظر مَن خالِقُه ومُحدِثُه، فما دلّ على إثبات الخالق على الجملة لا يدلُّ على أنّه هو الله، كما أنّ كَون الفعل كسبًا عندهم يدلّ على أن له مُكْتَسِبًا، ولا يدلّ على مُكتسِب معيّن. (مغ٨، ٢٨٣، ١٤)

مُخَيَّر

- لا بدّ من أن يكون الضرر الذي يخافه بترك الفعل، أكثر مما يلحقه من المضرّة بنفس ذلك الفعل، حتى يكون دافعًا للضرر الكثير بالمشقّة اليسيرة. فأمّا لو تكافآ وتعادلا وعلم ذلك من حالهما، لما وجب الفعل ولكان هذا الناظر مخيّرًا والوجوب ساقطًا. وإنّما يجب الفعل، إذا كان حاله ما ذكرناه. ومتى عظم التفاوت فيما يزيله من المضرّة لحق ثبات الإلجاء، وإذا تفاوت لحق ثبات الوجوب، خصوصًا متى كان الضرر مؤجّلًا غير معجّل. فإذا أصبحت هذه الجملة، وقد صحّ أنّه لا يمتنع في النظر في باب الدنيا أن يصير بهذه الصفة، فينبغي أن يكون واجبًا؛ وكذلك النظر في باب الدين. ويجريان، متى صارا كذلك، مجرى كل فعل يُحرّز به من ضرر عظيم، لأن اختلاف الأفعال لا يؤثّر في أنّ الكل منها إذا اتّفق في وجوب الوجوب اتّفق في الوجوب أن لا معتبر في هذا الباب بجنس الفعل ولا بسائر صفاته،

وإنّما المعتبر بحصول وجه الوجوب فيه. (مغ١٢، ٣٥٨، ١٥)

مدح

- أمّا المدح فمعناه، قول: ينبئ عن عظم حال الغير، وينقسم أيضًا إلى: ما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى، وما لا يتبعه الثواب. وما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى فإنّه لا يستحقّ إلّا على الطاعة، وحقيقة الطاعة قد مرّ في غير هذا الموضع. وأمّا ما لا يتبعه الثواب، فهو المدح المقابل للنعمة، المستحقّ. (شرح، ٦١٢، ٢)
- إنّ المدح لا يَحْسُن إلّا إذا علم أنّ ما فعله حسنًا، وله صفة زائدة على حُسْنه، وأنّه لم يفعل ما يحبطه، فكل ذلك مما قد يُعلم على الجملة، ويُعلم عنده حُسْن المدح والذمّ. (مغ٨، ٣٠، ٧)
- إنا لا نمتنع من القول بأنّ للمشقّة تأثيرًا في زيادة المدح الذي يستحقُّه المكلَّف، بل متى لم يكن الفعل شاقًّا لم يستحقّ الثواب أصلًا. فأمّا المدح فإنّه في أصل الاستحقاق لا يتبع كون الفعل شاقًا، وإن كان قد يعظم لكونه كذلك، لكن جميع ذلك لا يؤثّر في أنّ لكون الفعل نفعًا تأثيرًا في استحقاق المدح، ولزيادته تأثير في زيادة ما يستحقّ من المدح والتعظيم؛ ألا ترى أنّ المشقّة التي تلحق بحفر البئر في الموضع المسلوك والطريق المنقطِع سواء، ويستحقّ المدح على أحدهم لمكان انتفاع الناس به أكثر ولذلك يعظم موقع الفعل إذا كثر اقتداءُ الناس به إذا كان خيرًا وطاعة، على ما نقوله في وجه تفضيل النبي صلى الله عليه وسلم على غيره من الأنبياء صلوات الله عليهم. (مغ١١، ١٠٢، ١٨)
- إنّ المشقّة إنّما اقتضت استحقاق الثواب من حيث كان لا يَحسُن من الحكيم أن يجعل الفاعل ممن يشقّ عليه ما كلّفه وحسّنه في عقله إلّا ويستحقّ عليه نفعًا يجري مجرى المدح؛ كما لا يحسن منه أن يؤلم إلّا لنفع يوفي عليه. وليس كذلك حال المدح؛ لأنّه لا يتبع في الاستحقاق ما ذكرناه، فلذلك استحقّه من لا يجوز عليه المشاقّ كما يستحقّه من يجوز ذلك عليه. (مغ١١، ١٠٤، ١٣)
- إنّ استحقاق الثواب وغيره بالفعل لا يرجع إلى جنسه، ويصحّ حصول المنع فيه فلا يمتنع حصول الواجب ممَّن لا يستحقّ به الثواب إذا لم يصحّ وقوعه منه على الوجه الذي يستحقّ الثواب به. فأمّا المدح فإنّما وجب تساوي جميع الواجبات فيه، لأنّه يتبع كون الفعل واجبًا أو ندبًا أو تفضّلًا لحق الفاعل بفعله مشقّة أو لم يلحق. فلذلك يستحقّ تعالى المدح كما يستحقّه الواحد منّا وإن لم يصحّ أن يستحقّ الثواب لما بيّناه. (مغ١١، ١٤١، ١٢)
- إنّ ما يُطّلب من الشروط في المدح يجب ثبوته في الثواب؛ وقد يثبت في الثواب من الشروط ما لا يثبت في المدح. والعلّة فيه ظاهرة. وذلك لأنّ المدح إنّما يستحقّه الفاعل بالفعل متى فعله لحسنه في عقله. فأمّا إذا فعل الفعل لدفع المضرّة أو

لاجتلاب المنفعة الحاضرتين فإنّه لا يستحقّ به المدح. وما هو ملجأ إلى فعله إنّما يفعله لمنافعه ومضارّه فيجب ألّا يستحقّ المدح ولا الثواب. وأيضًا فإنّ المدح إنّما يستحقّه مَن له إلى فعل غير ما فعله داع فيؤثِره عليه، على تحمّل المشقّة فيه أو ما يجري مجراه. وذلك لا يصحّ مع الإلجاء وكل ذلك يبيّن أنّ مع الإلجاء لا يحسن التكليف. فإذًا يجب كون المكلّف مخلًّى بينه وبين الفعل متردّد الدواعي إلى الأفعال وخلافها. (مغ١١، ٣٩٣، ١٣)

- قال شيخانا - رحمهما الله - : لا يصحّ الإلجاء إلى المعارف؛ لأنّه لا يجوز مع فقد معرفته به أن يعلم أنّه لو رام خلاف العلم من الجهل لمنع منه، ولأنّه متى علم أنّه لو رام خلافه لمُنِع منه فقَدْ علم العلم، وذلك يغني عن فعل علم بأن يُمنَع منه، ولوجوه سنذكرها من بعد. فإذا اضطرّه الله - تعالى - إلى معرفة توحيده وعَدْله وألجأه إلى ألّا يفعل المقبّحات في عقله فقد صار بمنزلة الممنوع في أنّه لا يحسن أن يكلّف الأفعال؛ لأنه إن كُلِّف أفعال القلوب من ضدّ العلم فهو ممنوع من ذلك. وإن كُلِّف أفعال الجوارح فهو ملجأ إلى ألا يفعل المقبَّح منه. وإذا صار فعل القبيح مأيُوسًا من جهته لم يستحقّ المدح على الحسن؛ كما لا يستحقّ الواحدُ منّا المدح على تركه قتلَ نفسه، وعلى هربه من السَّبُع. وإنّما يستحقّ العاقلُ المدح على الفعل إذا كانت دواعيه متوافرة أو حاصلة إلى القبيح ويمكنه فعلها، فإذا امتنع منها مع شهوته لها استحقّ المدح، وكذلك القول في الواجب أنّه إنّما يستحقّ المدح به إذا كان له إلى فعل تركه داع فمتى آثره مع كونه شاقًّا عليه استحقّ المدح على خلافه. وليس كذلك حال الملجَأ؛ لأنّ هذه الطريقة متعذّرة فيه فلذلك لم يحسن أن يكلَّف ويستحقَّ المدح على ما يفعله. (مغ١١، ٤٩٢، ١٤)

- أمّا المدح فإنّه يستحَقّ بوجهين: أحدهما أن يفعل الواجب لوجوبه في عقله، ويفعل الحَسن لِحُسْنِهِ في عقله. والثاني ألّا يفعل القبيح لقبحه في عقله. وقد بيّنا من قبل أن سائر الوجوه التي عليها يستحقّ المدح لا بدّ من أن ترجع إلى هذين. (مغ١١، ٥٠٨، ٢)

- إعلم أنّه لا يَسْتَحِقُّ المدح بالفعل إلّا وله صفة زائدة ولفاعله صفة، ويفعله على وجه مخصوص. والإخلال بواحد من هذه الثلاثة الأوجُه يؤثّر في استحقاق المدح. (مغ١١، ٥١١، ٨)

- قد تقرّر في العقول أنّ من حق الذمّ أن يكون مقابلًا للقبح والإساءة على وجه يكون جزاءً له. وأنّ من حق المدح أن يكون مقابلًا للإحسان على هذا الحدّ. فلما ثبت ذلك عبّرنا عنه بأنّه مُستحقّ، وجعلنا ذلك كالعلّة في أنّه يحسن فعله إذا تقدّم من المفعول به، والسبب الذي من حق هذا الفعل أن يتعلّق به تعلّق الجزاء. وإذا كان ما ذكرناه مفهومًا لم يمتنع أن نجعله مقتضيًا لحسنه على ما نذكره في الشكر (في) أنّه يجب لمكان النعمة، إلى

غير ذلك. (مغ١٣، ٣٤٦، ٩)

- أمّا المدح فإنّه يُستحقّ بالواجب إذا كان واجبًا، وكان فاعله عالمًا بوجوبه، أو وجوب ما يوجد بوجوده، ويفعله للوجه الذي له حسُن ووجب، وأن يكون مخلًّى بينه وبينه، فمتى تكاملت هذه الشروط استحقّ المدح به. وكذلك القول في الندب، وإنّما قلنا إنّ الفعل يجب أن يكون واجبًا أو ندبًا، لأنّه قد ثبت في القبيح أنّه لا يستحقّ به المدح، وفي المباح الذي ينتفع به فاعله، ويفعله لهذا الوجه كمل، فلم يبق إلا أنّه يُستحق بالواجب والندب. وإنّما شرطنا كون فاعل الواجب عالمًا بوجوبه، لأنّه متى لم يكن كذلك، لم يصحّ أن يفعله للوجه الذي له وجب، فإذا وجب اشتراط هذا الوجه، فما لا يتمّ إلّا به يجب كونه شرطًا. (مغ١٤، ١٧٧، ١٦)

مدح وثواب على الفعل

- أمّا المدح والثواب على الفعل، فمن شرطه أن يكون ذلك الفعل واجبًا، أو مُرَغَّبًا فيه، فيحصل له صفة زائدة على حسنه، وعلى كونه مباحًا، أو يجب أن يكون متمكّنًا مخلًّى بينه وبينه، والإلجاء مرتفع، ويجب أن يفعله لحسنه في عقله، أو لما له حَسُنَ، ويستحقّ الثواب عليه، إذا لحقته المشقّة بفعله. (مغ١٤، ٣١٠، ١)

مُدْرِك

- يُنظر في كونه (الله) حيًّا لا آفة به، فيحصل له العلم بكونه سميعًا بصيرًا مُدرِكًا للمدركات. (شرح، ٦٥، ١٢)

- شيوخنا البصريين أنّ الله تعالى سميع بصير مُدْرِك للمدركات، وأنّ كونه مدركًا صفة زائدة على كونه حيًّا. وأمّا عند مشايخنا البغداديّين، هو أنّه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنّه عالم بها، وليس له بكونه مدركًا صفة زائدة على كونه حيًّا. فعند هذا لا بدّ من بيان أنّ المُدرَك له بكونه مُدرِكًا صفة، وأنّ هذه الصفة إنّما يستحقّها الواحد منا لكونه حيًّا بشرط صحة الحاسّة وارتفاع الموانع. (شرح، ١٦٨، ٥)

- أمّا الدلالة على أنّ الله تعالى مُدرك فلمّا ثبت أنّ أحدنا مُدرِك للمدركات لكونه حيًّا فهو المقتضى لذلك وما عداه شروطٌ. ثم تنقسم تلك الشروط فربما وجب اعتباره لأمر يرجع إليه وليس إلّا وجود المُدرَك لأنّه ما لم يكن موجودًا لا يصُحّ إدراكه، لأنّه إنّما تظهر الصفة التي يتناولها الإدراك بالوجود لا لأنّه لو ثبت في حال العدم لامتنع إدراكه، وما خرج عن هذا الشرط فكلّه راجع إلى كيفيّة كون الحيّ حيًّا. فمتى كان حيًّا بحياة لم يكن بدّ من محلّ لها وذلك هو الحاسّة، ثم تختلف بحسب اختلاف المدركات. وتتبع الحاسّة شروط كثيرة على حسب اختلافها في أنفسها واختلاف المُدرَكات بها، كما نقوله في صحّتها وزوال الموانع ووجوه اللبس وما شاكل ذلك. وكل هذا من توابع الحياة التي بها صار حيًّا، وإلّا فالمقتضى لكونه مُدرِكًا كونه حيًّا بدلالة أنّ هذه الصفة ترجع إلى الجملة، فلا تؤثّر فيها أمور

ترجع إلى المحال أو إلى طريقة في النفي مخصوصة. فإذا كان هو المؤثّر وذلك قائم فيه تعالى فيجب أن يكون مُدرِكًا وأن يكفي في ذلك وجود المُدرَك لكونه حيًّا لنفسه، فلا شرط في إدراكه للمدرَكات ما يرجع إلى الحياة بنفسه أو بواسطة. (مجم١، ١٣٠، ٦)

- هو (الله) سميع بصير مُدْرِك للمدركات إذا وجدت، لأنّه حي لا آفة به، فيجب أن يكون مختصًّا بهذه الصفات إذا وجدت المسموعات والمُبصَرات والمُدْرَكات. (مخت، ١٨١، ٢)

- إنّ المُدرِك لا يكون مُدرِكًا بإدراك، وبيّنا أنّ وصف المُدرِك منّا بأنّه شامّ ذائق لا يفيد الإدراك، وإنما يفيد الطريق الذي يتوصّل به إلى إدراك الأراييح والطعوم، وبيّنا أنّ من امتنع ذلك عليه لا يجب أن لا يوصف بأنّه راء ومُدرِك، وبيّنا أنّ الشمّ والذوق كالنظر الذي يحصل عنده الرؤية وإن لم يكن منها بسبيل. (مغ٤، ٨١، ١٢)

مذهب

- المراد بقولنا "مذهب" هو: الاعتقاد؛ أو إظهاره بالخبر، والدعوى والنصرة، والدلالة؛ فمتى ما تناولنا المذاهب التناول الواحد كان لا بدّ في أحد الاعتقادين، من أن يكون جهلًا، وفي أحد الخبرين من أنْ يكون كذبًا، فالحق لا يكون إلّا في أحدهما. (مغ١٧، ٣٥٥، ٤)

مرئي

- إعلم أنّ المرئيّ إنّما يوصف بذلك لأنّه رائيًا رآه، كما أن المعلوم يوصف بذلك لأنّ عالمًا علمه. (مغ٤، ٨٠، ٤)

- إنّ المرئيّ لا يحصل بالرائي على بعض الصفات، بل يراه على ما هو به. (مغ٤، ٨٩، ٨)

مراء

- ما الكفر؟ قيل له: ما يستحقّ به صاحبه العقاب العظيم الذي من علامته أن لا يدفن في مقابرنا ولا يُصَلى عليه ويقاتل إلّا بأخذ الجزية، وما يجري مجراه وإذا كان ذلك حادثًا بعد إيمان يستتاب فإن تاب وإلّا قُتِل. وكل كافر في الشريعة مُشْرِك ومتى كتم كفره وأظهر الإيمان قيل منافق، كما إذا كتم الفسق فأظهر الستر قيل مرائي. (مخت، ٢٣٣، ١٨)

مراد

- إنّ كل مراد كما يصحُّ أن يريده تعالى يصحُّ في غيره أن يريده من حيث لا يقع في المرادات اختصاص. والدلالة على صحّة هذا الأصل أنّ الشيء إنّما يصحّ أن يُراد لصحّة حدوثه في نفسه أو لاعتقاد المريد صحّة حدوثه بدلالة أنّ كل ما هذه حاله تصحّ إرادته، وما خرج عن ذلك تمتنع إرادته، والقوم يخالفوننا في هذه الجملة لقولهم أن من حكم الإرادة أن يتبع العلم، فما علم أنّه يحدث يصحّ من المريد أن يريد. وما ليس كذلك لا يصحّ أن يريده. (مجم١، ٢٧٥، ٣)

- قال إبراهيم النَّظّام: إنَّ إرادةَ الله تعالى إنّما

هي فعله، أو أمره، أو حكمه. قال: لأنّ الإرادة في اللغة إنّما تكون ذلك، أو تكون ضميرًا، أو قرب الشيء من الشيء. كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ (الكهف: ٧٧). والضمير يستحيل على الله، فيجب أنْ تكون إرادته ما ذكرناه. قال والمراد يسمّى إرادةً في اللغة؛ يقول القائل: جئني بإرادتي، يعني مرادي. ويقول: أراد مني كذا، أي أمرني به. ويقال: إنّ الله مريد لأن يقيم القيامة، أي قد حكم بذلك. (مغ٦/ ٢، ٤، ٣)

- إنّ المراد كالمعلوم في أنّه لا يختصّ بمريد دون غيره، فإنّ المقدور مفارقٌ لهما. (مغ٦/ ٢، ١٢١، ١٦)

مرجئة الأمة

- كان السبب، في أنّهم سمّوا بذلك، أي معتزلة، ما ذكر أنّ واصلًا، وعمرو بن عبيد، إعتزلا حلقة الحسن، واستقلّا بأنفسهما، ذكره ابن قتيبة في المعارف. قال الشهرستاني: وروى أنّه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان، بل العمل عندهم ليس من الإيمان ركنًا ولا يضرُّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمّة فكيف تحكم أنت لنا في ذلك، اعتقادًا، فتفكّر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب على ذلك، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول، إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا، ولا كافر مطلقًا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قال، واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرّر ما أجاب به، على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنّا واصل، فسمّى هو وأصحابه: "معتزلة". (فرق، ١٠، ٦)

مرزوق

- حدّ الرزق: إنّه تعالى لا يوصف بأنّه مرزوق، وإنّ الشيء رزق له، لاستحالة الانتفاع عليه، وإنّما يوصف بذلك مَن يصحّ أن ينتفع. ولذلك صحّ أن يوصف تعالى بأنّه مالك لَمّا لم يقتض ذلك صحّة الانتفاع بالشيء على الحدّ الذي اقتضاه الرزق، ولذلك قد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأنّه رزقه إذا أبيح له تناوله والانتفاع به، وإن كان قبل التناول غير مالك له؛ كالأمور المباحة، وكبذل الطعام للغير، إلى ما شاكله. (مغ١١، ٢٨، ٥)

مرغَّب فيه

- ما معنى الواجب؟ قيل: هو الذي يستحقّ العالم به الذمّ بأن لا يفعله، والواجب بأن يفعله، ولهذا يجب عليه فعل الواجب وأن لا يفعل القبيح. فأما المرغَّب فيه فالعاقل يستحقّ المدح بفعله، فإذا لم يفعله لم يستحقّ الذمّ. فأمّا المباح: بفعله كأن لا يفعل في أنه لا يستحقّ به الذمّ والمدح. (مخت، ٢٠٤، ٦)

مريد

- قوله تعالى من بعد ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (الزمر: ٧) يدلّ على أنّه إنّما يكلّفنا لمنافعنا وحاجتنا، ويدلّ على أنّه تعالى لا يريد المعاصي لأنّ الرضا يرجع في المعنى إلى الإرادة، فلو كان مُريدًا للكفر كما قاله القوم لوجب إذا وقع أن يكون راضيًا به، لأنّ المريد لا يصحّ أن يريد من غيره أمرًا فيقع ذلك الأمر على ما أراده إلّا ويجب أن يكون راضيًا به، وقوله تعالى من قبل ﴿لَّوْ أَرَادَ اللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّاصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ (الزمر: ٤) ذكره تعالى لا على وجه أنّ ذلك مما يصحّ أن يراد لكن على وجه الإحالة، بيّن به أنّ القادر على أن يخلق ما يشاء لا يجوز أن يتّخذ ولدًا، فعلى هذا الوجه ذكر ذلك. (تن، ٣٦١، ١٦)

- أمّا المُريد، فقد قيل في حدِّه: هو المختصّ بصفة لكونه عليها يصحّ منه الفعل على وجه دون وجه. وهذا وإن كان كذلك، إلّا أنّ إيراده على طريق التحديد لا يصحّ، لأنّ قولنا مُريد أظهر منه، ومن حق الحدّ أن يكون أظهر من المحدود، ولهذا لم يُحدُّ الموجود بشيء، لأنّ كل ما يذكر في حقيقته فقولنا موجود أظهر منه؛ فيجب إذن أن لا نحدّ المريد أصلًا، لأنّ أي ما يذكر في حدّه فقولنا مريد أظهر منه، وهكذا الكلام في الكاره. (شرح، ٤٣٢، ١٠)

- إذا قلنا: إنّه تعالى مريد، فلا نعني به كونه قادرًا ولا عالِمًا، لأنّه قد يريد ما لا يقدر عليه وقد يقدر على ما لا يريده، وهكذا في العلم، وإنّما مرادنا أنّه حاصل على مثل صفة الواحد منّا إذا كان مريدًا. وقد خالفنا في ذلك شيخنا أبو القاسم البلخيّ والنظّام، وقالا: إنّا إذا قلنا: إنّه تعالى مريد لفعل نفسه فمرادنا أنّه يفعله لا على وجه السهو والغفلة، وإذا قلنا إنّه مريد لفعل غيره فغرضنا أنّه آمر به ناه عن خلافه، فلم يثبتا معنى هذه الصفة في القديم تعالى البتّة. ونحن إذا أردنا إثباته لله تعالى فبأن نبيّن أولًا صحّته عليه جلّ وعزّ، لأنّ إثبات الصفة تترتّب على صحّتها. والذي يدلّ على أنّ هذه الصفة تصحّ على الله تعالى، هو ما قد ثبت أنّ المُصحِّح لها إنّما هو كونه حيًّا، بدليل أنّ من كان حيًّا صحّ أن يريد، ومتى لم يكن حيًّا لم يصحّ أن يريد، فيجب أن يكون المُصحِّح لهذه الصفة إنّما هو كونه حيًّا. (شرح، ٤٣٤، ١)

- إعلم أنّه مريد عندنا بإرادة مُحْدَثة موجودة لا في محلّ. وقد ذهبت النجّاريّة إلى أنّه تعالى مريد لذاته، وذهبت الأشعريّة إلى أنّه تعالى مريد بإرادة قديمة، وذهبت الكُلّابية إلى أنّه تعالى مريد بإرادة أزليّة. (شرح، ٤٤٠، ٧)

- أمّا الكلام على الأشعريّة حيث قالت: إنّه تعالى مريد بإرادة قديمة فهو أن نقول: لو كان القديم تعالى مريد بإرادة قديمة، لوجب أن تكون هذه الأرادة مِثْلًا لله تعالى، لأنّ القدم صفة من صفات النفس،

والاشتراك فيها يوجب التماثل؛ ألا ترى أنّ السواد لما كان سوادًا لذاته، وجب في كل ما شاركه في كونه سوادًا أن يكون مِثْلًا له، ولأنّه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالمًا قادرًا حيًّا مثل القديم تعالى، لأنّ الاشتراك في القديم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس، وقد عُرِف فساده. (شرح، ٤٤٧، ٧)

- إنّ كل فعل من أفعاله (الله) يقع على وجهٍ دون وجهٍ. فالاستدلال به على أنّه تعالى مريد ممكن ما لم يكن ذلك من باب ما يتأخّر العلم بوقوعه على هذا الوجه عن العلم بأنّه مريدٌ نحو العقاب الذي يفعله بالمعاقبين. فإنّه بالقصد ينصرف إلى العقاب. ولكن الابتداء بالاستدلال بذلك غير صحيح وما خرج عن ذلك فكلّه يدلّ على ثبوت هذه الصفة من نحو وجوه الخطاب. والوجوه التي وقعت عليها الآلام في الدنيا والوجوه التي وقعت عليها أفعاله التي تُعدّ في النعم. وكذلك ما يفعله فينا من شهوة القبيح والتمكين منه إلى ما شاكل ذلك. وإن كان بعض ذلك أظهر من بعض على ما ثبت في الخطاب أنّه أظهر دلالة من غيره. (مجم١، ١٤٩، ٢)

- الدلالة على ثبوته (الله) مريدًا تجري على وجهين: أحدهما أن تراعى أفعاله التي تقع على وجه دون وجه، فتبيّن أنّه لا يصحّ ذلك فيها من دون كونه تعالى مريدًا. وهذا قد يوجد في السمعيّات نحو الخبر والأمر وغيرهما. وقد يوجد في العقليّات كنحو النعم التي يفعلها والآلام التي ينزلها وكما يقوله في خلق شهوة القبيح إلى ما شاكل ذلك على ما نفصّله من بعد. والثاني أن نبيّن أنّ أحدنا إذا حصل على صفة مخصوصة لا بدّ من أن يكون مريدًا، وتلك الصفة موجودة فيه تعالى، فيجب كونه مريدًا. وبيان هذا إنّ العالِم منّا بما يفعله وهو مقصود في نفسه والتخلية بينه وبين إرادته قائمة فيما يدعوه إلى الفعل يدعوه إلى إرادته. وهذا الحكم في الشاهد معلوم ضرورة، فإنّ أحدنا إذا دعاهُ الداعي إلى الأكل دعاهُ ذلك إلى إرادته إذا كانت الحال ما قلناه. وإنّما وجب أن يكون مريدًا لا لشيء سوى ما ذكرناه من الأوصاف بدلالة أنّه لو كان ساهيًا عن الفعل لما صحّ أن يكون مريدًا، فضلًا عن أن يجب ذلك فيه، ولو كان عالمًا والشيء غير مقصود إليه والغرض لا يتعلّق به مثل الإرادة نفسها ومثل ما يقع عن بطّ الجرح. (مجم١، ٢٦٩، ٤)

- وبعد فإنّ هذه الحالة التي ثبتت للمريد قد وقع فيها خلاف، فإنّ "أبا هاشم" قال مرةً لا حال للمريد بكونه مريدًا. وليس يرجع بذلك إلى أكثر من وجود إرادته بحيث تعتقب هي وضدّها عليها. فعلى هذا لا بدّ من أن يجعل الخطاب خطابًا بالإرادة وكأنّه لمّا لم يقع إشكال في ثبوت الإرادة ووقع اللبس في هذه الحالة، أمكن أن يقال إنّ كونه خبرًا هو بالإرادة. فهذه الجملة تكشف عن هذا الإطلاق. (مجم١، ٢٧٣، ٦)

- إنّ المريد هو القاصد إلى الفعل والمختار

له على غيره، وقد يعلم أحدنا الشيء ولا يريده، وقد يعلمه ويريده. (مخت، ١٩٦، ١٣)

- قال شيخانا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله وسائر مَنْ تبعهما أنّه تعالى مريد في الحقيقة، وأنّه يحصل مريدًا بعد ما لم يكن، إذا فعل الإرادة؛ وأنّه يريد بإرادة مُحدَثة، ولا يصحّ أنْ يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة، وأنّ إرادته توجد لا في محل. (مغ٦/ ٢، ٣، ٥)

- قال الجاحظ: إنّه تعالى مريد بمعنى أنّ السهو منه في أفعاله، والجهل بها لا يجوز عليه. قال: وقد يُقال في الحي إنّه مريد في اللغة على هذا الوجه. (مغ٦/ ٢، ٥، ١١)

- أمّا الكلام فيما يجوز أنْ يريده تعالى، فالذي قاله شيوخنا رحمهم الله أنّه مريد لجميع أفعاله، إلّا الإرادة، ويريد من أفعال غيره ما أمره به، وندب إليه. ولا خلاف بين أهل العدل أنّه لا يجوز أنْ يريد شيئًا من القبائح. (مغ٦/ ٢، ٥، ١٥)

- قالت المجبرة: إنّه تعالى لم يزل مريدًا لكون ما عَلِم أنّه يكون من حسن وقبيح. وقالوا في جميع ما لا يقع منهم إنّه تعالى كاره لكونه مريدًا أن لا يكون. (مغ٦/ ٢، ٦، ٥)

- إعلم أنّ الواحد منّا يجد نفسه مريدًا للشيء، ويعلم ذلك من حاله باضطرار، كما يعلم من نفسه أنّه معتقدٌ، ومشته، وظانٌ ومفكّر، وما هذه حاله يستغني في إثباته عن الدلالة، وإنّما يحتاج إلى التأمّل في الفصل بينه وبين ما يلتبس به من أحوال الحي إلى التأمّل، كما ذكرناه في كون المدرك مدركًا. (مغ٦/ ٢، ٨، ٣)

- إنّ من الأفعال ما يحصل على بعض الوجوه لكون فاعله مريدًا، كالأمر والخبر وغيرهما، مما يطول ذكره، لأنّ فاعله لو لم يقصد الإخبار به عما هو خبر عنه لم يكن بأن يكون خبرًا أوْلى من غيره، لجواز صفته وليس بخبر. وكذلك فلو لم يُرِد المأمور به، لم يكن بأنْ يكون آمرًا أوْلى من أن لا يكون كذلك، لجواز وجوده بعينه ولا يكون آمرًا. (مغ٦/ ٢، ١٠، ١٦)

- ليس لأحد أن ينفي اختصاص المريد لحال ولا يثبت إلّا الإرادة لأنّ وقوع الفعل من جهته على وجه مخصوص يقتضي اختصاصه بصفة من الصفات، كما ذكرناه في صحّة الفعل منه، ووقوعه محكمًا. ولا يجوز أنْ يحصل الفعل من جهته بحسب إرادته إلّا والإرادة تقتضي كونه مختصًّا بحال، لأنّها لو لم تقتض ذلك منه لم تؤثّر فيما يقع من الفعل بجوارحه، كما لا تؤثّر فيما يقع من الفعل من غيره، ولأنّه يعلم من نفسه أنّه مريد وإنْ لم يدرك الإرادة ولم يعلمها. فكيف يقال إنّ المستفاد بكون مريدًا هو وجود الإرادة في قلبه فقط؟ ونحن نبيّن من بَعْد أنّ حاله في كونه مريدًا، يفارق حاله في كونه متكلّمًا، وأنّ ذلك لا يفيد الفِعْلية. (مغ٦/ ٢، ٢٢، ٩)

- إنّ المريد منا إنّما يكون كذلك لمعنى. إعلم أنّ الذي يدلّ على ذلك أنّه يحصل مريدًا للشيء مع جواز أن لا يحصل

كذلك، وسائر أحواله لا تختلف، فلا بدّ من أن يحتاج إلى معنى يصير به مريدًا لولاه لم يكن بأن يصير مريدًا أوْلى من أن لا يصير مريدًا، لأنّه لا يمكن أنْ يقال: إنّ المراد يحصل على وجه يوجب كونه مريدًا له، لأنّه على أي حال حصل، لم يمتنع أن لا يريد، ولا له حال توجب كونه مريدًا، نحو كونه حيًّا إلى ما شاكله، كما نقوله في كون المُدرِك مدركًا. فقد صحّ إذن أنّه إنّما يُريد ما يُريده لعلّة كما نقوله في إثبات الأعراض. (مغ٦/٢، ٢٤، ٢)

- إنّ المريد إنّما يكون مريدًا بالإرادة. (مغ٦/٢، ٢٥، ١٢)

- إنّ للمريد منّا بكونه مريدًا حالًا وحكمًا، وأنّ العلم بأنّه كذلك غير العلم بالإرادة، فيجب أن لا يكون مريدًا بها لأنّه فعلها، لأنّ الفاعل ليس له بكونه فاعلًا حالٌ، لأنّه لو كان له حال بكونه فاعلًا، لوجب كونها معقولة. وفي علمنا بأنّ الفاعل متى علم وجود مقدوره من جهته، عُلِم فاعلًا، دلالة على فساد هذا القول. (مغ٦/٢، ٤٧، ٣)

- إنّ القادر إذا قدر على جعل الشيء على صفة من الصفات، فالواجب أنْ يختصّ بالقدرة على إيجاده. وهذا يبيِّن أنّ الجاعل القول خبرًا، يجب أن يكون هو الموجد له، وأنّ إرادته لا تؤثّر في فعل غيره. فأمّا كونه مريدًا، فقد يؤثّر في فعله، وإنْ كانت الإرادة من فعل غيره فيه، كما يؤثّر إذا كانت من فعله، لأنّ المعتبر هو كونه مريدًا، كما أنّ كونه عالمًا بالفعل يؤثّر فيه، كان العلم من فعله أو فعل غيره. (مغ٦/٢، ٩٢، ٦)

- أوجبنا كونه (تعالى) مريدًا، من حيث وقع منه الخبر على وجه دون وجه، فأوجبنا كونه مريدًا، ليكون ما فعله خبرًا. والإرادة تتعلّق بالمراد لجنسها، ولا يصحّ وجودها إلّا كذلك، فيجب أنْ لا تحتاج في كونها كذلك إلى كون فاعلها تعالى مريدًا. (مغ٦/٢، ١٠٨، ١٠)

- مريد قد يريد ما لا يكون، كما يريد ما يكون، لأنّ الإرادة جنس الفعل، ولا يُراعى في كونها إرادةً تكوُّن مرادها وحدوثه لا محالة. فلا فَصْل بيْن أن تتعلّق بما نعلم أنّه لا يحدث، أو بما نعلم أنّه يحدث. وهي في هذا الوجه بمنزلة الاعتقاد الذي هو جنس الفعل، وهي مخالفةٌ للعلم. ولذلك يعلم أحدنا من نفسه أنّه مريد للشيء، مع شكّه في حال مراده هل يكون أم لا يكون، ولا يفصل بين حاله إذا أراد ما يكون وبين حاله إذا أراد ما لا يكون. ولذلك قد يريد من غيره الشيء، ثم يستخبره عنه هل وُجد أم لا؟ ولا يصحّ ذلك في العلم؛ وذلك يبيِّن الفرق بين الأمرين. (مغ٦/٢، ١٢٥، ١١)

- إنّ المريد متى أراد الشيء من مقدوره فلا بدَّ من وقوعه، إلّا أن يعرض ما يمنع معه وجوده. لأنّا قد دللنا على أنّ الداعي إلى فعل الشيء يدعو إلى إرادته. فإذا صحَّ ذلك، فإنّما يريد الشيء لأنّ الداعي قد دعا إليه، والإرادة تكون تابعةً للمراد. فكما لا يجوز والحال هذه أن يفعل المراد ولا يريده، وكذلك لا يجوز أن يريده ولا

يفعله من التخلية والتمكين، فلا يصحّ أن يقع مراده إلّا لوجوه. (مغ٦/٢، ٢٥٨، ١٧)

- إنّ وصف المريد بأنّه مريد يفيد اختصاصه بحال لكونه عليها تقع الأفعال منه على وجه دون وجه، ولا يرجع بذلك إلى نفي كونه مغلوبًا مقهورًا. (مغ٦/٢، ٢٩٤، ١٧)

- إنّ كونه مريدًا، إنّما يؤثّر في مقدوره، بأن يقتضي وقوعه على وجه دون وجه. (مغ٨، ٦٤، ٢)

مريد بإرادة حادثة

- للكلام في أنّه (الله) مريد بإرادة حادثة طريقان: أحدهما أن تقترن الدلالة على أنّه حصل مريدًا مع جواز أن لا يكون كذلك، فلا بدّ من معنى به يريد على مثل طريقتنا في إثبات الأعراض. وإنّما نعلم جواز هذه الصفة عليه بأن نعلم أنّه لو كان كونه مريدًا واجبًا مع أنّ تأثيره على طريق الإيجاب لأوجب ذلك أن لا يصحّ منه التحيّز في كون الكلام خبرًا عن زيد بن عبد الله دون زيد بن عمرو، بل كان يجب أن يكون خبرًا عمن هو خبر عنه على وجه لا يصحُّ خلافه. وقد عرفنا فساد ذلك. فليس إلّا أن يكون كونه مريدًا حاصل مع جواز أن لا يحصل، فينصرف في جعل كلامه خبرًا عن واحد دون آخر. والطريق الثاني أن نبيِّن أنّه إذا لم يصحّ أن يكون مريدًا لنفسه ولا لنفسه ولا لعلّة ولا بإرادة معدومة ولا قديمة، فلا بدّ من أن يكون مريدًا بإرادة حادثة. فعند انتهاء القسمة إلى ما ذكرناه يثبت أنه مريد بإرادة حادثة. (مجم١، ٢٧٤، ٢)

- واحد ما يدلّ على أنّه مريد بإرادة حادثة أنّه إذا ثبت مريدًا وبطل أن يكون كذلك للنفس ولعلّة قديمة ولا للنفس ولا لعلّة فليس إلّا أنّه كذلك لعلّة حادثة. وبيان هذا الوجه أنّه إمّا أن تكون هذه الصفة مقصورة على الذات أو تستحقّ لأمر زائد على الذات. وقد بطل الأوّل. والزائد على الذات إمّا أن يكون مؤثّرًا على طريق الاختيار أو الإيجاب. والأوّل باطل لأنّه كان يلزم أن لا يصحّ كونه مريدًا في حال البقاء وكونه تعالى مريدًا بالفاعل هو أبعد. وأمّا الموجب فإما أن تثبت له صفة الوجود أو لا تثبت. فإن لم تثبت كان مريدًا بإرادة معدومة وفيه من الفساد ما لا يخفى لوجوب أن يريد ما لا حصر له، ولوجب أن يريد الشيء يكرهه، ولوجوب أن لا يكون لكونه مريدًا أوّل، ولا بدّ من أن تثبت لتلك العلّة صفة الوجود. ثم إمّا أن يكون عن أول أو لا عن أول. وقد بطل أن يريد بإرادة قديمة فليس إلّا أن يريد بإرادة مُحدَثة. (مجم١، ٢٨٢، ١١)

- إعلم أنّ للكلام في إثباته مريدًا بإرادة حادثة طرقًا. فمنها أن نبني على أنّه حصل مريدًا مع جواز أن لا يريد وهذه إمارة كونه مستحقًّا هذه الصفة لمعنى مُحدَث وذلك قد مضى. وقد ذكر وجهًا آخر وهو أن كونه مريدًا جهة في وقوع فعله على وجه وما حلّ هذا المحل فلا بدّ من تجدّده

وهذا يوجب أنّه لمعنى. (مجم١، ٢٨٣، ٢)

- لا يصحّ أنْ يقال إنّه تعالى يريد مرادًا دون غيره، إلّا بأن يوصف تعالى بأنّه مريد بإرادة محدثة، لأنّها هي التي تختصّ بأن يتعلّق بشيء دون غيره، وعلى وجه دون غيره. (مغ٦/٢، ١٣٤، ٩)

- إعلم أنّه إذا ثبت بما قدّمناه أنّه مريد، وبطل أنّه مريد لنفسه، ولا لنفسه، ولا لعلّة وبإرادة قديمة، فيجب كونه مريدًا بإرادة محدثة. لأنّا لو لم نقل بذلك، لأدّى إلى خروجه من أن يكون مريدًا أصلًا. فإذا لم يكن إلى نفي كونه مريدًا سبيلٌ، وجب كونه مريدًا بإرادة محدثة. وممّا يبيّن ذلك أنّه إذا ثبت أنّه قد حصل مريدًا بَعْد ما لم يكن كذلك، وثبت أنّه لا شيء أرادَهُ إلّا ويصحّ أن يكرهه على البدل، فليس بأن يريد الشيء أوْلى من أن يكرهه، إلّا لمعنى من المعاني، على طريقتنا في إثبات الأعراض. (مغ٦/٢، ١٤٠، ٤)

- إنَّ ما قدّمناه من أنَّ أفعاله قد وقعت على وجوه كان يصحّ وقوعها على خلافها، وأنّها لا تكون كذلك إلّا من حيث حصل مريدًا، مع جواز أن لا يحصل مريدًا له، يبيّن أنّه مريد بإرادة مُحدَثة لأنّه إذا أحدثها حصل مريدًا لها، ويجوز أن لا يحدثها، ولا يكون مريدًا لها. (مغ٦/٢، ١٤١، ٩)

مريد بإرادة قديمة

- ما دللنا به على أنّه لو كان مريدًا لنفسه لوجب أن يكون مريدًا لكل مراد، يدلّ على أنّه لا يكون مريدًا بإرادة قديمة، لأنّها إذا كانت قديمة، لم تكن بأن يراد بها بعض المراد أوْلى من بعض، كما قالوه في العلم القديم. وهذا يؤدّي إلى سائر ما ذكرناه من قبل، إلّا أن يقولوا إنّه يريد بالإرادة القديمة مرادًا واحدًا. وذلك يوجب إثبات إرادات قديمة لا نهاية لها، وأن تفارق إرادتُه الإرادات المُحدَثة في جواز تعلّقها على التفصيل بمرادات كثيرة. وذلك بيِّن الفساد، لما ذكرناه في باب الصفات. أو يقال إنّه يريد بعض المرادات دون بعض، ويستحيل أن يريد سواها، وهذا يوجب أنّ في المرادات ما يستحيل أن يُريده؛ وقد بيّنّا فساد ذلك من قبل. على أنّه لو كان مريدًا بإرادة قديمة أو لنفسه، لاستحال أن تقع أفعاله على وجه لكونه مريدًا، نحو كون الكلام خطابًا وخبرًا، لأنّا قد بيّنّا أنَّ الخبر إنّما اقتضى كون المُخبِر مريدًا، من حيث صحَّ وقوعه بعينه من جهته، ولا يكون خبرًا. ولو كان مريدًا لنفسه أو بإرادة قديمة، لم يصحّ هذا الوجه فيه، لأنّه يستحيل أن يوجد ولا يكون مريدًا له. وهذا يوجب استحالة وجوده، ولا يكون خبرًا. وذلك يبطل حاجته في كونه خبرًا إلى كون المخبر مريدًا. وفي ذلك إبطال الطريق الذي به نعلم كونه مريدًا أصلًا. (مغ٦/٢، ١٣٧، ٦)

مريد في الحقيقة

- في الدلالة على أنّ الله تعالى مريد في الحقيقة. الذي يدلّ على ذلك ما قدّمناه من قبل من أنّ الخبر لا يكون خبرًا إلّا بأن يكون المُخبِر مريدًا للإخبار به، عمّا هو خَبَر عنه. وكذلك الخطاب لا يكون خطابًا إلّا بأن يريد المخاطب إحداثه خطابًا لمن هو خطاب له. وكذلك القول في الأمر، والتكليف، والثواب والعقاب، والمدح والذمّ. فإذا صحَّ وقوعُ جميع ذلك منه تعالى فيجب كونه مريدًا. وقد بيّنا أنّ نفس ما يقع خبرًا أو أمرًا كان يجوز أن يقع على خلافه، فيجب أنّ يكون الذي لأجله يختصّ بكونه خبرًا أو أمرًا، كون فاعله مريدًا. (مغ٦/ ٢، ١٠٤، ٢)

مريد لا لنفسه ولا لعلة

- واحد ما يبطل به أن يكون مريدًا لا لنفسه ولا لعلّة إنّه كان يجب أن يريد كل ما يصحّ أن يكون مرادًا، لأنّ الاختصاص زائل، وأن يجري مجرى كونه مدركًا من حيث كانت حاله مع بعض المدركات كحاله مع سائرها. (مجم١، ٢٨١، ٣)

مريد للضدين

- قالوا (مشايخنا): يلزم أن يكون مريدًا للضدّين لأنّ كلّ واحد منهما يصحّ حدوثه فيصحّ أن يريده ويجب أن يريده. وعند هذا الإلزام اختلف كلام "شيوخنا". فمنهم من أوجب كونه على صفتين ضدّين بإرادة الضدّين على ما قاله "أبو علي" وهو قول "أبي هاشم" أوّلًا. والذي يصحّ عندنا في إرادة الضدّين أنهما لا يتضادّان. وهو قول رجع إليه "أبو هاشم" بدلالة أنّ هاتين الإرادتين لو يتضادّا لما أثّر في ذلك اعتقاد المريد فيهما أنّهما لا يتضادّان. وقد ثبت أنّه متى اعتقد في هذين المرادين أنّهما ليسا بضدّين، صحّ منه أن يريدهما وتضادّ الضدّين لأمر يرجع إليهما، فلا يتغيّر بالاعتقاد، فلمّا ثبت أنّه لو اعتقد اختلافهما صحّ منه أن يريدهما دلّ على أنّ لا تضادّ في ذلك أصلًا. وأنّ الداعي هو الذي يمنعه من ذلك على ما نثبته. (مجم١، ٢٧٧، ١)

مريد لنفسه

- أمّا مَنْ قال أنّه مريد لنفسه فلا يصحّ أنْ نجعل كونه مريدًا متعلّقًا بدواعيه، وبما يجري مجرى اختياره. فيجب لو كان مريدًا لنفسه أن يكون مريدًا للضدّين، وأن لا يصحّ لهم القول بأنّ إرادته لأحدهما، تحيل كونه مريدًا للآخر. (مغ٦/ ٢، ١٢١، ٩)
- الأصل فيما يستحقّ تعالى من الصفة النفسيّة أنّها إنّما تجب إذا صحّت، لأنّ القول بوجوب ما يستحيل يتناقض، فلذلك تَضَمَّن وجوبها القول بصحّتها. فكل ما ثبت أنّه يصحّ عليه، وجب أنْ يستحقّه، وكل ما ثبت استحالته عليه، لم يكن له في هذا الباب مدخلٌ. فلذلك قلنا: إنّ كونه تعالى غير موصوف بالقدرة على مقدور غيره، لا يناقض وصفنا له بأنّه قادر لنفسه

في المعنى. ووصفنا له بأنّه غير مريد لبعض المرادات، ينقض وصفنا له بأنّه مريد لنفسه في المعنى، من حيث صحَّ كونه مريدًا لجميعه. فوجب كونه تعالى مريدًا له، كما نقوله في المعلوم. (مغ٦/٢، ١٢٣، ٣)

- وبعد، فإنّه جلّ وعزّ كما يعلم ما يكون وما لا يكون، فإنّه يعلم أنّ ما لا يكون من مقدوراته يصحّ أن يختاره ويفعله. وليس كذلك الحال فيما قالوه، لأنّه لو كان مريدًا لنفسه، لوجب أنْ يستحيل أنْ يفعل ما ليس بمريد له، من حيث كانت الإرادةُ عندهم موجبةً. فلا يصحّ أنْ يريد الشيءَ، إلّا ويجب كونه، ولا يصحّ أنْ يكون ما لا يريده. (مغ٦/٢، ١٣٩، ١١)

مريم

- على أنّ هذه الطوائف الثلاث (الملكية، النسطورية، اليعقوبية) منهم من يقول في مريم أنها أم المسيح بن الله في الحقيقة ووالدته في الحقيقة، لا أم لابن الله الإلهي، ولا والدة لابن الله غيرها، ولا أب لابنها إلّا الله، ولا والد لابنها إلّا الله، وإن الله اختارها لنفسه ولولادة ولده وابنه من سائر النساء، ولو كانت كسائر النساء لما ولدت إلّا عن وطء الرجال لها، وإنما اختصّت بهذا لأنها حبلت بابن الله وولدت ابن الله الذي لا ابن له في الحقيقة إلّا هو ولا ولد له إلّا هو، وأنها على العرش جالسة عن يسار الرب والد ابنها، وابنها عن يمينه. وهم يدعونها ويسألونها سعة الرزق وصحّة البدن وطول العمر وغفران الذنوب، وأن تكون لهم عند ابنها ووالد ابنها سورًا وسندًا وذخرًا وشفيعًا وركنًا. فلو أن إنسانًا عظّم إنسانًا عُشر هذا التعظيم وقال فيه عُشر هذا القول لجاز في لغة العرب بل في كل لغة أن يقال قد اتّخذه إلهًا. ألا ترى إلى قول الله تعالى ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٣١) وهم ما صاموا لهم ولا صلّوا ولكن قلّدوهم، فحرّموا عليهم الحلال فحرّموه، وأحلّوا لهم الحرام فاستحلّوه، وهذا دون ما قالوه في مريم. (تث١، ١٤٦، ١٠)

مزاح العلة

- إعلم أنّه لا بدّ مع التخلية بينه وبين الفعل، على ما بيّناه، من أن يجعل تعالى المُكلَّف مزاح العلّة، وإزاحة العلّة لا يكون إلّا بأمر زائد على التخلية، لأنّه لو خلّى بينه وبين الفعل، ولم يعرف حُسْنَه، لصحّ أن يفعل ويتركه، (و)كان لا يكون تعالى مزيحًا لعلّته. وكذلك فلو أنّه تعالى لم يدلّ على حال الفعل، لوجب ما ذكرناه. ولو أنّه تعالى لم يعرفه ما يدعوه من الأفعال إلى فعل ما وجب عليه، أو لم يفعل به الألطاف التي عندها يختار ما كلّفه، لكان غير مزيح لعلّته، فلا بدّ من أن يفعل تعالى سائر ما ذكرناه ليكون مزيحًا لعلّته، فيَحْسُن عند ذلك أن يُكلِّفه. فبحصول ما ذكرناه من إزاحة علّة المُكلَّف، وإن اختلفت وجوهه، يجب أن يفعل تعالى ما يدعوه به

إلى ما كُلِّف، أو يقوي به دواعيه، أو يعلّمه أو يدلّه على ما عنده يحصل له الدواعي. فلتعلّق الجميع بالدواعي جعلناه داخلًا في إزاحة العلّة. وقد ثبت أنّه تعالى إنّما كَلّف العبد لينفعه بأجلّ المنافع وأعلاها وأسناها، من حيث لا يحسن أن يبتدئه بها، فلا بدَّ من أن يمكنه من فعل ما ينالها به، ولا بدّ إذا علم أنّه إنّما يختار الفعل لأمور، أن يفعل تلك الأمور، وإلّا نقض ذلك قولنا إنّ غرضه أنْ يعرّضه للمنافع. (متش٢، ٧١٦، ٣)

مزدقية

- حكاية قول المزدقية: حكى الورّاق أنّ قولهم كقول كثير من المانويّة في الكونين، لكنهم زعموا أنّ النور يفعل على القصد والظلمة تفعل بالخبط. (مغ٥، ١٦، ١)

مسبَّب

- إنّ المُسَبَّب على وجهين إمّا أن يقترن بسببه وإمّا أن يتراخى عن سببه. فما يقترن أحد الأمرين فيه بالآخر فحالُه وحال المبتدأ سواء في شروط استحقاق هذه الأمور عليهما بلا خلاف على شيء من الوجوه، لأنّه باقترانه بسببه قد حلّ محلّ فعل آخر مبتدأ اقترن بهذا السبب، فما يشرطه في المبتدأ فهو شرط هاهنا. وأمّا إذا تراخى المُسَبّب عن السبب فإنّه قد يزول عنه الذمّ في المُسَبّب لسهوِهِ عنه وجهله به حتى لا يعرفه ولا يتمكّن من معرفته. ألا تراه لو رمى صيدًا فأصاب مسلمًا لم يستحقّ الذمّ على هذا المتولّد عن الرمي. وإن كان في تسميته بأنّه قبيح أم لا خلاف، ولكن لمّا لم يعرف هذا المُسَبّب ولا خطر له بالبال وزال عنه التمكّن من ذلك أيضًا، فزال عنه الذمّ، ولو حصل فيه ما قلناه أولًا لثبت فيه الذمّ. فمن هذه الجهة يفارق هذا المُسَبّب المبتدأ، والمتولِّد المقارن لسببه، وهذا إنّما يتأتّى في المُسَبّبات التي تتجدّد فيها الأسباب حالًا فحالًا، وإلّا فليس يصحّ في هذا السبب الواحد أن يتأخّر مُسَبّبه إلى أزيد من الوقت الثاني كما نقوله في النظر والاعتماد. (مجم١، ٤١٢، ١٩)

- إنّ المُسَبّب الذي يتراخى يصُحُّ أن يُكره في حال وقوعه وبعدَ فعل السبب ويصحُّ الندم عليه. وعلى هذا صحّت التوبة من الإصابة بعد وجود الرمي، وهذه الطريقة ممتنعة في المبتدأ والمتولّد الذي يصاحب سببه، لأنّ الكراهة عنه صارفةٌ عن فعله فغير جائز بعد فعل السبب أن يكره المُسَبّب وهذا بيِّن. (مجم١، ٤١٣، ٦)

- إنّ بعد وجود السبب قد يصحّ وجود عارض يمنع من وجود المُسَبَّب، وهذا ممتنعٌ في المبتدأ. وكذلك فإن المُسَبَّب إنّما يمكنه أن يفعله بأن تفعل غيره، ويمكنه أن لا يَفْعله بأن لا يَفعل غيره، والمبتدأ لا يصحّ ذلك فيه. وعلى طريقة "أبي هاشم" في أحد مذهبيه يصحّ أن يستحقّ المرء الذمّ على المُسَبّب قبل وقوعه ووجوده من حيث صار بوجود السبب في حكم الواقع الخارج عن المقدور، وليس كذلك في المبتدأ. فأمّا على مذهبه الثاني

فهما متساويان. والذي قال في الكتاب عند قوله: إنّهما يفترقان في كيفية التلافي في المُسَبَّب قبل وقوعه، إنّما يريد به التوبة التي قدّمنا ذكرها. ثم قوله: وإن كان في كيفية التوبة اختلاف لفظ إنّما يريد به أنّ في كلام "شيوخنا" أنّه يندم عند فعل السبب الذي يولِّد القبيح على السبب وعلى المُسَبَّب جميعًا. وربما جرى غير ذلك وهو أن يندم على السبب الموجود لوجهين أحدُهما لقبحه والثاني لأنه يوجب القبيح وهذا أقرب. (مجم١، ٤١٣، ١١)

- إنّ المُسَبَّب قد بيّنا أنه يتعلّق بالقادر كالسبب، وإن كان يحدثه بغيره، لا بأن يبتدئه. فكذلك ما يقع فيه على جهة الإلجاء يجب أن يتعلّق به، وإن وجب وجوده لأجل الداعي. لكنّ الداعي لا يصحّ كونه موجبًا، لأنّ أمارة الأسباب منتفية عنه، ولأنّها قد لا توجب مع ارتفاع الموانع. (مغ٨، ٦٢، ١٨)

- إنّ المُسبَّب يرجع إلى الفاعل ويقع منه لكونه قادرًا كالسبب، وإن كان أحدهما يفعل بواسطة، والآخر يفعل على جهة الإبتداء. (مغ٩، ٣٣، ١١)

- بيّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله في البغداديّات أن المُسَبب الذي هو الحركات يقع بحسب القُدَر، فأسقط قول من قال في المنحدر من شاهق أن تحرّكه لا يقع بحسب قُدَره. وبيّن أن حال ما يرمى به وإن تفاوت في النفوذ فإنّ ذلك لعوارض تجري مجرى المنع، لا لأنّ المُسَبب لا يقع بحسب القُدَر، وبيّن أنّ من حق القُدَر ألّا يجوز أن تفعل بها إلّا جزءًا واحدًا من جنس واحد في محل واحد، وأنّ المتولِّد والمباشر في هذا الباب يتّفقان. (مغ٩، ٤٢، ٥)

- إن وجود المُسَبَّب يتبع السبب ولا يتبع اختيار الفاعل ولا سائر أحواله، فمتى وجد منه تعالى فعله على هذا الوجه فيجب كونه مولدًا لمشاركة ما يفعله في علّة التوليد. (مغ٩، ٩٨، ٦)

- كان شيخنا أبو علي، رحمه الله، يقول في المُسَبَّب: إنّه يجب أن يعتبر حُسنه بحُسن سببه، لأنّه يجعلهما في حكم الشيء الواحد، فيحكم بحسن ما يتولّد عن النظر من حيث علم حسن النظر. (مغ١٢، ١٨٧، ٨)

- أمّا شيخنا أبو هاشم رحمه الله، فإنّه يقول في المُسَبَّب: إنّه يجب أن يتبع السبب، لكنّه لا يجوز في السبب في أن يكون حسنًا والمُسَبَّب قبيحًا، وإنّما يجوز فيه أن يكون السبب حسنًا والمُسَبَّب لا حسنًا ولا قبيحًا، بأن يقع على جهة السهو. فلهذا قال في النظر: إنّه لو ولّد الجهل أو كان فيه ما يولّده، لم يصحّ أن يعلم العاقل حسنه. فعلى طريقته، إذا ثبت حسن النظر، عُلم أنّه لا يجوز أن يتولّد عنه الجهل وإنّما يتولّد عنه ما يكون معتقده على ما هو على وجه لا يكونُ قبيحًا. (مغ١٢، ١٨٧، ١١)

- قد ذكر شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، أنّه لا يمتنع أن يحسن السبب ويقبح المُسَبّب بأن يكون ظلمًا، نحو أن يرمي الهدف

على وجه يحسن منه فيصيب إنسانًا. وبنى ذلك على قوله في فعل الساهي: إنّ ما اختصّ منه بصفة الظلم يجب كونه قبيحًا وإن لم يجب مثله في الحركات وغيرها من أفعاله. (مغ١٢، ١٨٧، ١٩)

- رأى شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، إنّ المُسبَّب لا يوجد إلّا بسببه؛ فإنّ أحدنا لو أراد أن يفعله، ولمّا تقدّم سببه، لاستحال ذلك منه. فقال لأجل ذلك: إنّه عند السبب يستحقّ ثواب المُسبَّب إذا كان المعلوم في المُسَبّب أنّه يوجد لا محالة. ورأى أن عند وجود السبب قد خرج المُسبَّب من أن يكون مقدورًا له، وصار في حكم الواقع، حتى لو أراد التوصّل إلى أن لا يقع لتعذّر عليه، فحكم بذلك بأنّه قد صار في حكم الموجود في باب استحقاقه ثوابه عند إيجاد السبب. ولذلك لا يحسن، وقد أوجد السبب، أن يُؤمر بالمُسبَّب أو يُنهى عنه. كما لا يجوز أن يؤمر بنفس السبب ويُنهى عنه. فدلّ ذلك على أنّه في باب كونه في حكم الموجود، بمنزلة السبب. فيجب أن يستحقّ به ثوابه ويستحقّ عنده ثواب المُسبّب. ولذلك يصحّ من فاعل السبب أن يتوب فيزيل عن نفسه العقاب الذي يستحقّه بالسبب والمُسبَّب. ولولا أنّه قد استحقّهما جميعًا قبل إيجاد المُسبّب، لما صحّت التوبة منه. (مغ١٢، ٤٦٦، ٩)

مسبَّب واحد عن سببين

- بهذه الطريقة نمنع من وقوع مسبّب واحد عن سببين، يبيِّن ما قلناه إن سبب هذا الفعل إذا وجد فلا يخلو من أن يجب وجود الفعل أم لا يجب، فإن لم يجب وجوده وجب خروجه من أن يكون سببًا له، وأن يكون الفعل واقعًا على جهة الابتداء، وإن وجب وجوده لم يكن لإرادته تأثير فيه، فيجب كونه موجودًا بالسبب فقط، وهذا يمنع من صحّة كونه موجودًا من الوجهين، (أي موجودًا معدومًا). (مغ٩، ١٢١، ٦)

مسبَّب يصاحب السبب

- أمّا المبتدأ فعند وجوده وكذلك المُسَبّب الذي يصاحب السبب يزول تعلّقه عند وجود سببه. وهكذا إن ولّده في الثاني. فأما القديم تعالى فالمتبدأ من فعله إن صحّت إعادته لم يزل تعلّقه به، وفي المُسَبّب إذا تولّد عن سبب لا يبقى زال تعلّقه به عند وجود سببه بلا إشكال. فأمّا إن كان مما يبقى سببه فهو مبني على صحّة الإعادة فيه وقد مضى ذكره في موضعه. فإن قلنا بأن السبب باقٍ ويقع مبتدأ فأعيد، فلا بدّ من أن يكون له مسبّب في حال الإعادة غير ما كان في حال البدئ، هذا إن كانت تلك المُسَبّبات التي له في حال الابتداء قد وقعت، ويحتمل أن يقال: إن كانت لم تقع ولدت هذه المسبّبات بأعيانها وفيه نظر. (مجم١، ٤٢٧، ٨)

مُسْتَحق بالأفعال

- أمّا المستحقّ بالأفعال، فهو المدح والذمّ،

وما يتبعهما في الثواب والعقاب، ولكل واحد في هذه الألفاظ معنى. (شرح، ٦١١، ١٠)

مُسْتَحق بالآلام

- إنّ المستحقّ بالآلام لا يختلف فيمن يستحقّ العقاب والثواب؛ لأنّ اختلاف حالهما في ذلك لا يغيِّر حال ما يُستحقّ بالألم، فلو كان المُستحِقُّ به إزالة العقاب فيمن يستحقّ العقاب لوجب أن يكون هو المُستَحقّ في غيره، فبقي بطلان ذلك دلالة على أنّ المُستَحقَّ به هو المنافع على ما ذكرناه. يبيّن ما ذكرناه أن مِن حقّ التوبة أن تزيل العقاب ويستحقّ به ذلك، وإذا أزال به العقاب لم يجز أن يكون ما تقدّم من الألم يستحقّ به إزالة العقاب؛ لأن ذلك يؤدّي إلى أن يزول العقاب بكل واحد منهما وأحدهما في ذلك يغني عن صاحبه. (مغ١١، ٨٨، ١٥)

مُسْتَحق بالنظر والمعارف

- إنّما صحّ القول فيما يفعله القديم، تعالى، من الواجب أنّه يستحقّ المدح دون الثواب لأمرين: أحدهما أنّ الثواب يستحيل عليه، ومحال أن يقال: إنّه يستحقّ ما يستحيل فيه؛ والثاني أنّه لا مشقّة تجوز عليه في الأفعال. وليس كذلك حال الواحد منّا، فيجب أن يستحقّ بالنظر والمعارف المدحَ والثوابَ، وبالإخلال بهما الذمّ والعقابَ، لأنّا سنبيِّن من بعد، أنّ الوجه الذي يستحقّ عليه الذمّ هو الوجه الذي عليه يستحقّ العقاب في تروك الواجبات. كما أنّ الثواب والمدح يستحقّان على وجه واحد في الواجبات. (مغ١٢، ٤٤٥، ١٠)

مُسْتَحق به المدح والثواب

- (المعارف) واجبة. وقد صحّ فيما يجب على المكلّف أنّه يستحقّ به المدحُ والثوابُ، وبالإخلال به الذمُّ والعقاب. وسنبيِّن ذلك في باب الوعيد. وقد تقدّم طُرُق من القول فيه، لأنّا قد بيّنا أنّه لا يحسن منه تعالى إلزامُ المكلَّف الأمورَ الشاقّة إلّا ليعرّضه لمنزلة الثواب، وأنّه لولا ما فيه من المضرّة لم يكن ليحسن أن يوجبه للمنفعة فقط. لأنّ إلزام الشاقّ للنفع فقط هو إلزام لوجه لا يلزم لأجله. فإذا صحّ ذلك، وعلمنا من حال النظر والمعارف أنّها لازمة مع ما فيها من المشقّة، فيجب أن يكون هذا حالها. (مغ١٢، ٤٤٤، ٥)

مُسْتَحق عليه العوض

- أمّا المستحقّ عليه (العوض) فلا يخلو؛ إمّا أن يكون هو الله تعالى أو غيره، فإن كان الله تعالى فإنّه يوفّر على المستحقّ ما يستحقّ من عنده، وإن كان من غيره فإنّه تعالى يأخذ منه العوض ويوفّره على المستحقّ، سالكًا في ذلك طريقة الانتصاف، فحال القديم تعالى في هذا الباب كحال وليّ الأيتام، فكما أنّه إذا وقعت منه جناية قابلها بالأرض، وإذا جنى بعضهم على بعض أخذ الأرض من مال

الجاني وضمّه إلى مال المجني عليه، وكذلك القديم تعالى. (شرح، ٥٠٤، ١٨)

مُستَحق للعوض

- إنّ المستحقّ للعوض لا يخلو: إمّا أن يكون مكلّفًا أو غير مكلّف. فإن كان مكلّفًا فلا يخلو؛ إمّا أن يكون من أهل الثواب أو من أهل العقاب. فإن كان من أهل الثواب فلا يخلو، إمّا أن يكون مستحقًّا على الله تعالى، أو يكون مستحقًّا على غير الله تعالى. فإن استحقّه على الله تعالى، فإنّه تعالى يوصله إليه ويوفّره عليه بتمامه وكماله مفرّقًا على الأوقات، بحيث يقع الاعتداد به، على ما مرّ. وإن استحقّه على غير الله تعالى، فإنّه تعالى يأخذ من ذلك الغير العوض مكلّفًا كان أو غير مكلّف، ويوفّره عليه بحيث لا يكون لأحد منهما كلام. وإن كان من أهل العقاب فلا يخلو؛ إمّا أن يستحقّ العوض على الله تعالى أو على غيره، فإن استحقّه على الله تعالى فإنّه يوفّره الله تعالى عليه إمّا في دار الدنيا وإمّا في دار الآخرة، قبل دخول النار أو بعدها، بحيث لا يقع له الاعتداد به ولا يلحقه بذلك سرور ولا فرح، خلاف ما قاله أبو علي من أنّ بالعقاب يسقط العوض وينحبط. وإن استحقّه على غير الله تعالى، فإنّه تعالى يأخذ من المُستَحقّ عليه مكلّفًا كان أو غير مكلّف، ويوصله إليه على الوجه الذي ذكرناه. هذا إذا كان الكلام في المكلّف؛ فأمّا إذا كان في غير المكلّف فلا يخلو؛ إمّا أن يستحقّ العوض على الله تعالى أو على غيره. فإن استحقّه على الله تعالى يوفّر عليه بكماله وتمامه، وإذا انقطع عوضه نقله إلى صورة يلتذّ أهل الجنّة بالنظر إليها على ما مرّ، وإن كان الأقرب أنّه تعالى يديم الفضل عليه بعد ذلك، فقد اتّفقت الأمّة على أنّ لا موت بعد الحشر. (شرح، ٥٠٣، ١٦)

مستحيل

- ليس من حكم كونه قادرًا لنفسه أن يقدر على كل مقدورٍ كما أنّ من حكمه أن يقدر على كل جنس وعلى ما لا نهاية له من كل جنس. وذلك لأنّه إنّما يدخل تحت صفة النفس في الوجوب ما يصُحُّ. فأمّا المستحيل فلا يدخل تحت الوجوب. (مجم١، ١١١، ٨)

مستطيع

- أمّا وصفنا له سبحانه بأنّه مستطيع فقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنّه يوصف بذلك، ويراد به أنّه قادر، وإن هذه اللفظة صحيحة في الله تعالى. قال: ويجوز أن يقال إنّه يمكنه أن يفعل كما يقال إنّه يستطيع أن يفعل. وهذا بيّن، لأنّ قولنا مستطيع وقادر في الشاهد يجريان مجرى واحدًا. (مغ٥، ٢١٧، ٦)

مسرور

- المسرور إنّما يُسرّ بأن يعلم وصول نفع إليه أو يظنّ ذلك أو يعتقده. (مغ٤، ١٥، ٥)

مسموع

- إنّ المسموع ليس إلّا ما أحدثه القارئ فقط. تبيّن صحّة هذا أنّه يقف ما يفعله من الكلام على حاله في القوة والضعف، وعلى حال الأسباب التي يفعلها، وتقع أيضًا بحسب دواعيه وقصوده فثبت أنه فعله فقط. (مجم١، ٣٤٤، ١٠)

مسيح

- عند هذه الطوائف الثلاثة (الملكية، النسطورية، اليعقوبية)، أنّ المسيح صار مسيحيًّا وإلهًا خالقًا رازقًا معبودًا حين بشّر الملك أمه وساعة الحمل به، فاتّحد به الإله فصار جميعًا مذ ذاك مسيحًا واحدًا وإلهًا واحدًا، وأن الاتّحاد ما انتقض عندهم ولا بطل، ولا خرج عن المسيحية والإلهية لا في حال الحبل ولا في حال الولادة ولا في حال النوم ولا في حال الأكل ولا في حال البول والتغوّط ولا في حال المرض ولا في حال القتل ولا في حال الموت، وأنه في جميع هذه الأحوال مسيح وإله ورب معبود وخالق ورازق ومدبّر. ويقولون: هو أحيا نفسه بعد الموت لأنه محال عندهم أن يحيي الموتى غير المسيح، وقد علمت تسبيحة الإيمان وتفصيلها فارجع إليه، ففيه أتمّ كفاية لتعلم مغالطة النسطورية وجميع من يجادل عن النصرانية. (تث١، ٩٨، ٣)
- إنّ المسيح عند طوائفنا الثلاثة (الملكية، النسطورية، اليعقوبية) ليس بنبي ولا بعبد صالح، بل هو ربّ الأنبياء وخالقهم وباعثهم ومرسلهم وناصرهم ومؤيّدهم ورب الملائكة؛ ولا هو معها ومع ابنها بمعنى الخلق والتدبير والتقدير كما يكون مع سائر إناث الحيوان من الناس والكلاب والحمير والخنازير بالخلق والصنع والتقدير، ولكنه معها لحبلها به ولاحتواء بطنها عليه، فلهذا فارقت جميع إناث الحيوان، وفارق ابنها جميع النبيين، فصار الله وابن الله الذي نزل من السماء وحبلت به مريم وولدته والمولود منها إلهًا واحدًا ومسيحًا واحدًا وربًّا واحدًا وخالقًا واحدًا مذ وقت بشارة جبريل عليه السلام لها، لا يقع بينهما فرق، ولا يبطل الاتّحاد بينهما بوجه من الوجوه، ولا في الحبل، ولا في الولادة، ولا في حال نوم، ولا مرض، ولا صلب، ولا موت، ولا دفن، بل هو متّحد به في حال الحبل، فهو على تلك الحال: مسيح واحد، وخالق واحد، وفي حال الولادة كذلك، وفي حال الموت والصلب كذلك. قالوا: فمنا من يطلق في لفظه وعبارته حقيقة هذا المعنى، فيقول: مريم حبلت بالإله، وولدت الإله، ومات الإله؛ ومنّا من يمنع هذه العبارة ويعطي معناها وحقيقتها، فيقول: مريم حبلت بالمسيح في الحقيقة، وولدت المسيح في الحقيقة، وهي أم المسيح في الحقيقة، والمسيح إله في الحقيقة، ورب في الحقيقة، وابن الله في الحقيقة، وكلمة الله في الحقيقة، لا ابن لله في الحقيقة إلّا هو، ولا أب للمسيح في الحقيقة إلّا هو، ولا أم للمسيح إلّا مريم. قالوا: فهؤلاء

يوافقون في المعنى قول من قال فيها: إنها حبلت بالإله، وولدت الإله، وقتل الإله وألم الإله، ومات الإله، وإنما يمنعون اللفظ والعبارة فقط. (تث١، ١٠١، ٢٠)

- قالوا (النصارى): لا نريد بأنه (المسيح) معنا على معنى النصر والتأييد ولا معنى الخلق والتدبير، لأنه مع جميع الأنبياء والصالحين كذلك، ومع جميع المخلوقات بالخلق والتدبير، وكأن يكون قولنا وقول المسلمين واليهود واحدًا في التوحيد. قالوا: والآباء والقدوة منّا يقولون: ابن الله يُدعى ابن الإنسان، وابن الإنسان يدعى ابن الله، وآدم الجديد هو الإله الألِم الذي قتل ومات. قالوا: وعندنا أنّ المسيح قال: ابن البشر هو رب السبت. وقال أيضًا: أنا بأبي وأبي بي، ولا يعرف أحد الآب إلّا الابن، والابن لا يعرفه إلّا الآب، وأنك إله بي وأنا بك. وقال: أنا في أبي، وأبي فيَّ. وقال: أنا قبل إبراهيم، وقد رأيت إبراهيم وما رآني، فقال له اليهود: كذبت، كيف تكون قبل إبراهيم وأنت من أبناء ثلاثين سنة، فقال: أنا عجنت طينة آدم وبحضرتي خلق، وأنا أجيء وأذهب وأجيء. قالوا: وهذا القول عندنا للمسيح في الحقيقة، ولو كان قولًا للإله الذي ليس هو المسيح. (تث١، ١٠٢، ١٢)

- إنّ المسيح قال: إنّهم يا رب قد علموا أنّك أرسلتني وقد ذكرت لهم اسمك، وقال المسيح: إنّ الله الواحد ربُّ كل شيء أرسل ابن البشر إلى جميع العالم لينقلوا إلى الحق. وقال أيضًا: إنّ الأعمال التي أعملهن هن الشاهدات لي بأن الله أرسلني إلى هذا العالم. وقال أيضًا: ما أبعدني أن أحدثت شيئًا من قبل نفسي، ولكنني أتكلّم وأجيب مما علّمني ربي. وقال أيضًا: إن الله مسحني وأرسلني وإنّما أعبد الله الواحد ليوم الخلاص. وسألوه عن الساعة متى هي فقال أنا لا أعلم متى ذلك ولا أحد من البشر، ولا يعلم ذلك إلّا الله وحده. وقال: إن الله عزّ وجلّ ما أكل ولا يأكل، وما شرب ولا يشرب، ولم ينم ولا ينام، وما ولد ولا يلد ولا يولد، ولا رآه الحدّ، ولا يراه أحد إلّا مات. وقال له رجل: يا أيها الخيّر علّمني، فقال له المسيح: لا تقل لي هذا، فإنه لا خيِّر إلّا الله. وقال له رجل: من أخي يقاسمني تركة أبي، فقال: ومن جعلني عليكم قاسمًا. وقال في دعائه لما سأل ربه أن يحيي الرجل الميت الذي يقال له إيلا عازر، يا إيل: أنا أشكرك وأحمدك، أنك تجيب دعائي في هذا الوقت وفي كل وقت، فأسألك أن تحيي هذا الميت ليعلم بنو إسرائيل أنك أرسلتني وأنك تجيب دعائي. (تث١، ١١٢، ١٢)

- إختلفوا في المسيح والاتحاد: فزعمت النسطورية أنّ المسيح إله وإنسان ماسح وممسوح اتّحدا فصارا مسيحًا واحدًا. ومعنى اتّحدا أنّه صار من اثنين واحد. والمسيح عندهم على الحقيقة جوهران أقنومان جوهر قديم لم يزل وهو الكلمة التي هي أحد أقانيم الإله وجوهر محدَث

كان بعد أن لم يكن وهو يشوع المولود من مريم. وربما جعلوا بدل "اتّحد" "تجسّد"؛ وربما قالوا "تأنّس" و"تركّب". وذهبت الملكانية إلى أنّ المسيح جوهران أحدهما قديم والآخر مُحدَث. وزعم أكثر اليعقوبيّة أنّ المسيح جوهر واحد، إلا أنّه من جوهرين أحدهما جوهر الإله القديم، والآخر جوهر الإنسان اتّحدا فصارا جوهرًا واحدًا أقنومًا واحدًا؛ وربما قال بعضهم طبيعة واحدة. (مغ٥، ٨٢، ١٩)

- إختلفوا في المسيح ما هو بحسب ما ذكرنا من اختلافهم في الاتحاد. فمن قال في الاتحاد: إن الجوهرين صارا جوهرًا واحدًا، والمحدَث صار قديمًا، قال في المسيح إنّه قديم، ومن قال في معنى الاتحاد بالوجه الآخر، قال في المسيح إنه لاهوت وناسوت. (مغ٥، ٨٤، ٢)
- زعم أكثر الملكانية أنّ الصلب وقع على المسيح بكماله، والمسيح هو اللاهوت والناسوت. (مغ٥، ٨٤، ٨)

مشاركة في العلّة

- إن قيل (أحدهم): فما الدليل على "أنّ" الأجسام لها مُحدِث وفاعل، وقد خالفكم في ذلك أصحاب الطبائع وغيرهم؟ قيل "له": لأنّ أفعالنا إذا وجبت حاجتها إلى فاعل من حيث كانت مُحْدَثة، فكذلك الأجسام المُحْدَثة، لأنّ المشاركة في العلّة توجب المشاركة في الحكم، كما أن قيامنا كقعودنا في حاجتهما إلى فاعل لما اشتركا في الحدوث. (مخت، ١٧٩، ٦)

مُشاهِد

- أمّا وصفه بأنّه مشاهِد، من حيث أدرك المدركات فلا يصحّ، لأنّ ذلك إنّما يستعمل فيمن يقابل غيره ويصحّ معنى الحضور والغيبة والقرب والبعد عليه، وذلك يستحيل عليه، جلّ وعزّ، فلذلك لا يوصف إلّا على جهة المجاز، ويراد به أنّه عالم بهذه الأمور كعلم المشاهِد للشيء. (مغ٥، ٢٤٣، ٦)

مُشاهَدة

- أمّا المشاهدة، فهي الإدراك بهذه الحواس، هذا في الأصل، وفي الأغلب إنّما تستعمل في الإدراك بحاسة البصر، هذا إذا كان مطلقًا، فأما إذا أضيف إليه العلم فقيل: علم المشاهدة، فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بهذه الحواس، وفي الأغلب إنّما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط. (شرح، ٥١، ١٠)

مُشْرِك

- ما الكفر؟ قيل له: ما يستحقّ به صاحبه العقاب العظيم الذي من علامته أن لا يدفن في مقابرنا ولا يُصَلى عليه ويقاتل إلّا بأخذ الجزية، وما يجري مجراه وإذا كان ذلك حادثًا بعد إيمان يستتاب فإن تاب وإلّا قُتِل. وكل كافر في الشريعة مُشْرِك ومتى كتم كفره وأظهر الإيمان قيل منافق،

كما إذا كتم الفسق فأظهر الستر قيل مرائي. (مخت، ٢٣٣، ١٧)

مشقّة

- دخل تحت المشقّة الشهوة والنفار وما يتبعهما. (مجم٢، ٣٢٤، ١)
- إنا لا نمتنع من القول بأنّ للمشقّة تأثيرًا في زيادة المدح الذي يستحقُّه المكلَّف، بل متى لم يكن الفعل شاقًّا لم يستحقّ الثواب أصلًا. فأمّا المدح فإنّه في أصل الاستحقاق لا يتبع كون الفعل شاقًّا، وإن كان قد يعظم لكونه كذلك، لكن جميع ذلك لا يؤثّر في أنّ لكون الفعل نفعًا تأثيرًا في استحقاق المدح، ولزيادته تأثير في زيادة ما يستحقّ من المدح والتعظيم؛ ألا ترى أنّ المشقّة التي تلحق بحفر البئر في الموضع المسلوك والطريق المنقطِع سواء، ويستحقّ المدح على أحدهم لمكان انتفاع الناس به أكثر ولذلك يعظم موقع الفعل إذا كثر اقتداءُ الناس به إذا كان خيرًا وطاعة، على ما نقوله في وجه تفضيل النبيّ صلّى الله عليه وسلم على غيره من الأنبياء صلوات الله عليهم. (مغ١١، ١٠٢، ١٧)
- إنّ المشقّة إنّما اقتضت استحقاق الثواب من حيث كان لا يَحسُن من الحكيم أن يجعل الفاعل ممن يشقّ عليه ما كلّفه وحسّنه في عقله إلّا ويستحقّ عليه نفعًا يجري مجرى المدح؛ كما لا يحسن منه أن يؤلم إلّا لنفع يوفي عليه. وليس كذلك حال المدح؛ لأنّه لا يتبع في الاستحقاق ما ذكرناه، فلذلك استحقّه من لا يجوز عليه المشاقّ كما يستحقّه من يجوز ذلك عليه. (مغ١١، ١٠٤، ١١)

مشيئة

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الكهف: ٢٣-٢٤)، أليس ذلك يدلُّ على أنّه تعالى يشاء كل أمر واقع قبيح وحسن. وجوابنا أنّ ذلك تأديب لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم ولأمته في أن لا يقع منهم القطع على ما ذُكِر أنّهم يخبرون به من الأفعال لأنّ القاطع على ذلك لا يأمن أن يكون كاذبًا فينبغي أن يقيّده بالمشيئة لأنّها تُخرج الخبر من أن يكون مقطوعًا به، ولولا صحة ذلك لوجب أن يكون صلّى الله عليه وسلّم لا يخبر بأمر المستقبل إلّا مع العلم بأن الله تعالى قد شاءه وذلك لا يصحّ، وقد كان صلّى الله عليه وسلّم يعزم على المباح كما يعزم على ما هو عبادة والله تعالى لا يشاء إلّا الطاعة، ولولا صحّة ذلك لحَسُنَ من أحدنا كما يقول، تقول الصدق غدًا إن شاء الله، أن يقول أسرق وأزني إن شاء الله، وذلك محظور على لسان الأمّة، فالمراد إذًا تعليق الكلام بالمشيئة ليخرج من أن يكون خبرًا قاطعًا لا أن تُعلِّقه به على وجه الشرط. (تن، ٢٣٦، ١٨)
- إن قيل: ما أنكرتم أنّ المانع من رؤية الله تعالى هو أنّه تعالى لم يشأ أن يرينا نفسه، ولو شاء لرأيناه؟ قلنا: المشيئة إنّما تدخل فما يصحّ دون ما يستحيل، وقد بيّنّا أنّ

الرؤية تستحيل عليه تعالى فلا يعلم ما ذكرتموه. وبعد، فلو جاز ذلك في القديم تعالى لجاز مثله في المعدوم، فيقال: إنّ المعدوم إنّما لا يرى لأنّه تعالى لا يشاء أن يريناه ولو شاء لرأيناه، فكما أنّ ذلك خلف من الكلام، كذلك ههنا. (شرح، ٢٦٠، ١٤)

- إنّ العادة في الخطاب جارية في أنّ الإنسان لا يُخبَر عن المستقبل إلّا ويُعلّق ذلك بالمشيئة، فلذلك قال تعالى: ﴿وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهۡتَدُونَ﴾ (البقرة: ٧٠)، ولا يدلُّ ذلك على مشيئة حاصلة في اللغة، وإنّما الغرض إخراج الخبر من أن يكون قاطعًا من حيث لا يعلم أحدنا الأحوال في المستقبل، فيُقيَّد بذلك. (متش١، ٩٦، ١٢)

مشيئة الإلجاء والإضطرار

- إنّ ما يريده من عباده على جهة الإلجاء، فلا بدّ من أن يقع، كوجوب وقوع مراده من مقدوراته. وعلى هذا الوجه حمل شيوخنا رحمهم الله قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ﴾ (يونس: ٩٩). ودلّوا على ذلك بقوله في آخر الآية: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩). وعلى هذا الوجه تأولّوا نظائر هذه الآية، نحو قوله: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ (الشورى: ٨) ﴿وَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ (النحل: ٩). وقوله: ﴿أَفَلَمۡ يَاْيۡـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۗ﴾ (الرعد: ٣١). ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ﴾ (الأنعام: ٣٥). ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُۖ﴾ (الأنعام: ١١٢). وقوله: ﴿وَلَوۡ أَنَّنَا نَزَّلۡنَآ إِلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَحَشَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ كُلَّ شَيۡءٖ قُبُلٗا مَّا كَانُواْ لِيُؤۡمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الأنعام: ١١١). وقوله: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ﴾ (الأنعام: ١٠٧). وقوله: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلُواْ﴾ (البقرة: ٢٥٣). وبيّنوا أنّ المراد بجميع ذلك مشيئة الإلجاء والإضطرار، لأنّ الدلالة قد دلّت على أنّه قد أراد من جميعهم الإيمان على جهة الاختيار. ولا ينافي قوله: (لو شئت لآمنوا) إذا أراد به الإلجاء كونه شائيًا لذلك منهم على جهة الإختيار. لأنّه لو صرّح بذلك فقال: ولو شاء الله أن يلجئهم إلى الهدى لجمعهم عليه، لكنّه لم يشأ ذلك، وشاء منهم الإجماع عليه على جهة الاختيار لصحّ ولم ينتقض، فيجب القول بصحّته أيضًا، إذا دلّ الدليل عليه. (مغ٦/ ٢، ٢٦٢، ١٧)

مشيئة على وجه الاختيار

- قوله تعالى ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ (الشورى: ٨) المراد أن يلجئهم إلى الإيمان، لكنّه لم يشأ إلّا على وجه الاختيار تعريضًا للمثوبة. (تن، ٣٧٣، ١٤)

مصالح

- إنّ جميع شيوخنا، رحمهم الله، قد أثبتوا، في هذه الشرائع، وجه الوجوب على الجملة؛ لأنهم قد قالوا فيها: إنها مصالح

للعبد. لكنّ بعضهم اعتقد، مع ذلك، أنّ وجه كونها مصالح ما فيها من الثواب والتخلّص من العقاب فقط. ومنهم من اعتقد أنّ وجه كونها مصالح أنّها مؤدّية إلى ما هذا حاله، ولم يعتقد فيها وجه وجوب. وقلنا نحن: إنّ وجه كونها مصالح هو ثبوت وجه الوجوب فيها، من حيث تختار عندها الواجبات العقليّة، على وجهٍ لولاها كانت لا تختار. (مغ١٥، ٤٢، ١٧)

- إنّا قد علمنا أنّ المصالح تختلف على حسب المعلوم من حال التكليف، ولذلك اختلفت شرائع المكلّفين، وشرائع الأنبياء، فلا يمتنع أن يكون، صلى الله عليه، يختصّ بمصالح في أفعال دوننا، كما لا يمتنع أن يكون حاله كحالنا، والأمر في ذلك موقوف على السمع؛ وليس بأن يقال من جهة العقل: إنّ حكمنا كحكمه، بأولى من أن يقال: إنّ حكمنا بخلاف حكمه، وصارت حالنا معه كحال أحد المكلّفين، مع الآخر في هذه القضية. يبيّن ذلك أنّه، صلّى الله عليه، قد اختصّ بشرائع، دون غيره، ولم يمنع العقل من ذلك فما الذي كان ينكر أن تكون هذه حاله في كل عباداته. (مغ١٧، ٢٥٣، ٤)

مصلحة

- أمّا اللطف والمصحلة فواحد، ومعناهما ما يختار المرء عنده واجبًا أو يجتنب عنده قبيحًا على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. ثم إنّ ما هذا حاله ينقسم إلى ما يكون من فعلنا فيلازمنا فعله سواء كان عقليًّا أو شرعيًّا لأنّه يجري مجرى دفع الضرر، وإلى ما يكون من فعل القديم جلّ وعزّ، ولا بدّ من أن يفعله الله تعالى ليكون مزيحًا لعلّة المُكلّف ولكي لا ينتقض غرضه بمقدّمات التكليف. (شرح، ٧٧٩، ١٣)

- إعلم أنّ وصفه (اللطف) بأنّه صلاح بعيد أن يقع؛ لأنّ الصلاح هو النفع، و(هو) إمّا أن يكون لذّة وسرورًا أو يؤدّي إلى ذلك، لأنّ الضرر المؤدّي إلى ما ذكرناه لا يعدّ إلّا نفعًا. فلمّا كان اللطف ينفع من جهة الدّين، من حيث يختار عنده ما يستحقّ به الثواب، قيل فيه: إنّه صلاح. وعلى هذا الوجه يوصف بأنّه مصلحة. (مغ١٣، ٢٠، ٨)

- فَصَل رحمه الله (أبو هاشم) بين المَفْسَدة والمصلحة بأن قال: إنّه لا يمتنع أن لا يكون الفعل صلاحًا، إلّا إذا وقع من فعل المكلَّف على وجه مخصوص. فلا يصحّ أن يقال لو كان مصلحة، والمعلوم أنّ المكلَّف لا يختار، لوجب أن يلجئه تعالى إليه؛ لأنّ الوجه الذي عليه يكون مصلحة هو أن يقع باختياره والإلجاء يؤثّر فيه، فيصير كأنّه لم يقع فتفوت المصلحة، وليس كذلك ما هو مَفْسَدة؛ لأنّ الفساد يتعلّق بوقوعه. فإذا منع تعالى منه لم يقع؛ كما إذا امتنع هو منه لم يقع، فيزول الفساد في الوجهين على حدٍّ واحد. (مغ١٣، ٥٠، ٣)

- إنّه لا يمتنع في بعض (الأفعال) أن تكون مصلحة فيما كُلّفه العبد من طريق العقل، . . .، لأنّ كونه مصلحةً لا يرجع إلى جنسه، وصورته، وسائر أحواله، وإنّما يرجع (إلى المعلوم، وأنّ العبد)، عنده، يختار الواجبات العقليّة. وقد بيّنا أنه لا يمتنع أن يختار العبد الواجب، عند بعض الأمور، وإن لم يجب أن يختار عند غيره مما يجانسه، ويماثله في صورته، وأوردنا لذلك أمثلة في الشاهد، لأنّ عند الرفق، في وقت قد يصلح الولد، وفي وقت آخر يفسد عنده. وعند الرفق من الله قد يصلح، وعند الرفق من غيره يفسد. (مغ١٥، ١٢٥، ١٨)

مصيب

- إنّ وصف المصيب أنّه مصيب، قد يراد به وقوع فعله على ما أراد، وقد يراد به أنّه فعل حَسَنًا؛ وكذلك وصفه بأنّه مخطئ. والذي يبنى على الذمّ أو المدح، من ذلك، ما أفاد كونه فاعلًا لحَسن أو قبيح، دون ما أراد وقوع المراد على ما أراد، وعلى خلافه. (مغ٨، ٢٣٨، ١)

- إنّ وصف المصيب أنّه مصيب، قد يراد به وقوع فعله على ما أراد، وقد يراد به أنّه فعل حسنًا؛ وكذلك وصفه بأنّه مخطئ. والذي يبنى على الذمّ أو المدح، من ذلك، ما أفاد كونه فاعلًا لحَسن أو قبيح، دون ما أراد وقوع المراد على ما أراد، وعلى خلافه. (مغ٨، ٢٣٨، ٢)

مضار

- المضار هي الآلام والغموم وما أدّى إليهما أو إلى أحدهما إذا لم يعقب نفعًا أعظم منه. (مغ٤، ١٤، ٤)

مضطر

- الذي نريده بالمضطرّ هاهنا غير ما ذكرناه في الإلجاء. بل هو الذي يفعل فيه من الفعل أزيد مما يقدر عليه، لأنّ القوم ينفون الإلجاء ويثبتون الاضطرار، ويفرّقون بينه وبين الاختيار والاكتساب. ووجه هذا الإلزام أنّ عندهم قد خلق الله في المُكتسِب القادر الذي لا قادر أقوى منه، أو القادر الذي لا قادر سواه من الفعل ما لا يقدر على الانفكاك منه. ألا ترى أنّ عندهم أنّ الكافر ليس يقدر على الانفكاك من كفره كما لا يقدر على الانفكاك من كونه وطوله؟ فإذا جعلوه مضطرًّ إلى هذه الأشياء وصار مضطرًّا إلى الحركة بأن تكون به رعشة، فيجب أن يكون مضطرًّا وإن كان مُكتسِبًا، لأنّ الطريقة واحدة، فكل ما أدّى إلى بطلان التفرقة بين المضطرّ والمخلّى المختار فيجب فساده. (مجم١، ٣٩١، ٢٥)

- أمّا تشبيهه بالمضطرّ فيجب أن يُنظَر فيه. فإن أراد به الملجأ فمعلوم أنّه أيضًا في القدرة على الضدّين كمَن ليس بِمُلجَأ. ولهذا إذا أُلجئ إلى الهرب من السبع، وهناك طُرُق ينجو بكلّها فإنه يقدر على سلوك كل واحد منها بدلًا من الآخر. وإن أراد بالمضطرّ مَن قد خُلق فيه أكثر مما

يقدر عليه من ذلك الجنس كما نقوله في المضطرّ إلى العلم والحركة، فهذا أيضًا يقدر على الشيء وعلى ضدّه، ولكنّ مقدوره منحصر، فلا يمكنه أن يُزيل عن نفسه ما قد اضطُرّ إليه، إلّا أن يريد أبو علي بالمضطرّ ما يذهب إليه من أنّ الاضطرار يثبت في كل ما يُخلَق في المرء سواء كان من جنس مقدوره أو لم يكن كذلك، كما نقوله في اللون وغيره. فحينئذٍ يكون للخصم أن يقول إنّ الفرق ثابت من الوجه الذي بيّناه أوّلًا وهو صحّة أن يفعل ذلك الفعل وأن لا يفعله دون المضطرّ الذي لا ينفكّ مما يُخلَق فيه. (مجم٢، ٤٩، ١٨)

- أمّا المضطرّ، فقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في الأبواب: إنّ الضرورة ما يفعله القادر في غيره، على وجه لا يمكنه الامتناع منه. ولذلك لا يقال: إنّ الطفل قد اضطرّ زيدًا. وقال في نقض الفصوص وغيره: المُضطرّ لا يكون مضطرًّا إلى ما يفعله فيه من هو أقدر منه، ويفعل أكثر من مقدوره. ولذلك يوصف المفلوج بأنّه مُضطرّ؛ ويخصّون بهذا الوصف الحيَّ دون غيره. ولا يصفونه بذلك فيما لا يقدر عليه إذا فعله غيره كالألوان. قال: وذلك اصطلاح المتكلّمين، وإلّا فعند أهل اللغة المضطرُّ هو الملجأ. ولذلك قال تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ (البقرة: ١٧٣). فإذا إشتدّ به الجوع لا يحصل فيه أكل الميتة من فعل غيره، وإنّما يحصل ذلك من فعله. ولذلك كتب يحيى بن يعمر إلى الحجّاج: "إنّا إضطررنا العدو إلى عرعرة من الجبل". وإنّما خالف المتكلّمون أهل اللغة في ذلك، لأنّهم لم يجدوا إسمًا لمن فعل فيه الشيء، كما وجدوه لمن على الشيء. فجعلوا قولنا: مضطرّ، موضوعًا له. ونحن نختار ما عليه أهل اللغة، لأنّ خلافه يوجب أنّ الأفعال كلها ضروريّات من حيث حلّت في محل ليس هو الفاعل، وكان يجب أن يكون المحل هو المضطرّ حتى تكون يدُ الإنسان مضطرّة إلى الحركة؛ وهذا بعيد. (مغ٨، ١٦٦، ٢٢)

مطلق مخلّى

- إنّ القادر له حالتان: حالة يصحّ منه إيجاد ما قدر عليه، وحالة لا يصحّ ذلك؛ والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين، ففي الحالة الأولى يُسمّى مطلقًا مخلّى، وفي الثانية يسمّى ممنوعًا. (شرح، ٣٩٣، ١٠)
- مما يذكرونه من الفرق بين الكافر والعاجز قولهم إنّ هذا الكافر مُطلَق مُخلّى والعاجز ممنوع، فلهذا افترقا في جواز تكليف أحدهما وحُسْنه دون الآخر. وهذا أبعد مما تقدّم، لأنّ وصف الغير بأنّه مطلق مخلّى يفيد قدرته على الفعل وزوال الموانع عنه. فصار لا يكفي في وصفه بذلك مجرّد وجود القدرة دون أن ينضمّ إليه ما ذكرناه، ولهذا لا يُوصف المُقيَّد بأنّه مخلّى مع أنّ القدرة فيه ثابتة عندنا على وجه لو زال القيد لصحّ منه المشي.

فكيف ساغ للقوم أن يصفوا الكافر الذي لا قدرة فيه أصلًا بوصف يُنبئ عن ثبات القدرة وعن أمر زائد عليها؟ ولئن جاز وصف مَن هذا حالُه بالإطلاق والتخلية فيجب أن يجوز وصف العاجز بمثله. وكما لا يصحّ هذا الوصف الذي وُصفَ الكافر به فكذلك لا يصحّ وصف العاجز بأنّه ممنوع، لأنّ الممنوع أيضًا هو القادر الذي لولا المنع لكان يصحّ منه الفعل وحالته تلك. والذي يبيّن ذلك أنّ الميت لا يوصف بالمنع ولا الزمن أيضًا وإنّما يقال ذلك في المقيّد أو فيمَن منعه مَن هو أقدر منه. فكيف صحّ العاجز مع عدم القدرة عنه أن يكون ممنوعًا؟ ويبيّن ذلك أنّ المنع هو الذي لوجوده يمتنع الفعل الممنوع منه، وهذا يرجع فيه إلى ضدّ لذلك الفعل دون أن يكون مغيّرًا لِحال القادر. (مجم٢، ٦١، ١٢)

مطيع

- إنّ المطيع هو من فَعَل ما أراده المُطاع. (شرح، ٤٥٧، ١٧)
- إنّ المطيع إنّما يكون مطيعًا بالفعل، متى فَعَله؛ والمُطَاع مريدٌ له منه، سواء علم المُطَاع أو لم يعلمه، وعلم إرادته أو لم يعلم. وعلى هذا الوجه، يوصف العاصي بأنّه مطيع للشيطان، وإن لم يكن في حال معصيته يعلم أنّ الشيطان مريد ذلك منه، بل ربما يخطر بباله في تلك الحال أمر الشيطان البتّة. وربما مدح الرجل عبده بأنّه يفعل ما يريد منه، وإن لم يعلم ذلك، ويولّد بذلك مدحه. وإذا ثبت ذلك، صحّ كونه مطيعًا بهما، وإن لم يعرف الله تعالى. (مغ١٢، ٢٧٧، ٢١)

معاد

- من آياته، قوله عزّ وجلّ لرسوله صلّى الله عليه وسلّم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ (القصص: ٨٥)، ومعاد الرجل بلده، وسمّي معادًا لأنه ينصرف في البلاد ويضرب في الأرض ثم يعود إليه، وكذلك مثاب الرجل منزله، لأنه يثوب إليه. (تث٢، ٣٧١، ١٤)
- في ذكر ما له يكون المُعاد مُعادًا اختلف المتكلّمون في ذلك. فمنهم من قال: إنّه يكون مُعادًا لِعلّة لولاها لم يكن كذلك؛ كما أنّ المتحرّك إنّما يتحرّك لعلّة؛ لأنه كما يجوز بدلًا من كونه متحرّكًا أن يكون ساكنًا، فكذلك يصحّ بدلًا من كونه مُعَادًا أن يكون غير معاد، فيجب أن يختصّ بكونه مُعادًا لعلّة. قالوا: وقد يجوز أن يكون الشيء حادثًا مُعَادًا وحادثًا غير مُعاد. فإذا اشتركا في الحدوث واستبدّ أحدهما بحكم زائد فيجب أن يكون ذلك لعلّة، كما أن المتحرّك والساكن لمّا اجتمعا في الوجود (و) استبدّ كل واحد منهما بحكم زائد، وجب أن يكون ذلك لعلّة. والصحيح عند شيوخنا - رحمهم الله - أن يكون معادًا لا لعلّة، لكن لأنّه إحداث ثانيًا بعد حدوث أول. فلما أعيد ثانيًا إلى الوجود الذي كان له وزال وُصف بهذه الصفة لهذه الفائدة وإن لم يكن هناك

علّة. ويدلّ على ذلك أنّه إذا ثبت في المُحْدَث أنّه يحدث لا لعلّة، فكذلك القول في المُعَاد، لأنّه لم يحصل فيه إلّا إحداث ذاته في المعنى. (مغ١١، ٤٥٦، ٤)

- ثبت أنّه لا صفة للمُعَاد من جهة المعنى إلّا ما للمُحدَث فيجب ألّا يكون مُعَادًا لعلّة. (مغ١١، ٤٥٨، ٢٠)

معاداة

- أمّا المعاداة فمفاعلة من العداوة أيضًا، ومعناه إرادة نزول الضرر بالغير، وإذا قيل: فلان يعادي الله تعالى، فالمراد به أنّه يريد نزول الضرر بأوليائه، وإذا قيل في الله تعالى أنّه عدوّه، فالمراد به أنّه يريد معاقبته. (شرح، ٧٠١، ٦)

معارف

- أصحاب المعارف ... افترقوا، فمنهم من قال: إنّ المعارف كلها تحصل إلهامًا وهؤلاء لا يوجبون النظر البتّة، ومنهم من قال: إنّ المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر، فيوجبون النظر إليه. (شرح، ٦٧، ٥)

- إعلم، أنّه، رحمه الله (الجاحظ)، كان يقول في المعارف: إنّها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلّة. (مغ١٢، ٣١٦، ٣)

- قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن كانت المعارف تقع بالطبْع، فما الحاجة إلى التدبّر والنظر؟ لأنّك تضيفها إلى أنّها من جهة فاعل الطبع، وهو الله تعالى. وقد صحّ أنّه فيما يفعله لا يحتاج إلى سبب وآلة عندك، فكيف قلت بالحاجة إلى النظر. وألزمه أن لا يكون لنصب الأدلّة معنى إن كان الأمر كما قاله، فألزمه أن لا يكون لذكره تعالى الأدلّة على التوحيد والعدل والنبوّات في كتابه فائدة. (مغ١٢، ٣١٩، ٨)

معاصٍ

- إنّ من المعاصي ما يكون خطأ ومنها ما يكون عمدًا، فالإثم لا يكون إلّا عمدًا، والخطيئة قد تقع وهو غير عالم بها وذلك نحو أن يأكل ويعلم أنّه صائم وأن يأكل ولا يعلم ذلك، وإن كان في الأمرين قد يكون عاصيًا. (تن، ١٠٥، ٤)

معاصي الأنبياء

- إنّ معاصي الأنبياء لا تكون إلّا صغائر، ولو فعلوا كبائر لحَسُنَ ذمُّهم ولعنهم، والنبوّة تمنع من ذلك. (تن، ٢٣، ٤)

معتاد

- إنّ كل أمرٍ صحّ من العبد أن يفعله، وإن قلّ ظهوره، فهو معتادٌ؛ لأنّ المشاركة من غيره تصحّ فيه، بأن يقف على شبهه ووجه الحيلة فيه. (مغ١٥، ٢٠١، ١٤)

معتزلة

- يُسمّون "المعتزلة" لما سيأتي، و"العدلية" لقولهم بعدل الله وحكمته، "والموحِّدة" لقولهم: لا قديم مع الله، ويحتجّون

للاعتزال، أي لفضله، بقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ﴾ (مريم: ٤٨) ونحوها، وهو قوله تعالى: ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ (المزمل: ١٠)، وليس إلّا بالاعتزال عنهم. واحتجّوا من السنّة، بقوله صلّى الله عليه وسلّم: "من اعتزل من الشر سقط في الخير". (فرق، ٣، ١)

- كان السبب، في أنّهم سمّوا بذلك، أي معتزلة، ما ذكر أنّ واصلًا، وعمرو بن عبيد، إعتزلا حلقة الحسن، واستقلّا بأنفسهما، ذكره ابن قتيبة في المعارف. قال الشهرستاني: وروى أنّه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان، بل العمل عندهم ليس من الإيمان ركنًا ولا يضرُّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمّة فكيف تحكم أنت لنا في ذلك، اعتقادًا، فتفكّر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب على ذلك، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول، إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا، ولا كافر مطلقًا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قال، واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرّر ما أجاب به، على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنّا واصل، فسمّى هو وأصحابه: "معتزلة". (فرق، ١٠، ١)

- قال الشهرستاني: وقرّره بأن قال: الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا اجتمعت، سُمّي المرء مؤمنًا، وهو إسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير فلا يستحقّ إسم المدح، فلا يُسمّى مؤمنًا، وليس هو بكافر أيضًا، لأنّ الشهادة، وبعض أعمال الخير، موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنّه، إذا خرج من الدنيا على كبيرة، من غير توبة، فهو من أهل النار خالدًا فيها، إذ ليس في الآخرة إلّا الفريقان: فريق في الجنّة، وفريق في السعير، لكنه يخفّف عليه العذاب، وتكون دركته فوق دركة الكفّار، وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد، بعد أن كان موافقًا له في العدل، وإنكار المعاني في صفات الله تعالى، ومن ثم، قلنا: وسمّوا بذلك منذ اعتزل واصل، وعمرو بن عبيد، حلقة الحسن، وقيل لقول قتادة وكان من أصحاب الحسن: "ما يصنع المعتزلة"، فكان تسميتهم بهذا الإسم. (فرق، ١١، ١١)

- روى عن عثمان الطويل. قا ل: لقيت قتاده فقال: ما حبسك عنّا لعلّ هؤلاء المعتزلة، حبستك عنّا، قلت: نعم، حديث رويته أنت عن النبي، صلّى الله عليه وسلّم، قال: ما هو قال: رويت أنّ النبي، صلّى الله عليه وسلّم، قال: "ستفترق أمتي على فرق، خيرها وأبرّها المعتزلة". وقيل: سمّوا بذلك، لرجوع عمرو بن عبيد، إلى قول واصل في الفاسق، وخالف الحسن. ذلك أنه لما خالف واصل، أقوال أهل زمانه، في الفاسق، واعتزلها كلها، واقتصر على

المجمع عليه، وهو تسميته فاسقًا، ورجع عمرو بن عبيد إلى قوله، بعد مناظرة وقعت بينهما، سُمّي وأصحابه معتزلة، لاعتزالهم كل الأقوال المحدثة. والمجبرة تزعم، أن المعتزلة، لما خالفوا الإجماع في ذلك، سمّوا معتزلة، قلت: لم يخالفوا الإجماع، بل عملوا بالمجمع عليه، في الصدر الأول، ورفضوا المحدثات المبتدعة. (فرق، ١٢، ٢)

- أجمعت المعتزلة على أنّ للعالَم محدِثًا قديمًا قادرًا عالمًا حيًّا لا لمعان، ليس بجسم ولا عَرَض ولا جوهر، عينا واحدًا لا يدرك بحاسّة، عدلًا حكيمًا لا يفعل القبيح ولا يريده، كلّف تعريضًا للثواب، ومكن من الفعل، وأزاح العلّة ولا بدّ من الجزاء من وجوب البعثة حيث حسنت، ولا بدّ للرسول صلّى الله عليه وآله من شرع جديد، أو إحياء مندرس، أو فائدة لم تحصل من غيره، وأن آخر الأنبياء محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم، والقرآن معجزة له، وأنّ الإيمان: قول ومعرفة عمل، أنّ المؤمن من أهل الجنّة، وعلى المنزلة بين المنزلتين وهو أنّ الفاسق لا يُسمّى مؤمنًا ولا كافرًا، إلّا من يقول بالإرجاء، فإنّه يخالف في تفسير الإيمان، وفي المنزلة فيقول: الفاسق يُسمّى مؤمنًا، وأجمعوا أنّ فعل العبد غير مخلوق فيه، وأجمعوا على تولّي الصحابة، واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها، فأكثرهم تولّاه، وتأوّل له، كما مرّ وكما سيأتي، وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمرو بن العاص، وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي تعداد علمائهم مصنّفات عدّة، كالمصابيح لابن يزداد وغيره وبتمام هذه الجملة ثم تمّ الكلام على ما أجمعوا عليه. (فرق، ١٩، ٢)

معتقد

- الكلام موضوع للفائدة. ولا وجه لاختلاف العبارات مع اتّفاقها؛ لأنّ الفروق إذا عُقِلت صحّت التفرقة بين العبارات. فأمّا إذا كان لا فرق البتّة فلا وجه في ذلك، سيّما إذا لم يقترن بذلك ما يتّصل بدواعي التكليف. فإذا ثبت ذلك، وعلمنا أنّ بين أن تسكن نفس المُعتقِد إلى معتَقده، وبين ألا تسكن نفسه إليه، فرقًا، صحّ أن نَصف الأول بأنّه عالِم، والثاني بأنّه معتقِد وليس بعالِم. ثم وجدنا مَنْ لم تسكن نفسه إلى ما اعتقد يكون مُعتَقده على ما هو به، وعلى ما ليس هو به؛ والحكم في ذلك مختلف، كما أنّ الحقيقة مختلفة. فوصفنا الأول بأنّه مقلّد أو مبخّت، والثاني بأنّه جاهل، ووَصَفنا المعاني بحسب ذلك. (مغ١٥، ٣٢٧، ١٧)

مُعْجِز

- يقال كيف يجوز أن يتكلّم في المهد (عيسى) وذلك مخالف للعادة، وكيف يقوى لسان الصبي على الكلام ويتكامل عقله. وجوابنا أنه من حيث خرج عن

العادة صار معجزًا، وإنّما قواه الله على الكلام وأكمل عقله في ذلك الحال وجعل ذلك بمعجزة لشدّة الحاجة في براءة ساحة أمه عمّا كان يذكر عند ولادتها، ولو تأخّر ذلك لكان مفسدة، ومتى ظهر ذلك منه وهو صغير كان أقوى في الباب. والبالغ إنّما يكمل عقله وقوّته بعد ذلك، فالله تعالى هو قادر على ذلك في حال الصغر وإنما لا يفعل في غيره إلّا في حال الكبر للعادة والمصلحة. فإن للآباء مصالح في نشوء الأولاد على هذا الترتيب ولولا ذلك لكان الصغير كالكبير في جواز كمال العقل، ولذلك يختلف كمال العقل فهو في واحد أسرع منه في آخر. (تن، ٦٦، ٩)

- إعلم أنّ المُعجِز هو من يُعْجِز الغير، كما أنّ المقدِّر هو من يقدر الغير، هذا في اللغة. وأمّا في المصطلح عليه، فهو الفعل الذي يدلّ على صدق المدّعي للنبوّة؛ وشبهه بأصل اللغة، هو أنّ البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنّه أعجزهم، إذا ثبت هذا فالفعل لا يدلّ على صدق المدّعي للنبوّة، إلّا إذا كان على أوصافه وشرائط. (شرح، ٥٦٨، ١٤)

- أمّا أنّ القرآن مُعجِز فإنّا نعلمه من حيث أنّه تحدّى به العرب، وهم النهاية في الفصاحة، وحرصوا غاية الحرص على إبطال أمره، وقويت دواعيهم في ذلك، ومع هذا فلم يأتوا بمثله ولا مثل بعضه، فدلّ ذلك على أنّ الله تعالى خصّه به ليدلّ به على نبوّته، كما دلّ قلب العصا حيّة على نبوّة موسى، لمّا تحدّى به السحرة وعجزوا عن مثله، وكما دلَّ إحياء الموتى وإبراء الأكمة والأبرص على نبوّة عيسى لمّا تحدّى به الأطباء. وجعل الله المعجز لمحمد صلوات الله عليه وآله ما يجانس الفصاحة التي هي طباعهم وطريقتهم لئلّا يلتبس الحال فيه، كما أجرى الأمر في معجز موسى وعيسى صلوات الله عليهما على هذه الطريقة. (مخت، ٢٣٨، ١١)

- إنّ المعجز يدلّ على النبوّات كدلالة التصديق، فإذا لم يصحّ أن يُعْلَم تعالى صادقًا بقوله وقول الرسول، فيجب ألّا تصحّ معرفة النبوّات بقولهما، وذلك يوجب أن يُعرف من جهة العقل. (مغ١٤، ١٥١، ١٦)

- إن قال: ومن أين أنّه، إذا كان الفعل مُعجِزًا يُعلم من حالته ما وصفتم؟ قيل له: لأنّ بكونه معجزًا يُعلم من حاله أنّه لم يقع إلّا من قِبَله، جلّ وعزّ؛ لعلمنا بتعذّره - إمّا في جنسه أو في وجهه ونوعه - من سائر القادرين؛ ومتى لم يكن مُعجِزًا لم يُعلم ذلك من حاله؛ فصار ذلك في بابه بمنزلة ابتداء الاستدلال على إثبات القديم تعالى؛ لأنّه لا يمكن إلّا بما لا يصحّ وقوع مثله من القادرين. ويصير تعذّر ذلك من سائر القادرين، في أنه يوجب إثبات مُحدِثٍ مخالف لهم، بمنزلة علمنا بتعلّق المحدَث بمحدِث معيّن بالمشاهدة. فكذلك لا فرق بين أن نعلم بالمشاهدة أن وضع زيد يده على رأسه من فعله، لوقوعه بحسب أحواله، وبين أن نعلم في المعجز، أنّه من جهة القديم تعالى لتعذّر

مثله على سائر القادرين، (إما في جنسه أو في الوجه الذي يقع عليه). (مغ١٥، ١٧٠، ٦)

- إنّ المُعجِز إنّما يدلّ إذا حصل به انتفاض عادة مُعتَبرة. وقد بيّنا أن حدوثه في الابتداء، أو عند زوال التكليف، لا يتضمّن هذا المعنى. فهو مخالف للمُعجز في الوجه الذي عليه يدلّ. (مغ١٥، ١٨٦، ١٤)

- إنّ الوجه، الذي عليه يدلّ الدليل، ربّما عُرِف، على طريق الجملة، وصحّ الاقتصار عليه؛ وربّما احتيج إلى معرفته، على طريق التفصيل. والمُعجِز يكفي، في دلالته، أن يُعلم كونُه ناقضًا للعادة على جهة الجملة، ولا يجب حصر العادة بأكثر من أن يُعلم منها أنّها عادة. (مغ١٥، ١٨٨، ٢)

- إنّه تعالى لمّا أراد إدامة التكليف بشريعة الرسول جعل المُعجِز، الدالّ على نبوّته، يبقى على الأوقات، ويزداد وضوحًا. (مغ١٥، ١٩٠، ١٩)

- إنّ المعجز إنّما يدلّ متى لم يَكثُر، وإنّ قدْرًا من الكثرة يخرجه عن بابه. فكذلك (الحد)، لا فرق فيه بين أن يوجد، في الوقت الواحد، على أيدي جماعة وبين أن يتكرّر، على الأوقات؛ لأنّ كلا الوجهين يُدخِله في العادة. (مغ١٥، ١٩١، ٨)

- إعلم أنّ "معجزًا" في وَزْن "مُقْدِرٍ". فكما أنّ المستفاد بذلك جعْلُه غيرَه قادرًا، فيجب أن تكون الفائدة في قولنا "معجز" أنّ غيره جعله عاجزًا، ويجب ألّا يكون ذلك إلّا من صفاته، جلّ وعزّ؛ لأنّه الذي يختصّ بالقدْرة على "الإقدار" و"الإعجاز". (مغ١٥، ١٩٧، ٤)

- لكن أهل اللغة يسلكون في معاني هذه الأوصاف الظواهر من معانيها، دون ما ينتهي "المتكلّمون" إلى معرفته بالاستنباط، فصاروا يستعملون "المُقدِر" و"المعجز" في وجوه التمكين، (وفي) أسباب التعذّر. فإذا مكّن القادر غيرَه من الأمر يُقال "أقدرَه"، كما يقال "مكّنه"، وإن كان الذي فعلَه من قبيل الآلات. وكذلك قد يقال: "أعجزه"، إذا فعل أمرًا تعذّر عنده المعتادُ من الفعل عليه. (مغ١٥، ١٩٧، ١٢)

- قد تُنْقَل اللفظة من أصل اللغة إلى ضرب من التعارف، على حال ما نعرفه من حال كثير من الألفاظ. وربما تدخل فيه طريقة الاصطلاح. وكل واحد من هذين يخالف موضوع اللغة، ويصير باللفظ أمسّ؛ لأنّ من حق الاصطلاح والتعارف أن تُنقل اللفظة عن موضوعها. وقولنا "مُعجِزٌ" يفيد، في التعارف، أنه مما يتعذّر علينا فعلُ مِثْله. فهذا مرادهم إذا وصفوا الشيء بأنّه "معجز": ولذلك عند الإضافة يقولون: هو مُعجِز لنا، وليس بمُعجِز لله تعالى. وربما قالوا: هو مُعجِز "لزيد"، وليس بمعجز "لعمرو" إذا تأتّى منه فِعْلُه، وعدلوا عن طريقة العجز في هذا الباب، ولم يخصّوا به ما يصحّ فيه العجز وما لا يصحّ؛ لأن القادر منّا لا يصحّ أن يعجز إلّا عمّا يصحّ أن يُقدَر عليه في الجنس.

وقد صاروا يستعملون هذه اللفظة فيما لا يصحّ أن يقدر أحدُنا عليه، كما يستعملونها فيما يصحّ؛ بل استعمالهم في الأوّل أكثر، ولا يكاد أن يُستعمل ذلك في المتعارف من الأمور؛ لأنّ أحدنا، وإن لم يمكنه أن يفعل ما يفعله القوي من الحمل وغيره، فإنّ ذلك لا يقال: إنّه مُعجِز، من حيث كان مقاربًا لما يصحّ أن يفعله. فإنّما يعنون بذلك الأمر الذي قد تجلّى، وظهر من أمره، خروجُه عن أن يكون تحت إمكان من وُصِف بأنه معجز له وفيه. (مغ١٥، ١٩٧، ١٩)

- إنّ المُعْجِز لا بدَّ من أن يكون ناقضًا للعادة. (مغ١٥، ٢٠٢، ٢)
- إنّ من حق المُعجِز أن يتعذّر على العباد فعل مثله. (مغ١٥، ٢٠٣، ٢)
- معنى قولنا في القرآن: إنّه مُعْجِز، أن يتعذّر على المتقدّمين في الفصاحة فعل مثله، في القدر الذي قد اختصّ به. (مغ١٦، ٢٢٦، ٤)

مُعْجِزات

- إنّ المعجزات لمّا كانت بمنزله الأخبار في أنّها لا يمكن أن يعلم أنّها صحيحة إلّا بعد العلم بحال الفاعل وحكمته؛ لم يمكن أن يَستدلّ بها على النبوّات من أجاز على الله عزّ وجلّ فعل القبيح، وقلنا يجب أن لا نأمن أنّه تعالى أظهرها على (من) يدعو إلى الضلال والفساد، يصد عن الهدى والرشاد!. (متش١، ٥، ١٢)

معدوم

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مريم: ٩)، أليس ذلك يدلّ على أنّ المعدوم ليس بشيء؟ وجوابنا أنّ المراد ولم تك شيئًا على الوصف الذي أنت عليه من الفضل والنبوّة، فإذا صحّ أن أخلقك على هذا الوجه صحّ أن أرزقك ولدًا مع كبرك، فلا تستبعد ذلك في القدرة، وجواز مثله في العادة. (تن، ٢٤٦، ٩)
- إنّ المعدوم ليس له بكونه معدومًا حال، فضلًا عن أن يكون للذات أو للغير. (شرح، ١٠٩، ١١)
- أمّا المعدومات، فعلى ما قاله شيخنا أبو عبد الله البصري: أنّه المنتفي الذي ليس بكائن لا ثابت. وهذا لا يصحّ، لأنّ المنتفي إنّما يستعمل في المعدوم الذي وجد مرّة ثم عدم أخرى، فيخرج عن الحدّ كثير من المعدومات، ومن حق الحدّ أن يكون جامعًا مانعًا لا يخرج منه ما هو منه، ولا يدخل فيه ما ليس منه. وبعد فإن قول المنتفي، هو قوله ليس بكائن ولا ثابت، فيكون تكرارًا لا فائدة فيه، فالأولى: أن يحدّ المعدوم بأنّه المعلوم الذي ليس بموجود، ولا يلزمنا على هذا أن يكون ثاني القديم عزّ وجلّ والفناء معدومين لأنّهما ليس بمعلومين. (شرح، ١٧٦، ١٧)
- إن قيل: ما أنكرتم أنّ المانع من رؤية الله تعالى هو أنّه تعالى لم يشأ أن يرينا نفسه، ولو شاء لرأيناه؟ قلنا: المشيئة إنّما تدخل

فما يصحّ دون ما يستحيل، وقد بيّنّا أنّ الرؤية تستحيل عليه تعالى فلا يعلم ما ذكرتموه. وبعد، فلو جاز ذلك في القديم تعالى لجاز مثله في المعدوم، فيقال: إنّ المعدوم إنّما لا يرى لأنّه تعالى لا يشاء أن يريناه ولو شاء لرأيناه، فكما أنّ ذلك خلف من الكلام، كذلك ههنا. (شرح، ٢٦٠، ١٦)

- إنّ المعدوم ليس له بكونه معدومًا حال. (مجم١، ١٤٢، ١٠)

- إنّ المعدوم له حكم يفارق الموجود، حتى يثبت بين حكميهما من التنافي والتضادّ مما يثبت بين المعدوم والوجود لو كان للمعدوم بكونه معدومًا صفة. وذلك لأنّ من حكم المعدوم أن يصحّ تعلّقه بالقادر ومن حكم الموجود أن يزول تعلّقه بالقادر. فقول من أجاز حدوثه من جهتين يؤدّي إلى أن تكون الذات الواحدة من حيث حصلت لها إحدى الصفتين بالحدوث لا تتعلّق بالقادر، ومن حيث لم تحصل الصفة الأخرى يصحّ تعلّقه بالقادر، حتى يكون مقدوره من وجه غير مقدوره من وجه آخر. وكذلك فالموجود من حيث حصل موجودًا يجب أن يثبت فيه حظّ المنع والتضادّ، ومن حيث كان معدومًا لا يثبت له هذا الحظ، فكان يجب تردّده بين هذين الحكمين. وإلى هذا المعنى أشار في الكتاب حيث قال: ولو جاز ذلك لجاز أيضًا أن يُضاده ضدّه من وجهٍ دون وجهٍ وفي ذلك نقض التضادّ. (مجم١، ٣٧٢، ٢٠)

- إنّ القادر لا بدّ من أن يؤثّر في تحصيل صفة لم تكن، وهذا إنّما يتأتّى في الإحداث. فأمّا الإعدام فلا يصحّ ذلك فيه إذ ليس للمعدوم بكونه معدومًا صفة. وعلى هذا الأصل قلنا للمجبرة: إذا لم يصحّ أن تكون للفعل صفة يُرجع بها إلى كونه كسبًا فيجب أن لا يصحّ تعليقه بالفاعل. (مجم٢، ٢٩٥، ١٢)

- وهو، جلّ وعزّ، موجود، لأنّ المعدوم يتعذّر فيه أن يكون له مقدور يصحّ أن يفعله، كما يستحيل ذلك في القدرة إذا عدمت جسد الواحد فإذا يجب أن يكون موجودًا لم يزل ولا يزال، ولا يجوز أن يعدم لأنّه لو كان مُحْدثًا لاحتاج إلى فاعل ولأدّى إلى ما لا نهاية له، فإذا بطل ذلك وجب أن يكون قديمًا موجودًا لذاته. (مخت، ١٨١، ٩)

- إنّ المعدوم، لمّا لم نره لأمر يرجع إليه، وجب أن يكون حال الرائين كلّهم فيه يتساوى. (مغ٤، ١٢٦، ١٠)

- لا وجه تقول لأجله في الشيء إنّه معدوم، إذا لم يحدث أصلًا، إلّا من حيث لم يحدث مع جواز حدوثه، فيجب لو صحّ حدوثه من وجهين، وحدث من أحدهما أن يكون معدومًا؛ لأنّه لم يحدث من وجه كان يصحّ حدوثه. (مغ٤، ٢٥٥، ١٧)

- إنّ المعدوم يستحيل أن يُرى ويُدرك لأمر يرجع إلى عدمه، وأنّ الذي يصحّ أن يدرَك هو الموجود. (مغ٥، ٢٤٢، ٢)

- إنّه، جلّ وعزّ، قد وصف المعدوم بأنّه شيء بقوله، جلّ وعزّ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ

﴿إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). وقد ثبت عن أهل اللغة تسميتُهم المعدوم بشيء. (مغ٥، ٢٥٢، ٥)

- يقال في المعدوم أنّه يرجع به إلى أنّه ليس بموجود من حيث لا تتعلّق به أحكام، وإنّما يزول عنده ما كان الوجود يقتضيه. (مغ٦/١، ٧٠، ١٦)

- ليس للمعدوم بكونه معدومًا حال، وإنّما ينبئ عن أنّه ليس بموجود. وما هذه حالي يراعى فيه الوجود، وكل ما استحال وجوده وجب عدمه، وكل ما صحَّ وجوده صحَّ عدمه. (مغ٦/٢، ١٣٥، ٦)

- إنّ الصفة إنّما يُقال إنّ الفعل يحصل عليها بالفاعل، متى ثبتت للفعل وعقل كونه عليها. لأنّ تعليل الصفة بالفاعل وتعليقها به، كتعليل الصفة بالمعنى، والعلّة في أنّه فرع على كونها معقولة. وليس للمعدوم، بكونه معدومًا، حالة؛ حتى يقال: إنّها بالفاعل. وإنّما صحّ في الحدوث أن يقال: إنّه بالفاعل لمّا عُقل له حال؛ ولو لم يعقل ذلك له، لم يصحّ أن يقال: إنّه بالفاعل. (مغ٨، ٧٤، ٧)

- معدوم يفيد أنّه ليس بموجود. (مغ٨، ٧٤، ١٧)

- بيّن شيخنا أبو علي رحمه الله أنّ قوله ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ (الطلاق: ١٢)، يجب أن يكون أعمّ من قوله ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الزمر: ٦٢)، لأنّه يتناول المستقبل وهذا لا يتناوله، فيجب أن يكون أخصّ منه من حيث كان المعدوم غير مخلوق وإن كان مقدورًا. وكذلك فعل العباد غير مخلوق وإن كان مقدورًا، ويمكن أن يقال إنّ كونه خالقًا ينبئ عن تقدّم حال مع المقدور، وهو كونه قادرًا عليه، فما لم يثبت ذلك فيه يجب أن يكون داخلًا تحت العموم فيجب أن يدلّ أولًا على أنّ أفعال العباد مقدورة له تعالى حتى يتناوله العموم. ويمكن أن يُحمل ذلك على أنّ المراد به أنّه مقدِّر كل شيء ومدبِّره، ولا يمتنع عندنا كونه مقدّرًا لأفعال العباد وإن لم تكن من فعله بأن يبيّن أحواله أو يقدر على إيجاده أو يعدمه. (مغ٨، ٣١١، ١)

- إن قال: هلّا قلتم إنّ العلّة في حدوث الخلق ليست بحادثة فلا يلزم إثبات ما لا يتناهى. قيل له: لو لم تكن حادثة لكانت معدومة أو قديمة، وقد بيّنا أنّ المعدوم لا يختصّ بالمعلّل على وجه يوجب حالًا له دون غيره، فلم صارت وهي معدومة بأن توجب حدوث ما حدث بأولى بأن توجب حدوث ما سواه؛ ولأنّ المعدوم لا أوّل لعدمه، فلو أوجب حدوث الشيء ووجوده لوجب كونه موجودًا لا أوّل لوجوده، وذلك ينقض حدوثه. (مغ١١، ٩٤، ٣)

معدومات

- إنّ خروج الموصوف عن صفة هو عليها لا يجري مجرى إستحالة الحكم على الذات بعد صحّته؛ فلذلك صحّ في المعدومات (فيما) لم يزل أن يستحيل وجودها؛ لما فيه من قلب جنسها ولم يصحّ مما تقرَّر الوجود له أن يخرج عن الوجود لأنّه من باب الإثبات. وقد قال شيخنا أبو إسحاق: إنّ الجوهر لو صحّ فيه أن يجب

عدمه في بعض الأحوال لاستمرار الأوقات عليه، وقد ثبت أنّه قد أتى عليه من الأوقات ما لا نهاية له لو كان هناك أوقات لوجب أن يستحيل وجوده الآن. وفي بطلان ذلك دلالة على أنّه لا وقت يُشار إليه إلّا ويجوز أن يبقى إليه. (مغ١١، ٤٥٢، ١٣)

مُعرِّض

- إعلم أنّ المعرِّض قد يكون معرِّضًا غيره للأمر وإن لم يكن مريدًا له في الحال. وإنّما يجب أن يكون مريدًا للأمر الذي يتوصَّل به إليه على الوجه الذي يصحّ التوصّل به إليه، ولكي يتوصَّل به إليه. يبيّن ذلك أنّ الواحد منّا قد يعرّض غيره للمنازل وإن لم يكن مريدًا لها في الحال إذا أراد ما ذكرناه. (مغ١١، ٤١٢، ١٣)

مُعرِّض لغيره

- الأولى ألّا يكون المعرِّض لغيره معرِّضًا للمنفعة إلّا بأن يُزيح عِلَله في الألطاف؛ كما يُزيح عِلَله في وجوه التمكين؛ لأنّ الواحد منّا إذا علم أنّ الجائع إذا قُدّم إليه الطعام على وجه مخصوص أكله، وإذا قُدِّم إليه على وجه آخر لم يأكله، والحال على المقدِّم وعليه واحدة أنّه لا يكون معرِّضًا له بتقديمه ذلك على الوجه الذي لا يأكله. ويجري ذلك عندهم مَجرى أن يقدّم ذلك إليه، ثم يفعل ما يمنعه به من الأكل. ولا بدّ من أن يكون المكلَّف معرَّضًا للثواب مع فقد اللطف، ولا يكون المكلَّف معرِّضًا له إلّا بأن يلطف له في ذلك، إذا كان في المعلوم ما إذا فعل به أمن عنده ولو ثبت أنّ اللطف لا مدخل له في هذا الباب لم يؤثّر فيما أردنا بيانه؛ لأنّه لا يجب في التعريض للثواب أن يكون حَسَنًا على كل وجه. (مغ١١، ١٧٧، ١٤)

مُعرِّض للثواب

- المستفاد بقولنا إنّه عرّضه للثواب يرجع في الحقيقة إلى معنى التمكين، وإن كان لا بدّ من انضمام شروط أخر إليه. فيجب إذا قلنا في المكلَّف إنّه يُعرَّض للثواب أن يكون المقصد به إزاحة علّته في فعل ما كُلّفه، وأن يكون هذا الفعل شاقًّا عليه ليصحّ أن تكون بإزائه منفعة هي الثواب، وأن يريد تعالى منه ما كلّفه، وأن يعلم أنّه مهما يُكلِّف المُكلَّف فعل ما أوجبه عليه من دون إفساد له فإنّه تعالى سيوفّر عليه الثواب الذي يستحقّه. فما لم تتكامل هذه الشروط لا يثبت التعريض لمنزلة الثواب. ولكل واحد من هذه الشروط حظّ في صحّة التعريض لهذه الرتبة. (مجم٢، ١٩٣، ١٤)

معرفة

- إنّ المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها: ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب. وهذا أولى مما أورده في العمد. أنّه الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده

عليه. لأنّ العلم إنّما يتبين عما عداه بما ذكرناه، فيجب الاقتصار عليه ويحذف ما سواه. (شرح، ٤٦، ١)

- دخل تحت المعرفة والتمكين منها كمال العقل وصحّة النظر والاستدلال على معرفة الأشياء. (مجم٢، ٣٢٣، ٢١)

- هذا المعنى الذي يقتضي سكون النفس يُسمّى معرفة، كما يُسمّى علمًا؛ ولا فصل بين فائدة هذين، فلذلك يُسمّى كل عالِم عارفًا، ولا معتبر بالمجاز في هذا الباب. فليس لأحد أن يقول، إذا استعمل أحدهما على جهة التوسّع في غير ما استعمل الآخر فيه: فيجب أن لا يصحّ ما ذكرتموه وقد يُسمّى دراية؛ ولذلك يسمّى العالِمُ داريًا. والشاعر قد قال: اللهم لا أدري، وأنت الداري. (مغ١٢، ١٦، ٤)

- قد بيّنا، في باب الصفات، أنّ الذي يدلُّ على العلم، أنّ الواحد منّا يجد نفسه معتقدًا للشيء، ساكن النفس إلى ما اعتقده، كالمدركات وغيرها. ويفصل بين حاله كذلك، وبين كونه مبخِّتًا ظانًّا مقلِّدًا. فإذا صحّ ذلك، وعلمنا أنّه إنّما اختصّ بذلك لمعنى، فيجب أن يكون ذلك المعنى هو الذي يفيده بقولنا: علم ومعرفة. (مغ١٢، ٢٣، ٦)

- حُكي عنه (أبو علي) أنّه (أبو الهذيل) قال: في المعرفة: إنّها الاستدلال، لأنّ العارف لا بدّ من كونه مستدِلًّا. وأفسد ذلك، بأنّه قد يتعذّر عليه الاستدلال، وإن عرف وعلم؛ وقد يستدلّ على الشيء، وهو غير عارف به. وذكر، أنّ الاستدلال هو الفكر والنظر؛ فإذا لم يكونا من العلم بسبيل، فكذلك الاستدلال. والاستدلال والفكر لا يصحّ إلّا وقد تقدّم علمه بالدليل، وهو غير عالم بالمدلول؛ وإن كان علمًا، لم يصحّ، لتقدّمه على الاستدلال؛ وإن كان علمًا بالمدلول، لم يصحّ، لاستحالة كونه عالمًا في تلك الحال. (مغ١٢، ٢٥، ١٠)

- إنّ الطريقة إذا أوجبت كون النظر فعلًا للعبد فإنّما يعلم أنّ المعرفة الواقعة عنه فعلًا له، من حيث ثبت بما قدّمناه من قبل أنّ المعرفة تتولّد عن النظر، فيجب أن تكون من فعل فاعل النظر. وقد بيّنا أنّ المعرفة تقع بحسب النظر وإنّما توجد عنه على وجه لولاه كانت لا توجد، وأنّها لو لم تثبت متولّدة عنه لم يجب أن يكون حالها في وجودها ولا في وجودها بحسب النظر على الحدّ الذي عرفناها عليه. (مغ١٢، ٢١٠، ١٦)

- يقول (الجاحظ)، في المعرفة: إنّها واقعة بطبع المحل. ويفصل بينها وبين الإرادة. (مغ١٢، ٣٢١، ٦)

- بيّن (أبو علي) أنّ المعرفة، وإن لم يعلم الناظر أنّها تصاب بعينها بالنظر، فمتى علم من حال سببها، وهو النظر، ما ذكرناه، فواجب عليه المعرفة بوجوب سببها، من حيث يجب وجودها بوجوده وإن لم يكن من قبل عالمًا بها. وبيّن أنّ ما علم وجوبه من السمعيّات، أو بعد ورود السمع من العقليّات، إنّما يجب على المكلَّف لعلمه بقبح تركه. وأنّ هذه الطريقة قائمة في النظر والمعرفة، فيجب القضاء بوجوبهما،

وإن لم يرد السمع. (مغ١٢، ٣٢٥، ١٠)

- المعرفة... تتولّد عن النظر، والنظر معلوم، وطريقه واضح متميِّز من غيره. فيجب، إذا علم الناظر صفة النظر وصفة طريقه، أن لا يمتنع وجوبه عليه إذا خاف من تركه، وعلم قبح تركه، واستحقاق الذمّ على ذلك من العقلاء. كما يعلم وجوب ردّ الوديعة إذا عرفها بعينها، وعرف كيفية الردّ عند المطالبة. وكما يعلم قبح الكذب إذا تعيّن ومُيِّز من غيره. ولولا أنّ الأمر كما ذكرناه، لم يصحّ قبح شيء من العقول، ولا وجوب شيء فيها. وفي هذا إبطال العقل والسمع، لأنّ السمع إنّما يرد على من قد عرف هذه الأمور؛ فإذا بطل القول فيها، على مذهبه (الجاحظ)، فكيف يصحّ معرفة السمع؟. (مغ١٢، ٣٢٦، ٣)

- أمّا الشيخ أبو عبد الله، رحمه الله، فإنّه اعتمد في ذلك على أنّ المعرفة إنّما تجب من حيث كانت لطفًا؛ ومتى كانت معرفة كان لها من الحكم والحظ في كونها كذلك ما لا يحصل للاعتقاد. ومن حق اللطف أن يحصل على أولى الوجوه في الدعاء إلى الطاعة ومجانبة المعصية، فيجب أن لا يَحسُن منه تعالى أن يكلِّف أحدًا إلّا المعرفة. (مغ١٢، ٥٣٢، ٦)

معرفة الله

- إنّ معرفة الله تعالى مُكتَسبة، وأنّ من لا علم له لا يحلُّ أن يجادل بل الواجب أن ينظر ويتعلّم وفيه دلالة على بطلان التقليد. (تن، ٢٧٠، ٣)

- بيّنا في باب النظر والمعارف، أنّه يمكن التوصّل إلى معرفة الله تعالى بأدلّة العقل، فلا يُحتاج في ذلك إلى سمع؛ وبيّنا أن التخويف الذي عنده يجب النظر، قد يحصل بقول الداعي وورود الخاطر، فلا يصحّ أن يقال إنه يُحتاج إلى الحجّة لأجل ذلك. (مغ١٤، ١٥١، ١٩)

معرفة بالأدلة

- اختلف شيخانا أبو علي وأبو هاشم، رحمهما الله، بعد اتّفاقهما على ما قلناه في المعرفة بالأدلّة التي ننظر فيها؛ هل تحصل من غير التنبيه والإخطار، أم لا؟ فمن قول أبي علي، رحمه الله: إنّه لا بدّ من أن ينبّهه الخاطر على دليل دليل، وبمنزلة بعضه من بعض، أو الدواعي. وعند أبي هاشم، رحمه الله: أنّه قد يستغني بكمال عقله ومعرفته بالعادات عن ذلك، من حيث علم أنّ طريق المعرفة بالفاعل فعله إذا لم يُدرِك، وأنّه لا يجوز أن يتوصّل إلى معرفة النحو بالنظر في الطب. والصحيح عندنا، ما قاله أبو علي، رحمه الله؛ وإن لم يمتنع، فيما يظهر من الأدلّة، ما قاله أبو هاشم، رحمه الله. لكن ذلك لا يستمرّ، فإنّ في الأدلّة ما يغمض ولا تنجلي مفارقته لغيره؛ حتى أنّ العالِم المتّزن ربما يشتبه عليه بعض الأدلّة ببعض؛ والكلام في ذلك ذُكِر من بعد، في أبواب الخاطر، إن شاء الله. (مغ١٢، ٢٦٦، ٦)

معرفة بدلالة

- إعلم أنّ هذه الحالة (الإرادة) نعرف تارة ضرورة من النفس ومن الغير عند سماع خطابة وظهور أفعال مخصوصة منه، نحو ما يعلم من حال الداخل إلى قوم فيقومون له أو يقوم بعضهم له لأنّه يضطرّ إلى أنّه قصد بذلك تعظيمه. وإذا أردنا معرفته بدلالة فلا بدّ من شرط، فمن وجد فيه ذلك الشرط صحّ معرفتنا بكونه مريدًا بدليل، ومن لم يعرف ذلك من حاله لم نعرفه مريدًا. وهذا الشرط هو ثبوت حكمته على ما نقوله في الله عزّ وجلّ وفي الرسول صلّى الله عليه. فأمّا هذا المعلوم من النفس فهو وإن كان واقعًا في الأصل على وجه يُعلَم ضرورة، فقد يشتبه بغيره كما يشتبه السواد بمحلّه وإن كان طريقه الاضطرار. (مجم١، ٢٦٧، ٥)

معرفة بالصانع

- أمّا المعرفة بالصانع، فإنّما تجب متى خلق الله الخلق على وجوه مخصوصة، والكلام في: هل يجب ذلك أو لا يجب. فلا يصحّ أن يجعل وجه وجوبه ما لا يثبت إلّا بعده. (مغ١٤، ١١٢، ١)

معرفة حال الواجب

- إنّ القديم تعالى يعرّف حال الواجب، إمّا باضطرار، وإمّا بنصب الأدِلّة. ولمكان التعريف يجب على المكلّف؛ لأنّ الواجب يجب بإيجاب موجِب يفعل إيجابه، أو يفعل علّة تقتضي وجوبه. فالمنبِّه أيضًا إنّما يفعل ما عنده يجب الواجب، لا أنّه يوجبه عليه في الحقيقة، وإنّما يجعل الإيجاب متعلّقًا بالتنبيه دون الفعل من حيث تقدّم الفعل ولا إيجاب، ومتى حصل التنبيه تبعه الإيجاب، فالحال فيهما إذًا لا يختلف. (مغ١١، ١٤٢، ١٣)

معروف

- أمّا المعروف، فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دلّ عليه، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى معروف، لما لم يعرف حسنها ولا دلّ عليه. (شرح، ١٤١، ١٢)
- إنّ المعروف على قسمين: أحدهما واجب، والآخر ليس بواجب. فالأمر بالواجب واجب، وبالنافلة نافلة. وهذا إنّما أخذ عن أبي علي، لأنّ المشايخ من السلف أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى أن جاء شيخنا أبو علي، وقسّم المعروف إلى هذين القسمين، وجعل الأمر بالواجب واجبًا، وبالنافلة نافلة، وهو الصحيح، لأنّ حال الأمر لا يزيد في الوجوب والحُسْن على حال المأمور به. هذا في المعروف. (شرح، ١٤٦، ٩)
- إعلم أنّ مشايخنا أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والواجب أن يفصل القول فيه فيقال: المعروف ينقسم إلى ما يجب، وإلى ما هو مندوب إليه، فإنّ الأمر بالواجب واجب، وبالمندوب إليه مندوب غير واجب، لأنّ حال الأمر لا يزيد على حال الفعل

المأمور به في الوجوب. وأمّا المناكير فهي كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها، فإنّ النهي إنّما يجب لقبحها، والقبح ثابت في الجميع. (شرح، ٧٤٥، ٥)

معصية

- أمّا الذمّ، فهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير، وهو على ضربين: ضرب يتبعه العقاب من جهة الله تعالى، وذلك لا يستحقّ إلّا على المعصية، وحقيقة المعصية فعل ما يكرهه الغير من نوع من الرتبة. وهو أن يكون العاصي دون المعصي، ولهذا لا يقال عصى الأمير فلانًا كما يقال عصى فلان الأمير، ولا يفهم من إطلاق هذه الكلمة غير معصية الله تعالى، حتى أنّك لو أردت غيرها لقيدت فقلت: عصى فلان أباه أو جدّه أو الأمير، إلى غير ذلك. وضرب لا يتبعه العقاب من جهة الله تعالى. (شرح، ٦١١، ١٤)
- يوصف القبيح بأنّه معصية؛ وقد كان في الأصل في هذه اللفظة لا يقتضي قبحه، وإنّما يوجب أنّ كارهًا كرهه، لكن في التعارف استعمل فيما هو معصية لله، وعلم أنّه لا يكره إلّا القبيح، فصار بالإطلاق متعارفًا فيه، ويوصف بأنّه خطأ، لا من جهة اللغة، لأنهم لا يستعملون ذلك في طريقة القصد الذي هو يقتضي العمد، لكن من جهة التعارف، تشبيهًا بمن أخطأ قصده فقيل في القبيح إنّه خطأ، على هذا الحدّ. (مغ١٧، ٩٦، ٥)

معقول

- إعلم أنّ إقامة الدلالة على الشيء فرع على كونه في نفسه معقولًا، فإنّما ما لا يعقل فإيراد الدلالة عليه لا وجه له. وإنّما يدخل الشيء في كونه معقولًا بوجهين. أحدهما بأن نعلم ثبوته إمّا بدلالة أو ضرورة. والثاني بأن يصُحّ فيه تقدير الثبوت. فعلى هذا يصير القول بيان مع الله تعالى غير داخل في حدِّ ما لا نعقل لأنّ تقديره ممكن، فنقول لو كان له ثانٍ لصَحّ التمانع بينهما. (مجم١، ٣٢، ٣)

معلول

- إنّ المعلول لا ينفكّ عن علّته. (شرح، ٨٩، ١٠)

معلول العلة

- لمّا قد بيّنا أنّه لا يمتنع حصول السبب ولا يولِّد، بأن يعرض له عارض فيمنعه من التوليد، فإنّ المُسَبّب يقع مع الجواز كالمبتدأ سواء، ولئن جاز إخراج المُسَبّب عن التعلّق بالفاعل لوجوب حصوله عند وجود السبب وزوال الموانع، لوجب إخراج المبتدأ أيضًا عن تعلّقه بالفاعل لوجوب وقوعه عند توفّر الدواعي وتكاملها، وإلّا فما الفرق؟ وبهذه الطريقة نجيب عن قوله إذا قال: كما لا يجوز أن نُعلّق معلول العلّة بالفاعل لوجوبه عند وجود العلّة، كذلك في مسألتنا، فإنّا قد ذكرنا أنّ وجود المُسَبّب لا يجب عند حصول السبب، فإنّه لا يمتنع أن يعرض

عارض فيمنعه من التوليد، وليس كذلك معلول العلّة فإنّه يجب عند وجود العلّة، حتى يستحيل مع وجودها أن لا يثبت، ففارق أحدهما الآخر. (شرح، ٣٩٠، ١)

معلوم

- إنّ المعلوم لا يكون إلّا بحسب العلم، فذكر العلم يدلّ على حال المعلوم. (تن، ٣٨، ١)
- قد بيّن تعالى في هذه السورة (العنكبوت) ما إذا وطّن المكلّف نفسه عليه كان باعثًا له على العبادة وصارفًا له عن المعاصي فقال تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (العنكبوت: ٢)، فبيّن أنّ المؤمن لا يخلو من فِتن ومِحن وشدائد، وأنّ الواجب أن يعتبر بذلك ويصبر، وصبره على ذلك يدعوه إلى الصبر على العبادة وعن المعاصي، ثم بيّن أنّ هذه عادة الله تعالى فيمن تقدّم أيضًا، فقال جلّ وعزّ ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾ (العنكبوت: ٣)، وذكر العلم وأراد المعلوم لأنّه تعالى عالم لم يزل ولا يزال ولا يعلم الشيء عند كونه فقط، ومثل ذلك يجري مجرى الوعيد كقول القائل لغيره أنا عالم بتقصيرك إذا قصرت وبوفائك إذا وفيت، ثم بيّن من بعده بقوله ﴿وَمَن جَـٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَـٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ (العنكبوت: ٦)، أنّ من تمسّك بعبادته فإلى نفسه أحسن وأنّه تعالى ما أراد بتكليفه إلّا أن يعرضه للمنزلة العالية، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ (العنكبوت: ٦)، وبيّن أنه وصّى المرء ببرّ الوالدين إيجابًا لحقّهما وأنّه يجب أن لا يمتنع من برّهما وإن دعواه إلى الشرك لكنه لا يطيعهما في باب الدين ويصاحبهما بالمعروف. (تن، ٣١٣، ٩)
- إنّ حال المعلوم في كونه معلومًا لا يختلف بالوجود والعدم، فلا شيء يتجدّد يمكن أن يُجعل شرطًا. ودليل ما ذكرناه من صحّة العلم بالمعدوم هو أنّ ما دلّ على كونه عالمًا يدلّ على أنّ المعدوم معلومه، لأنّ دليل ذلك هو صحّة الفعل المُحْكَم منه، فلا بدّ من تقدّم كونه عالمًا بهذا الفعل وهو معدومٌ ليصُحّ منه القصد إلى إيقاعه مرتّبًا، وهذا يوجب أنّ المعلوم يصُحّ أن يكون معلومًا مع العدم. فيجب أن يكون جلّ وعزّ عالمًا به وأن لا يقف كونه عالمًا على وجوده، وعلى هذا صحّ من العلماء الاختلاف فيما الذي تصُحّ إعادته وما الذي لا تصُحّ. ولا يستقيم هذا الخلاف إلّا في معلوم. فيجب كون المعدوم معلومًا بهذه الطريقة، ويشهد لذلك ما نعلمه من كثير من المعدومات من أنفسنا فصحّ ما قلنا. (مجم١، ١١٨، ١٤)
- إنّ بوجود المقدور أو وجود سببه أو غير ذلك مما يذكره في هذا الباب يزول تعلّق كون القادر قادرًا لأمر يرجع إلى أنّ المقدور لا يصُحّ كونه مقدورًا مع هذه الحال، وليس كذلك المعلوم فإن تغيّر الأحوال عليه لا تخرجه عن صحّة كونه معلومًا. (مجم١، ١٩٦، ١٥)

- إنّ العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، ولا يصير على ما هو به لأجل العلم، لأنّ ذلك يؤدّي إلى أنّ المعلوم صار على ما هو به بالعلم، والعلم صار علمًا لكونه على ما هو به. وذلك يوجب تعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه على وجه يتناقض ويستحيل، فيجب أنْ يكون ما له صار خبرًا كونه مريدًا. وكذلك القول في الأمر، والخطاب، وغيرهما. (مغ٦/ ٢، ١٩، ٨)
- إعلم أنّ المعلوم لا يحصل على صفة من الصفات من جهة العالِم به، لكونه عالمًا به، وإنّما يعلمه العالِم على ما هو عليه. فلذلك صحّ أن يعلم العالمان شيئًا واحدًا. وهذه العلّة قائمة في كل معلوم، وكل عالِم. وإنّما لا يصحّ كونهما قادرين على مقدور واحد، من حيث كان المقدور قد يحصل على صفة من الصفات من جهة القادر، لأنّ القادر يتعلّق بالمقدور على ما هو به، فإذا كانت الصفة التي تحصل من جهة القادر لا يصحّ حصولها إلّا من جهة قادر واحد، اختصّ المقدور لهذه العلّة بقادر دون قادر. وليس كذلك المعلوم، لأنّه لا يحصل من جهة العالِم على صفة لا يصحّ الاشتراك فيها، فيقضي لأجل ذلك بأنّه يختصّ بعالِم دون عالِم. (مغ٦/ ٢، ١١٤، ٤)

معلوم باضطرار

- المعلوم باضطرار زوال الجوع بأكل الخبز والعطش بشرب الماء، هذا لا ينكر ولا ينكره عاقل، فأمّا من ادّعى أن الفعل للخبز والماء، وأنّه قد علم ذلك باضطرار، فقد ركب جهلًا، لأنّ الحيّ الناطق العاقل المستطيع ليس يعلم ما يقع منه من الكتابة والبناء أن فعله باضطرار، وإنّما يعلم ذلك باستدلال. (تث٢، ٦٣٩، ٥)

معلوم بالعادة

- أمّا ما قاله من أنّ النظر في باب الدين، وجهته غير معلومة بالعادة، فبعيد؛ لأنّ الداعي يخوّفه بذكر العقاب. فهو معلوم، لأنّ من يعلم المضار التي تنزل به من الأسقام والأمراض، وما تؤثّره النيران والحرّ والبرد، وما يتخوّف منه من السباع وغيرها، ومن فقد الماء والطعام، يعلم في الجملة المضارّ. فيكفي أن يُنبَّه عليها، وتذكر له الأمارة المقويّة لها. ويدخل ذلك في باب المعلوم بالعادة، ويبيِّن أنّ ما قاله لا تأثير له إن لم يشاهد السبع إذا كان قد سمع بخبره إذا خُوِّف منه يلزمه من النظر مثل ما يلزم متى خُوِّف من سائر ما يعلمه. فلا فرق إذن بين الأمرين إذا كانت الجملة معلومة. (مغ١٢، ٣٦٦، ١٢)

معلومات

- أمّا الكلام في المعلومات فالأصل فيها أنّها غير متناهية لأنّه قد دلّت الدلالة على عدم التناهي في المعدومات. ودلّت على أنّها وهي معدومة يصُحّ العلم بها وليس من حيث يدخل تحت العلم لا بدّ من تناهيه، لأنّ في الاستدلال على تناهيه يعلم

العالِم به استدلالًا. يفرع الشيء على أصله إذ لا بدّ من ثبوته معلومًا بكونه مقدورًا. ثم يثبت كونه عالمًا به لا محالة، ولا يجب من حيث يطلق من العبارات ما يقتضي التناهي أن يجب ذلك فيه على ما يظنّه المخالف. فإنّا قد نطلق لفظة الكلّ والبعض وهذا لا يفيد الحصر، فمتى عقل المعنى فلا فكر في العبارات. (مجم١، ١٢٠، ١٩)

معنى

- إنّ المعنى هو قصد القلب بالكلام إلى المراد، ولذلك يقال: إنّ معنى هذا الكلام كيت وكيت، وإن معناي بهذا الخطاب كذا وكذا، ويقول القائل لصاحبه: ما معناك في هذا الكلام؟. (مغ٥، ٢٥٣، ٤)

معونة

- إعلم أنّ المعونة هي تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له، ولا بدّ من اعتبار الإرادة، فإنّ من دفع إلى غيره سكّينًا ليذبح بها بقرة أو شاة وأراد منه ذلك، يقال إنّه أعانه على ذبح البقرة والشاة لما أراد منه ذلك. (شرح، ٧٧٩، ٦)

- إعلم أنّ العبد لا يكون معانًا بأن يمكن من الفعل فقط بالقدرة وغيرها، لأنّ ذلك لو صحّ لوجب أن يوصف تعالى بأنّه معين للبهائم والمجانين، كما وصف بأنّه معين للمكلّف، ولوجب أن يوصف بأنّه أعانه على الكفر إذا أقدره عليه، كما يوصف بذلك إذا أقدره على الإيمان، على بعض الوجوه. فعلم بذلك صحّة ما قلناه. وذلك يوجب أن يكون التمكين إنّما يكون معونة لأمر زائد على كونه تمكينًا، وهو أن يقصد تعالى بفعله أن يختار الممكن الطاعة. فمتى فعله على هذا الوجه، وصف التمكين بأنّه معونة، ولولا ذلك لم يوصف بهذا الوجه. ولهذا قلنا: إنّه تعالى قد أعان المكلّف على الإيمان والطاعة، ولم يعنه على الكفر والمعصية، لأنه لم يرد تمكينه وإزاحة علله منه للكفر والمعاصي، بل يكرهها منه. وعلى هذا الوجه تستعمل المعونة في الشاهد؛ لأنّ الواحد منّا إذا أعطى غيره سيفًا، وقصد أن يجاهد في سبيل الله، وصف بأنّه أعانه على الجهاد، وإن كان السيف يصلح لقتل نفسه وقتال المسلمين، ولا يوصف بأنّه أعانه على ذلك، لما لم يرده منه. فكان الأصل في المعونة إرادة ما به ومعه يتمّ الأمر المراد. وعلى هذا الوجه يقال في الواحد منّا إذا حمل الثقيل مع غيره: إنّه أعانه، لأنّه قصد بما فعل أن يتمّ المراد. (متش٢، ٧٢٥، ٤)

- لا يوصف لفظ الأمر بأنّه معونة، ولا ما يتناوله بأنّه مُعان فيه؛ لأنّه كان يجب أن يكون إبليس معانًا على الاستفزاز لوجود لفظ الأمر. فعلم أنّ المعتبر في ذلك هو الإرادة، وإن كان الأمر بها يكشف عن الإرادة، فمن حيث يختصّ بذلك يوصف المأمور بأنه معان لأجله. ولهذا قلنا: إنّه تعالى أعان المُكلَّف على فعل ما كُلِّف لا على المعاصي. ولا يمتنع في الألطاف

وسائر ما يبعث المُكلَّف على الفعل. إذا فعله تعالى للغرض الذي قدّمناه، أن يوصف لأجله بأنّه معين له. وقد يقال للواحد منّا إذا لطف لغيره، ودعاه، وبيّن له: إنّه قد أعانه على الخير؛ للوجه الذي بيّناه. (متش٢، ٧٢٥، ١٠)

مغتمّ

- المغتمّ يوصف بذلك إذا علم أو ظنّ أنّ ضررًا سيصل إليه أو هو واصل إليه. (مغ٤، ١٥، ٥)

مفارقة الإدراك للنظر

- إنّه قد ثبت، في الإدراك، أنّ العلم بالمُدرَك يحصل عقيبه، وإن لم يحدث على وجه معقول يُجعَل شرطًا فيه. لأنّ أوّل العلوم بالمُدرَكات لا يصحّ أن يقال فيه: إنّه يُولّد عن الإدراك، لوقوعه مع شيء من العلوم، أو على بعض الوجوه. فيقال: إنّ الطفل إنّما لم يولّد إدراكه العلمَ لفقد ذلك. ولا يصحّ أن يقال: أن يكون المرئيّ بعيدًا، يمنع الإدراك من توليد العلم بهيئته وقدره في الكبر والصغر. وذلك يبيّن مفارقة الإدراك للنظر. (مغ١٢، ٧٩، ٢١)

مفارقة ومباعدة

- قولنا: كون وفائدته ما به يصير الجوهر في جهة دون جهة، ثم الأسامي تختلف عليه، والكل في الفائدة يرجع إلى هذا القبيل. فتارة نسمّيه كونًا مطلقًا إذا وجد ابتداءً لا بعد غيره، وليس هذا إلّا في الموجود حال حدوث الجوهر. ثم يصحّ أنْ نسمّيه سكونًا إذا بقي. وتارة نُسمّي ذلك الكون سكونًا وهو أن يحدث عقيب مثله أو يبقى به الجوهر في جهة واحدة وقتين فصاعدًا. وتارة نسمّيه حركة إذا حدث عقيب ضدّه أو أوجب كون الجسم كائنًا في مكان بعد أن كان في غيره بلا فصل. وتارة نسمّي بعضه محاورة مقارنة وقربًا إذا كان يقرب هذا الجوهر جوهر آخر على وجه لا مسافة بينهما. وتارة نسمّي بعضه مفارقة ومباعدة وافتراقًا إذا وجد على البعد منه جوهر آخر. (مجم١، ٣٣، ١٢)

مفاعلة

- أمّا وصفه - تعالى - بأنّه مخاطِب للمعدوم فقد بيَّن شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أنّ ذلك لا يطلَق عليه، حتى إذا وُجد وصار ممَّن يفهم منه الخطاب ويحسن منه المخاطبة وُصِف بذلك. قال - رحمه الله - : لأنّ وصفه - تعالى - بأنّه خاطَب يقتضي مفاعلة بين اثنين، مثل وصفنا بالمقابلة والمحاذاة والمبايعة والمحاربة وغيرها فلا يجوز أن يستعمل إلّا إذا كان هناك مَن يشاركه في المخاطبة. فأمّا إذا كان المُخاطِب معدومًا ولا يصحّ منه الخطاب فغير جائز أن يوصف أمره بأنّه خطاب. وبَيَّنٌ أن هذه اللفظة تفيد المفاعلة من جهة المعنى، وأنّه مفارِق لما هو مفاعلة من جهة اللفظ دون المعنى؛ مثل طارقت النعل إلى ما شاكله. وذلك يوجب ألّا يوصف أمره بأنّه مخاطبة

إلّا إذا (كان) المكلَّف بصفة مخصوصة، ومتى كان ممَّن يصحّ أن يجيب ويخاطب أيضًا فإنّما يوصف بأنّه مخاطَب متى وقعت منه المخاطبة، وإذا لم يقع منه ذلك فوصفه بذلك إنّما يصحّ من جهة التعارف لمَّا كان ممَّن يصحّ منه الجواب ويصير في الحكم كأنّه مجيب. (مغ١١، ٣٦٩، ٨)

مفسدة

- المفسدة: هي ما عنده يختار المكلَّف المعصية، والإخلال بالطاعة، ولولاه لكان لا يختارها. وهي تنقسم إلى أقسام ثلاثة: فما يكون فعل المُكلَّف - لو وقع - فالواجب أن لا يفعله تعالى وإلّا قَبُحَ التكليف. وما يكون من فعل المكلَّف، فإنّما يجب عليه تعالى أن يمكنه من أن لا يفعله، ويعرفه حالها إذا كان الوجه في كونه مَفْسَدة أن تقع باختياره، فأمّا إذا كان المعلوم أنّه يكون مفسدة على كل حال، فلا بدّ من أن يمنعه تعالى منها إذا كان المعلوم أنّه بالمنع يمتنع، فأمّا إن علم من حاله أنّه يمتنع بلا منع، فليس ذلك بواجب، لأنّ الغرض ألّا يقع باختياره، أو يمنع المانع له. فإذا كان من فعل غير المكلَّف والمكلَّف، فلا بدَّ من أن يكون المعلوم أنّه لا يفعله، أو يمنعه تعالى منه. ولذلك قلنا إنّه تعالى لو علم من حال بعض العباد أنّه إذا علم المعجز الذي هو القرآن، سافر به إلى حيث لم تبلغه الدعوة، وادّعاه معجزًا لنفسه، واستفسد به العباد، أنّه يجب أن يمنعه تعالى من ذلك. وإن كان المعلوم أنه لا يستفسد لم يجب المنع. فأمّا العبد إذا أضلَّ غيره بالدعاء إلى الضلال، فإنّما لم يجب المنع منه، لأنّه قد كلّف الامتناع من ذلك، فامتناعه باختياره ولا مصلحة له. ولأنّ لولاه لكان لا يفسد ابتداء أو بغير ذلك، ولهذا قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنّه تعالى لو علم من حال إبليس أنّه عند دعائه يضلُّ العباد على وجه لولاه لكان لا يضلّ، لمنعه من ذلك الإضلال!. (متش٢، ٧٢٣، ١٥)

- تكلّم (عبد الجبّار) في الفصل بين ما يُعَدّ تمكينًا وبين ما يُعَدّ مفسدة، فقال إنّ الذي يُعَدّ مفسدة هو أن يتقدّم له التمكين من الشيء وخلافه، وقد عُلم أنّه يختار ما يفسده عند أمر من الأمور فذلك هو بصفة المَفْسَدة. وعلى ذلك نقول إنّ إدلاء الحبل إلى الغريق وهو متمكّن من تخليص نفسه ومن إهلاكها بغير هذا الوجه، فإذا عُلم أنّه يختار إتلافها عند ذلك جُعل مفسدة. وبهذا يفارق التمكين، وذلك أن لا يكون قد تقدّم له القدرة على الأمرين، وبهذا الحبل يتمكّن منهما، فما هذا سبيله يُعَدّ تمكينًا. (مجم٢، ٣٩٦، ١٢)

- إن قيل: هلّا قلتم: إنّ كل أمر وُجد عنده القبيح فهو استفساد فيه، فلا يصحّ أن تقولوا في تكليف من يعلم أنّه يكفر إنّه ليس باستفساد. قيل له: إنّه لا معتبر بالعبارات فيما يَحْسُن له الشيء ويَقْبح، ويجب الاعتماد فيه على المعاني. وقد بيّنا الفصل بين الأمرين من حيث المعنى، فلا

يقدح في ذلك الاشتراك بينهما في الإسم، وإن كنّا قد بيّنّا أن ما لأجله يُسمّى الشيء مفسدة أنّ عنده يختار الفساد على وجه لولاه كان يختار الصلاح عليه، وذلك يقتضي أنّه إنّما سمّي بذلك؛ لأنّه كالداعي إلى ما يقدِر عليه وعلى غيره، فهو بمنزلة الإغراء بالقبيح والتزيين له، والترغيب فيه، وليس كذلك حال التمكين؛ لأنّه لولاه لاستحال منه الفساد والصلاح، فكيف يقال: إنّ ما به يتمكّن من مصلحته ومفسدته يكون لطفًا. ولو جاز فيما هذا حاله أن يقال: إنّه لطف واستفساد لجاز في نفس القدرة والآلة أن يقال فيهما ذلك، وهذا يوجب التباس حال الألطاف والدواعي بأنواع التمكين، والعقل قد فصل بين الأمرين. (مغ١١، ٢٢١، ١)

- إنّ المقصد بإدلاء الحبل إلى مَن المعلوم أنّه يختنق به نفسه إن كان سلامته من الخنق والقتل، فقد بيّنا أنّه ليس بنفع يحصل له بالإدلاء، وأنّ الإدلاء فيه بمنزلة الحمل على الضرر، ليتخلّص المحمول عليه منه، فإن كان سلامته من الغرق مع العلم بأنّه يختار خنق نفسه وقتلها فيجب كونه قبيحًا لأمرين: أحدهما أنّه مَفْسَدة، والثاني لأنّه قد قصد به من المنافع ما لا يُوفي على المضرّة التي تحصل عنده، لأنّ المقصد هو التخلّص من الغرق الذي نهاية ما فيه الهلاك، مع تجويز التخلّص من دون الإدلاء. فإذا علم أنّه يقتل نفسه عند إدلاء الحبل عليه فقد كلّف أمرًا ليتخلّص من ضرر مجوَّز، مع العلم بأنّه يختار مثل ذلك الضرر على وجه القطع. (مغ١١، ٢٢٣، ١٣)

- قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّه يَحسُن أن يبعث تعالى الرسل إلى من يعلم أنّه إن أمره بتصديقه حاربه وعانده، لأنّ ذلك تمكين. وقال في موضع آخر: يحسن منه بعثة الأنبياء إلى من يعلم أنّهم يزدادون كفرًا بقتلهم وقتل أصحابهم. وهذا بيّن متى كان بعثهم إليهم تمكينًا من المحاربة وتركها، والردّ عليهم وتركه، وقتلهم وتركه. فأمّا إن وقع القتل والمحاربة منهم بعد البعثة على الوجه الذي يصحّ وقوعه من قبل، وعلم تعالى أنّهم عند البعثة يختارون القبيح ولولاها لم يختاروا ذلك فيجب كون بعثه إليهم مفسدة. وإنّما أراد رحمه الله بما تقدّم أن تكون محاربتهم له على سبيل القصد إلى تكذيبه من حيث كان نبيًّا وكذلك قتلهم إيّاه. وهذا بمنزلة تكذيبه والردّ عليه من حيث كان نبيًّا في أنّ بعثه تمكين في ذلك. (مغ١١، ٢٢٧، ١٦)

- إنّ المُعتَبر بما يريده تعالى بالمكلّف من المنزلة. فإذا أراد تعريضه لمنزلة مخصوصة، وصحّ أن يكلّف ما يعلم أنّه يصل معه إلى تلك المنزلة لم يحسن تكليف ما يعلم أنّه يكفر. ومتى أراد به منزلة عظيمة قد علم أنّه لا ينالها البتّة (إلّا) بضرب من التكليف حَسُنَ أن يكلّفه ما يعلم أنّه يكفر ببعضه أو كلّه. فإذا ثبت ذلك لم يَحْسُن منه سبحانه تبقية التكليف على المؤمن على وجه يعلم أنّه يكفر، مع أنّه يصحّ أن يكلّفه على وجه يعلم أنّه

يؤمن، ويستحقّ القدر الذي عرض له من الثواب. وقد بيّنا أنّ المفسدة إنّما تَقْبُح لأنّه يقتضي أنّ المكلّف قد أُتي فيما اختاره من المعاصي من جهة المكلِّف، ولأنّ المكلِّف لو أراد نفعه لما فعل ما يفسد عنده، لأن المعلوم من حاله أنّه متى لم يفعل ذلك، والتكليف ثابت على ما هو عليه والتعريض للثواب، أنّه يصلح، ومتى فعل ذلك به اختار الفساد، فيجب أن يكون في حكم الصادّ له عمّا عرَّضه له، وهذا يقبح، ويجري مجرى المتناقض في الدواعي. وليس كذلك إذا بقّى التكليف على المؤمن مع العلم بأنّه يكفر؛ لأنّه قد عرَّضه لمنزلة زائدة لا يصحّ أن ينالها إلّا بهذا التكليف الزائد. وإنّما يؤتى في حرمانه نفسه الثواب واستحقاقه العقاب من قبل سوء اختياره. فيجب حسنه ومفارقته للمفسدة. (مغ١١، ٢٥١، ١٢)

- فَصل رحمه الله (أبو هاشم) بين المفسدة والمصلحة بأن قال: إنّه لا يمتنع أن لا يكون الفعل صلاحًا، إلّا إذا وقع من فعل المكلَّف على وجه مخصوص. فلا يصحّ أن يقال لو كان مصلحة، والمعلوم أنّ المكلَّف لا يختار، لوجب أن يلجئه تعالى إليه؛ لأنّ الوجه الذي عليه يكون مصلحة هو أن يقع باختياره والإلجاء يؤثّر فيه، فيصير كأنّه لم يقع فتفوت المصلحة، وليس كذلك ما هو مفسدة؛ لأنّ الفساد يتعلّق بوقوعه. فإذا منع تعالى منه لم يقع؛ كما إذا امتنع هو منه لم يقع، فيزول الفساد في الوجهين على حدٍّ واحد. (مغ١٣، ٥٠، ٧)

مفسدة في الواجب

- سقط قول من قال: إذا كان حمل الواحد منّا على غيره بالسيف يجري مجرى التمكين من السلامة منه؛ لأنّه عند ذلك يلزمه من السلامة ما لولاه لم يكن لازمًا، وقَبُحَ عندكم مع ذلك، فهلّا قَبُحَ تكليف مَنْ المعلوم منه أن يكفر؛ لأنّ ما بيّناه قد أوجب الفصل بين الأمرين من حيث كان أحدهما في حكم الإلجاء إلى مضرّة على وجه لولاه لم تحصل منفعة، وليس كذلك التكليف؛ لأنّه تعريض للمنافع العظيمة، على ما قدّمنا القول فيه. وعلى هذا الوجه يفصل بين الأمور التي ينتفِي الواجب عندها؛ فيحكم في بعضها أنّه قبيح إذا كان مفسدة في الواجب، وفي بعضها أنّه حسن إذا كان تمكينًا من ألّا يختار الواجب. (مغ١١، ٢٢٢، ٢)

مفعول

- إنّ من حق المقدور أن يكون معدومًا، كما أنّ من حق المفعول أن يكون موجودًا. فكما أنّ خروجه إلى الوجود يحيل كونه مقدورًا، فكذلك بقاؤه مقدورًا يوجب كونه معدومًا. ولذلك قلنا: إنّ وجود المقدور يخرجه من كونه واجبًا؛ وأنّه لو لم يخرج بذلك من كونه واجبًا لأدّى إلى أن لا يخرج من كونه واجبًا أبدًا. فإذا صحّ ذلك، وكان هذا الشيء مقدورًا من كلا الوجهين، فيجب كونه معدومًا منهما. فإذا

فُعِلَ من أحدهما، فالوجه الآخر، في أنّه يجب أن يبقى معدومًا، كهُو لو لم يوجد من كلا الوجهين. (مغ٨، ١٠٢، ١)

مفعول بسبب

- إنّ في مقدور القديم تعالى ما لا يصحّ إعادته أيضًا، وهو المفعول بسبب، والأجناس التي لا تبقى، كالصوت وغيره. (شرح، ٣٧٤، ١٧)

- أمّا المفعول بسبب، فلو أعيد ابتداء للزم أن يكون له بالحدوث وجهان: فيحصل على أحد الوجهين بقادر، وعلى الآخر بقادر آخر. وإذا أعيد بسبب: فإمّا أن يُعاد بذلك السبب ومن حقّه أن يكون له في كل حال سبب غير ما كان، فيجب أن يكون قد تعدّى من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر، فيؤدّي إلى ما لا نهاية له. وإمّا أن يُعاد بسبب غيره، وذلك يقتضي إجتماع سببين على توليد مُسَبّب واحد، فيؤدّي إلى مقدور بين قادرين وهذا مما لا يجوز. (شرح، ٣٧٥، ٤)

مُقْتدِر

- ربما قيل ما معنى قوله تعالى ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الرعد: ٢) إذ لم يجز عليه المكان. وجوابنا أنّ المراد الاستيلاء والاقتدار، وذكر ثم في الاستواء والاقتدار وأراد ما بعد من تسخيره الشمس والقمر لأن اقتداره ليس بحادث ولا متجدّد فكأنه قال ثم ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ﴾ (الرعد: ٢) وهو مستول على ذلك مقتدر، ثم يدبّر الأمور التي قدّر آجالها. (تن، ١٩٩، ١٢)

- إنّه تعالى مُقتدِر على الأشياء، لأنّ هذه اللفظة في الاقتدار متعارفة، . . . ولا يقال - بهذا اللفظ - إنّه مقتدر على المعدوم، لأنّ نفس الإحاطة إذا كانت إنّما تصحّ في الموجود، فإذا اتّسع بها في الاقتدار على الشيء من سائر جهاته تشبيهًا بالإحاطة، فيجب كونه موجودًا! وقد بيّنا أنّ المراد بالموجود إذا قيل إنّه مقتدر عليه، أنّه قادر على إعدامه وتفريقه، فلا يصحّ التعلّق بذلك في أنّه الخالق لأفعال العباد!. (متش١، ٢٠٦، ١٣)

مقتول

- حكى أبو القاسم البلخيّ رحمه الله عن المجبرة ومن وافقها من الحَشْوية: أنّ كل مقتول فأَجَلُه قد كان حضر، وإنّما قُتل بأجله، ولا يقدر القاتل على ألّا يقتله في تلك الحال كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أَجَله. (مغ١١، ٣، ٥)

- حُكي عن أبي الهذيل، رحمه الله: أنّ المقتول لو لم يُقتل في ذلك الوقت لمات فيه لا محالة. (مغ١١، ٣، ٧)

- ذهب بعضهم (المعتزلة) إلى أنّ المقتول متى عُيِّن جاز أن يوافق قتل القاتل أَجَلُه الذي جُعِلَ له، فأمّا إذا جعل الكلام في القَتْلى فإنّه لا بدّ أن يكون بعضهم قد قُتِل دون الأجل الذي جُعِل له. (مغ١١، ٣، ١٤)

- إنّ المقتول كان لا يجب، لو لم يُقتل، أن يموت في تلك الحال لا محالة. (مغ١١،

٦، ٩)

- إنّ المقتول كان لا يجب أن يعيش إلى مدّة لو لم يُقتل في هذه الحال وإن كان ذلك جائزًا. إعلم أنّه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال زيد إن بقي بعد وقت مخصوص أنّه يُفسد هو في التكليف أو غيره، فيكون الصلاح اخترامه على كلّ حال. ومَن هذا حالُه إذا قتله القاتل في ذلك الوقت ودعته دواعيه إلى قتله في تلك الحال، فقد زالت المَفسدة التي كانت تحصل ببقائه لو بقي، فإن لم يقتله في تلك الحال أحد فلا بدّ من أن يخترمه تعالى لما ذكرناه. وكذلك فغير ممتنع أن يتفضّل تعالى عليه بأن يكلّفه مدّة من الزمان ويتفضّل بتبقيته مدّة معلومة، فإذا انقضت حَسُنَ منه اخترامه، وإن لم يقتله القاتل كان له تعالى أن يخترمه ولا بدّ من أن يفعل ذلك إذا كان قد أخبر بذلك وحكم به. (مغ١١، ٩، ٧)

مقدار

- قالوا ثم ذكر تعالى بعده ما يدلُّ على أنّه لا شيء إلّا وهو المقدَّر له: كان من فعله أو من فعل العباد، فقال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨). والجواب عن ذلك: أن ظاهره إنما يدلّ على أن كل شيء يعلم مقداره وما يختصّ به؛ لأن المراد بقوله: ﴿عِندَهُۥ﴾ (الرعد: ٨) في هذا المكان: في علمه، وصَدْرُ الكلام يدلّ عليه، لأنّه قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾ (الرعد: ٨) ثم عطف على ذلك، فقال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) ليبيّن أنّ ما ذكره وما لم يذكره من الأمور سواء في أنّه تعالى يعلم مقداره، وأن علمه لا يختصّ بمعلوم دون معلوم. . . . وبعد، فلو أراد بذلك أنّه قدّره لوجب حمله على أنّه بيَّن أحواله؛ لأنّ "التقدير" في اللغة قد يتناول في الظاهر ذلك، فمن أين أنّ المراد به الخلق؟ ومتى حملنا الكلام على أنّ المراد به العلم والبيان وَفيْنا العموم حقّه؛ لأنّا نجعله متناولًا للمعدوم والموجود، والماضي والحاصل، ومتى حمل على ما قالوه وجب تخصيصه، وألّا يتناول إلّا الموجود، فالذي قلناه أولى بالظاهر. (متش٢، ٤٠٥، ٣)

مقدّر

- قوله تعالى ﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ﴾ (سبأ: ١٨) ربما يتعلّق به المجبرة أنه تعالى يفعل السير وذلك بعيد، لأنّ المُقدِّر لشيء لا يجب أن يكون فاعلًا له، لأنّ من بيّن الشيء كيف يفعل يوصف بأنّه قَدَّره وإن كان الفعل من غيره، ولذلك قال بعده على وجه الأمر ﴿سِيرُواْ فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ﴾ (سبأ: ١٨). (تن، ٣٣٨، ١٣)

- قولنا وإمّا مقدّرًا، فالمراد به فعل الساهي، فإنّ فعله وإن لم يقع بحسب قَصْده محقّقًا، فهو واقع بحَسَبه مقدّرًا، فإنّا لو قَدّرنا أن يكون له داع لكان لا يقع فعله إلّا موقوفًا عليه وبحسبه. (شرح، ٣٣٦، ٨)

- قوله: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (الطلاق: ٣) غير دالٍّ على أنّ الأشياء

حادثة من قبله تعالى، وذلك أنّ جعْله لها قَدْرًا، لا ينبئ عن أنّ ذاتها موجودة من جهته؛ لأنّ المقدِّر والمدبِّر قد يريد فعل غيره، وفعل نفسه، ويقدِّرهما. فالتعلّق بظاهره لا يصحّ. ولا يمتنع من أنّه تعالى قد قَدَّر أفعال العباد، وجعل لها مقادير بالحبر والكتابة. (متش٢، ٦٥٧، ١٤)

- قال الله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، وقال: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)، وقال ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ (فاطر: ٣)، وقال: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ﴾ (الرعد: ١٦)، فكيف يصحّ مع هذا أن تضيفوا أفعال العباد إليهم وتقولوا إنّها من جهتهم واقعة؟ قيل لهم: صدق الله جلّ وعزّ وأخطأتم في التأويل، لأنّه تعالى ثَبّت في العقول ما ذكرناه من الأدلّة وأوضح أنّ فاعل الظلم والكذب العالم بحالهما يستحقّ الذمّ والنقص فلا يجوز أن يتمدّح بما نصب منصب الذمّ لتناقض ذلك، وكيف يصحّ أن يتمدّح بقوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢) ويريد بذلك أنّه خلق القبائح، وإنّما أراد تعالى بذلك أنّه الخالِق للإنسان وسائر النعم ليبعث الخلق بذلك على الشكر والطاعة، ويحتمل أن يريد بذلك أنّه المقدِّر للأشياء إمّا لأحوالها المعرّف فصل ما بين حسنها وقبيحها، فهو إذًا خالقها بمعنى التقدير وإن ارتكبها العباد مع النهي والزجر، وهذا ظاهر لأنّ القائل إذا قال: أكلت كل شيء، فالمراد المأكول دون غيره، فكذا قوله ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، المراد به المخلوقات دون غيرها، فلا مخلوق يوصف بذلك إلّا والله فاعله، لأن أفعال العباد لا توصف بذلك إلّا مع تقييد. (مخت، ٢١٤، ٦)

- إنّ كلامه تعالى مُحدَث، وأنّه فعله لمصالح العباد، فإذا صحّ ذلك وثبت أنّه تعالى أحدَثه مُقدَّرًا، لأنّه تعالى ممن يستحيل أن يفعل الشيء على سبيل السهو، فلا بدَّ من أن يكون قاصدًا إليه وموجدًا له؛ على الوجه الذي تكون عليه مصلحة ودلالة. وإذا ثبت ذلك وجب أن يجري مجرى سائر أفعاله. وإذا كانت توصف بأنّها مخلوقة فكذلك القول في القرآن؛ لأنّ الوجه الذي وصفت أفعالُه أجمعُ بأنّها مخلوقة لأجله هو كونها واقعة على سبيل التقدير. والقرآن بهذه الصفة، فيجب أن يوصف بأنّه مخلوق. (مغ٧، ٢٠٨، ٥)

- إنّ الساهي قد يعمل ويفعل ولا يوصف فعله بأنّه مخلوق؛ ولأنّ أهل اللغة قد وصفوا مقدّر الأديم بأنّه خالق له، والأديم بأنّه مخلوق، وإن لم يكن معمولًا؛ لأنّه إنّما يحصل معمولًا له إذا قدّره وقطّعه وعمله مَزَادَةً أَوْ خُفًّا. (مغ٧، ٢١٣، ١٠)

- لكن أهل اللغة يسلكون في معاني هذه الأوصاف الظواهر من معانيها، دون ما ينتهي "المتكلّمون" إلى معرفته بالاستنباط، فصاروا يستعملون "المُقدِر" و"المعجز" في وجوه التمكين، (وفي) أسباب التعذّر. فإذا مكّن القادر غيرَه من الأمر يُقال "أقدرَه"، كما يقال "مكّنه"،

وإن كان الذي فعلَه من قبيل الآلات. وكذلك قد يقال: "أعجزه"، إذا فعل أمرًا تعذّر عنده المعتادُ من الفعل عليه. (مغ١٥، ١٩٧، ١٢)

مقدور

- إنّ الذي يُخرِج المقدور عن كونه مقدورًا وجوه محصورة: منها ما يرجع إلى ما تحتاج إليه القدرة كعدم البنية، ومنها ما يرجع إلى الفاعل وهو عدم القدرة، ومنها ما يرجع إلى نفس المقدور وذلك وجوه ستة: وجوده، أو وجود سببه، أو حضور وقته، أو حضور سببه، أو تقضّيه، أو تقضّي وقت سببه. (شرح، ٣٢٢، ٧)
- لا يجب عند كثير من العلماء أنْ يكون المقدور إذا صحّ كونه مقدورًا لله، أن يكون عند الوجود مفعولًا لله تعالى، ويقولون: يصحّ من الله فعله لو أراده، لكنّه إذا قَدِر العبد عليه لم يجز أن يريد فعله، وإنّما يفعله العبد. (متش٢، ٥٥٦، ١٥)
- أمّا على قولنا في أنّ ما لا يكون فعلًا لله لا يجوز أن يكون مقدورًا له، فالجواب أيضًا ظاهر، لأنّ وصفه جلّ وعزّ بأنّه قادر على الشيء لا يتضمّن صحّة كون ذلك الشيء مقدورًا له أولًا! لأنّ إثبات الصفة يتضمّن صحّتها، فما لا يصحّ لا يجوز دخوله تحت الظاهر، كما أنّا إذا وصفناه بأنّه عالم بالأشياء لم يدخل في ذلك ما لا يكون معلومًا، وقد ثبت أنّ فعل العبد لا يصحّ كونه مقدورًا، فالظاهر لا يتناوله. (متش٢، ٥٥٧، ٤)
- إنّ المقدور هو الذي يصحّ من القادر أن يفعله ويوجده، وإنّما يوصف الموجود بأنّه مقدور من حيث كان هذا حاله من قبل، وذلك يقتضي حَدَث الأوامر على ما ذكرناه. (متش٢، ٥٦٦، ١٣)
- الذي يحصر المقدور هو القدرة. فأمّا القادر لنفسه فلا تتناهى مقدوراته بل القدرة متعلّقة أيضًا بما لا يتناهى لتعلّقها بما يتعلّق به لذاتها. فكذلك القادر إذا تعلّق بالشيء لذاته. وهذا الأصل الذي بيّناه من كونه قادرًا على ما لا يتناهى إذا أحكمته أمكنك إبطال مذاهب كثيرة به على ما ذكره في الكتاب. (مجم١، ١٠٩، ٨)
- إنّ بوجود المقدور أو وجود سببه أو غير ذلك مما يذكره في هذا الباب يزول تعلّق كون القادر قادرًا لأمر يرجع إلى أنّ المقدور لا يصُحّ كونه مقدورًا مع هذه الحال، وليس كذلك المعلوم فإن تغيّر الأحوال عليه لا تخرجه عن صحّة كونه معلومًا. (مجم١، ١٩٦، ١٣)
- إعلم أنّه لمّا تقدّم القول في أنّ القدرة قدرة على الضدّين والأضداد، أراد أن يبيّن تحقيق هذا الفصل. والأصل فيه أنّ كل مقدور فلا يجب أن يكون له ضدّ بعينه أو ضدّ في جنسه على ما بيّناه من قبل، بل يجوز أن يكون في أجناس المقدورات ما لا ضدّ له، نحو ما نقوله في الاعتماد والتأليف والألم، ونحو ما نقوله فيما يقدر تعالى عليه من الأجناس نحو الحياة والقدرة. (مجم٢، ٨٥، ٤)

- الذي يجب في المقدور إذا كان له جنس يضادّه، نحو الأكوان والاعتقادات والإرادات وغيرها، أن يكون القادر على هذا الجنس يقدر على جنس ضدّه. ولا يجب أن يقال "يقدر على ضدّه" مطلقًا إلّا إذا أريد به الجنس، وإلّا فقد يكون لهذا الشيء ضدّ هو مقدور للغير دونه، فإذا ذكرنا الجنس لم يعترضه هذا الكلام. ولا فرق بين أن يكون له جنس واحد يضادّه أو أجناس كثيرة في وجوب قدرته على جميعها، لأنّ ما أوجب كونه قادرًا على جنس من أجناس أضدّاده يوجب كونه قادرًا على سائر هذه الأجناس. ولا تختلف فيه حال القادرين أصلًا لأنّ الطريقة فيهم وفي هذه الأجناس أجمع واحدة. (مجم٢، ٨٥، ٨)

- على أنّ عند خلوص الدواعي لا يتخصّص المقدور بعين دون عين وإنّما يراعى فعل له صفة. (مجم٢، ١٢٨، ٩)

- ما لم يثبت أنّ الشيء في نفسه مقدور لا يجب أن يوصف القادر بالقدرة عليه ولا بالعجز عنه. وعلى هذا لم يصحّ أن يوصف القادر بالقدرة على الجمع بين الضدّين ولا وُصف بالعجز عنه. وكذلك فإذا استحال أن يوجد في القادرين بقدرة مَن يتأتّى منه فعلُ الجسم، لم يكن لأحد أن يقول: إذا لم يقدر القديم تعالى على إيجاد قادر بقدرة يقدر بها على فعل الأجسام فيجب كونه موصوفًا بالعجز. (مجم٢، ٢٩٩، ١٨)

- إنّ عدم المقدور وإنْ جُعِل شرطًا في صحة الفعل من القادر، فما له تأثير فيه، هو كونه قادرًا دونه. (مغ٦/ ١، ٧١، ٦)

- إعلم أنّ المعلوم لا يحصل على صفة من الصفات من جهة العالِم به، لكونه عالمًا به، وإنّما يعلمه العالِم على ما هو عليه. فلذلك صحَّ أن يعلم العالمان شيئًا واحدًا. وهذه العلّة قائمة في كل معلوم، وكل عالِم. وإنّما لا يصحّ كونهما قادرين على مقدور واحد، من حيث كان المقدور قد يحصل على صفة من الصفات من جهة القادر، لأنّ القادر يتعلّق بالمقدور على ما هو به، فإذا كانت الصفة التي تحصل من جهة القادر لا يصحّ حصولها إلّا من جهة قادر واحد، اختصّ المقدور لهذه العلّة بقادر دون قادر. وليس كذلك المعلوم، لأنّه لا يحصل من جهة العالِم على صفة لا يصحّ الاشتراك فيها، فيقضي لأجل ذلك بأنّه يختصّ بعالم دون عالم. (مغ٦/ ٢، ١١٤، ٩)

- ليس لأحد أن يقول: أليس قد صحّ كون المعدوم مقدورًا، وهذا الحكم قد اختصّ حال العدم، فيجب أن يكون له بكونه معدومًا حالٌ. وذلك لأنّ قولنا: إنّه مقدور، إنّما يفيد أنّ القادر عليه يصحّ أن يوجده، ويحصل له هذا الحكم؛ وذلك لا يدلّ على أنّ له حالًا قد إختصّ بها، تضادّ الوجود؛ لأنّ صحّة حصول الصفة، لا يقتضي ثبوت ما يضادّها. (مغ٨، ٧٥، ١٧)

- إنّ من حق المقدور أن يكون معدومًا، كما أنّ من حق المفعول أن يكون موجودًا.

فكما أنّ خروجه إلى الوجود يحيل كونه مقدورًا، فكذلك بقاؤه مقدورًا يوجب كونه معدومًا. ولذلك قلنا: إنّ وجود المقدور يخرجه من كونه واجبًا؛ وأنّه لو لم يخرج بذلك من كونه واجبًا لأدّى إلى أن لا يخرج من كونه واجبًا أبدًا. فإذا صحّ ذلك، وكان هذا الشيء مقدورًا من كلا الوجهين، فيجب كونه معدومًا منهما. فإذا فعل من أحدهما، فالوجه الآخر، في أنّه يجب أن يبقى معدومًا، كهُو لو لم يوجد من كلا الوجهين. (مغ٨، ١٠٢، ١)

- إنّ من حق المقدور أن يكون معدومًا، ما لم يُحدِثه القادر عليه على الوجه الذي قَدِر عليه. فإذا صحّ ذلك، فلو صحّ كون الشيء مقدورًا من وجهين، لوجب أن لا يوجد أصلًا من حيث لم يُحْدِثه على أحد الوجهين، وأن يوجد من حيث يُحْدِثه على الوجه الآخر، فيؤدّي إلى أن يكون موجودًا غير موجود. (مغ٨، ١٠٢، ٢٠)
- إستدلّ شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، . . . بأنّ المقدور الواحد لو كان مقدورًا لله، تعالى، وللعبد، لوجب أن يكون أحدهما بفعله له مدخلًا للآخر في الفعل، مع أنّه بمنزلة القادر الآخر. ومن كان حاله، لم يصحّ وقوع الفعل منه على هذا الوجه، أن يكون مدخلًا فيه. فإذا كان هذا المذهب يُعرى الله، فيجب فساده. (مغ٨، ١٢٢، ١٠)
- إنّ المقدور قد يجوز أن يكون مما لا ضدَّ له، فلا يجب أن يكون القادر عليه قادرًا على ضدّه، وإذا لم يجب ذلك في الضدّ فبأن لا يجب في التَرْك أولى، لأنّ التَرْك يجب أن يكون ضدًّا، وتجب فيه صفات زائدة على كونه كذلك، ولا بدّ لهذا السائل مما قلناه في القديم سبحانه خاصة، لأنه تعالى لا يوصف بالتَرْك فلا يمتنع أن يكون قادرًا على الشيء وإن لم يوصف بالقدرة على تركه من حيث كان الترك والمتروك يجتمعان في وجوب حلولهما في محلّ القدرة، وصحّة وجود كل واحد منهما بدلًا من صاحبه في وقت واحد من قادر واحد فغير ممتنع مثله في الواحد منّا في بعض ما يقدر عليه، وإنّما يجب ذلك فيما له تَرْك، لأنّه إذا كان كذلك لم يصحّ أن يقدر عليه ولا يقدر على تركه، كما يجب إذا كان له ضدّ وقدر عليه أن يكون قادرًا على ضدّه، فأمّا إذا لم يكن له تَرْك فهو بمنزلة ما يكون له ضدّ في أنّ هذه القضية لا تجب فيه. (مغ٩، ٧٢، ٢١)
- يسمَّى ما تعلّقت القدرةُ به "مقدورًا". (مغ١٥، ١٩٧، ٩)

مقدور الله

- إنّ مقدوره جلّ وعزّ على ضربين. أحدهما لا يصُحّ إعادتُه بعد وجوده وعدمه. والثاني يصُحّ فيه الإعادة عند الإعدام. والأوّل ربما كان ممّا لا يبقى وربما كان ممّا يبقى، ولكن يكون متولّدًا فيمتنع على كل حال فيه الإعادة. فما هذا حكمه فكونه قادرًا عند وجوده يزول لأنه إذا لم يصحّ منه من بعد إيجاده فلا وجه لثبوت، كونه

قادرًا عليه. وأمّا الضرب الثاني فكلام "شيوخنا" على ما حكيناه عنهم في الكتاب يقتضي أنّ كونه قادرًا يزول بوجوده كما يزول بقتضي ما ينقضي، ولكنّ الأولى هو خلاف ذلك. بل يقال إن الصفة تكون ثابتة على حديثاتها في الأوّل ولكنّ الشرط في صحّة إيجاده لها عدمها، لمّا كان إيجاد الموجود ممتنعًا. وليس من حكم كون القادر قادرًا إلّا أن يتأتّى منه إيجاد ما قدر عليه على وجه ما دون سائر الوجوه. (مجم١، ١٥٨، ٣)

مقدور بقدرتين

- إنّ المقدور الواحد لو كان مقدورًا لقادرين، لوجب كونه فعلًا لهما، متى وُجِد؛ وكذلك لو كان مقدورًا بقدرتين، لوجب كونه مفعولًا بهما، متى وجد. (مغ٨، ١١٤، ١٢)
- كل ما ذكرناه من الأدلّة على استحالة كون مقدور واحد لقادرين يدلّ على استحالة كونه مقدورًا بقدرتين لقادرين. فأمّا القدرتان إذا اختصّتا بقادر واحد، فإنّه يستحيل كونه مقدورًا بهما، لأنّه يؤول إلى صحة كونه مقدورًا من قادرين. وذلك لأنّ صحّة تعلّقهما بمقدور واحد يوجب تماثلهما. وكل عَرَضَين مثلين صحّ اختصاصهما بحيّ واحد، صحّ اختصاص مثلين من جنسهما بحيّين كالعلمين والإرادتين. لأنّ الدلالة قد دلّت على أنّ الشيء إذا كان له مِثل، لم يجز أن يكون مثله محصورًا بعدد، حتى لا يصحّ أن يكون في المقدور منه إلّا عددًا مخصوصًا؛ وثبت أنّ كل جوهر يحتمل من الأعراض مثل ما تحتمله سائر الجواهر. فلا يصحّ أن يقال: إنّ أجزاء زيد تختصّ بصحّة وجود قدرتين مثلين فيه، دون أبعاض غيره. وذلك يبيّن صحّة ما قدّمناه، من أنّ ذلك يؤدّي إلى جواز مقدور من قادرين، فيجب القضاء بفساده. (مغ٨، ١٣٠، ٢)

مقدور بين قادرين

- إنّ المقدور الواحد بين القادرين محال، وإثبات الثاني يؤدّي إليه، فيجب أن يكون محالًا، لأنّ ما يؤدّي إلى المحال يكون محالًا مثله. وهذه الطريقة سهلة من طريق العلم، مشكلة من طريق الجدل، لأنّ للخصم أن يقول هذا انتقال من دلالة التمانع إلى دلالة أخرى. ويمكن أن يقال إنّ هذا ليس بانتقال، وإنّما هو استعانة ببعض ما يذكر في دليل آخر ودفعًا لسؤال السائل. يبيّن ذلك إنّا لم نعتمد على هذا القدر، بل قلنا: لو كان مع الله قديم آخر لكان مثلًا له، فكان يجب أن يكون قادرًا كهو، ومن حق كل قادرين صحّة التمانع بينهما. ثم لمّا أورد علينا هذا السؤال أسقطناه بقولنا: إنّ المقدور الواحد بين القادرين محال فلا يكون إنتقالًا. (شرح، ٢٨١، ١٦)
- قد استدلّ في الكتاب على أنّ مقدورًا واحدًا بين قادرين لا يجوز بطريقة أخرى، وتحريرها أنّ هذين القادرين إمّا أن يكونا مُحدثين أو أحدهما قديم والآخر محدث،

لأنّ قادرين قديمين لا يجوز إثباتهما حتى نتكلّم في أنّ مقدورًا واحدًا يجوز أن يكون بينهما أم لا. فإذا كانا مُحدَثين فمعلومٌ أنّه قد يعرض في أحدهما ما يحيل الفعل من عجز أو منع أو فقد الشرط الذي معه يصحّ أن يفعل في المحل البائن عنه من مماسة أو ما يجري مجراها أو من دواعي الإلجاء أو الانصراف ما هو غير ثابت في الآخر. فإذا كان مقدورهما واحدًا فيجب من حيث حصل العجز في أحدهما أو في بعض هذه الأسباب التي ذكرناها، أن يتعذّر وجود هذا الفعل، ومن حيث كان الآخر مُخلًّى وقد حصلت فيه شروط صحّة الفعل أو عدم الإلجاء وما شاكله، أن يصحّ وقوعه وإلّا انتقض ما عقلناه من حكم القادر. وهذه القضية ثابتة في كل واحد من القادرين إذا كانا مُحدَثين. فأمّا إذا كان أحدهما قديمًا والآخر مُحدَثًا فإنّما يمكن ذكر هذه الموانع في جَنبه المُحدَث منهما فنقول: كان يجب إذا عرض في القادر المُحدَث عجزًا ومنع أو فقد اتّصال ومماسّة أن يمتنع هذا الفعل، ومن حيث كان القادر القديم قادرًا لنفسه لا يجوز عليه العجز ولا المنعُ ولا شاكله، أن يصحّ الفعل، وقد عرفنا خلاف ذلك وبطلانه. (مجم١، ٣٧٧، ١٩)

مقدور العباد مما لا يدخله تضاد

- أنّا قد بيّنّا من قبل حصر الأجناس التي تدخل تحت مقدور العباد. وهذه الأجناس على ضربين، أحدهما لا يدخله الاختلاف بل كلّه متماثل نحو التأليف والألم، والثاني يختلف. ثمّ هذا المُختَلِف على ضربين، أحدهما يختلف فقط ولا يكون له حكم زائد على الاختلاف، والثاني يدخله التضادّ مع الاختلاف. فالذي يُقطَع على اختلافه من مقدور العباد مما لا يدخله التضادّ هو الاعتماد، فإنّه يشتمل على متماثل ومختلف ومختلفه لا يتضادّ. وكذلك الإرادة والكراهة لا يقع في كل واحد من نوعيهما تضادّ. وكذلك النظر من أفعال القلوب يلحق بما ذكرناه. فأمّا الأصوات فالصحيح أن لا يُقطَع على ثبوت التضادّ فيها ولا على نفي التضادّ فيها بل يُتوقّف فلا تدخل في هذا الفصل ولا فيما بعده. فأمّا ما يدخله التضادّ من مقدور العباد فنوع الأكوان فإنّه يقع فيها المختلف ومختلفه يتضادّ. والاعتقادات يدخلها التضادّ وإن لم يكن كل مختلف منها متضادًا. وإنّما يثبت التضادّ هناك وفي الظّنون أيضًا بطريقة النفي والإثبات. (مجم٢، ٩٥، ٨)

مقدور العباد مما يدخله التضاد

- أنّا قد بيّنّا من قبل حصر الأجناس التي تدخل تحت مقدور العباد. وهذه الأجناس على ضربين، أحدهما لا يدخله الاختلاف بل كلّه متماثل نحو التأليف والألم، والثاني يختلف. ثمّ هذا المُختلف على ضربين، أحدهما يختلف فقط ولا يكون له حكم زائد على الاختلاف، والثاني يدخله التضادّ مع الاختلاف. فالذي يُقطَع على

اختلافه من مقدور العباد مما لا يدخله التضادّ هو الاعتماد، فإنّه يشتمل على متماثل ومختلف ومختلفه لا يتضادّ. وكذلك الإرادة والكراهة لا يقع في كل واحد من نوعيهما تضادّ. وكذلك النظر من أفعال القلوب يلحق بما ذكرناه. فأمّا الأصوات فالصحيح أن لا يُقطَع على ثبوت التضادّ فيها ولا على نفي التضادّ فيها بل يُتوقّف فلا تدخل في هذا الفصل ولا فيما بعده. فأمّا ما يدخله التضادّ من مقدور العباد فنوع الأكوان، فإنّه يقع فيها المختلف ومختلفه يتضادّ. والاعتقادات يدخلها التضادّ وإن لم يكن كل مختلف منها متضادًا. وإنّما يثبت التضادّ هناك وفي الظّنون أيضًا بطريقة النفي والإثبات. (مجم٢، ٩٥، ١٢)

مقدور الغير

- إعلم أنَّ الموجب لاستحالة كون مقدور غيره مقدورًا له، ليس هو أنّه مقدورٌ لغيره، لأنّه لو لم يُوجِدْ الله تعالى أحدًا من القادرين، لكان ما من حقّه أنْ يكون مقدورًا لهم، لو وجدوا وقدروا، يستحيل كونه مقدورًا له. وإنّما يستحيل كونه قادرًا عليه، لأنّه يستحيل منه إيجاده. ولا فصل بين أنْ يقدر غيرُه عليه، وبين أنْ لا يقدر. وإنّما ننبّه بكون غيره قادرًا عليه على الغرض والمراد، ونذكره لأنَّ فيه تنبيهًا على ما له لا يكون مقدورًا له. (مغ٦/٢، ١٢٢، ٩)
- إنَّ الذي لم يرده مما يصحّ أن يريده، لا مما أراده، فلم يحصل له فيه وجهٌ يحيل كونه مريدًا له على كل وجه. وإنّما صحَّ لنا ما ذكرناه في مقدور الغير، من حيث ثبت أنّه يستحيل كونه مقدورًا له، لا من حيث كان قادرًا على ما يقدر عليه، بل لأمر يخصّه. وذلك يوضح الفرق بين الأمرين. (مغ٦/٢، ١٢٣، ٨)

مقدور القادر

- إنّ إنتفاء مقدور القادر، لا يقتضي أنْ لا يكون قادرًا عليه، لأنَّ ذلك يوجب أنْ لا يكون قادرًا على ما نعلم أنّه لا يفعله. (مغ٦/١، ١٣٥، ١٥)

مقدور القدرة

- إنّ مقدور القدرة بكل حال لا تصحّ إعادته. (مجم٢، ٣٠٦، ٢٠)

مقدور لقادرين

- الأصل في امتناع أن يكون تعالى قادرًا على ما هو مقدور لغيره ويصُحّ كونه مقدورًا له أنّه يؤدّي خلافه إلى أن يكون المقدور الواحد لقادرين، وهذا يبيَّن بطلانه في غير موضع. (مجم١، ١١٢، ٣)
- على أنّه لو ثبت كون الشيء مقدورًا لقادرين، ويصحّ من أحدهما أن يفعله دون الآخر، لوجب كونه معدومًا إذا لم يفعله الآخر، فيؤدّي إلى ما بيّنا فساده في القول بجواز حدوث الشيء من وجهين، بل فساد هذا القول أبين؛ لأنّه كان يجب كونه معدومًا من الوجه الذي لم يوجد عليه؛

لأنّ من حق القادر، إذا لم يوجد ما يقدر عليه، أن يكون مقدوره معدومًا، كما أنّ من حق القادر، إذا وجد ما يقدر عليه، أن يكون مقدوره موجودًا. ولا فرق بين من قال إنّه إنّما يجب كون مقدوره معدومًا إذا لم يوجد من جهة قادر آخر، فأمّا إذا وجد من جهته، لم يجب كونه معدومًا، وبين من قال إنّ مقدوره إنّما يجب كونه موجودًا متى وجد من جهته، ومن جهة كل من يقدر عليه. فأمّا إذا وجد من جهة أحدهما، لم يجب كونه موجودًا، وفساد ذلك يقضي بفساد الأول. (مغ٤، ٢٦٣، ١٣)

- إستدلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على أنّ المقدور الواحد لا يجوز كونه مقدورًا لقادرين بأن قال: "لو صحّ ذلك، كان لا يمتنع أن يفعل أحدهما القبيح، وإن بذل الآخر مجهوده في أن لا يفعله، وهذا يؤدّي إلى أن يستحقّ من بذل المجهود في الانصراف عن القبيح الذمّ، وقد علمنا فساد ذلك؛ ويؤدّي إلى أن أحدهما لو فعل الواجب لوجوبه أن يستحقّ الآخر المدح، وإن اجتهد في الانصراف عنه. (مغ٤، ٢٦٤، ٩)

- أما المُجبرة الذين ينفردون بالقول بالجبر، فلا سبيل لهم إلى نفي ثان مع الله سبحانه لوجوه: منها أنّ من قولهم تجويز مقدور واحد لقادرين: أحدهما قديم، والآخر مُحدَث، وذلك يمنعهم من العلم بأنّ المقدور الواحد يستحيل كونه مقدورًا لقادرين قديمين لو كان للقديم جلّ وعزّ ثان، والأدلّة التي تعتمد في نفي الثاني مثبتة عليه، فيجب أن يمنعهم ذلك من العلم بالتوحيد. (مغ٤، ٣٤٣، ٦)

- قولهم (المُجبرة): إنما تجوّز كون مقدور واحد لقادرين على وجهين، أحدهما كسبًا، والآخر اختراعًا. فأمّا على وجه واحد فإنّا نحيله، ولذلك نحيل مقدورًا واحدًا من قادرين مكتسبين، وكذلك نحيل ذلك من قادرين مخترعين. (مغ٤، ٣٤٣، ١٠)

- قد دللنا على أنّ من حق القادر لنفسه أن يقدر على كل جنس تتناوله القدرة، لأنّه لا يجوز أن يقصر حاله فيما يقدر عليه عن حال القدرة، مع علمنا بأنّها لا تتعدّى في التعلّق الجزء الواحد من الجنس الواحد في الوقت الواحد، وأنّ القادر لنفسه يجب أن يقدر على ما لا نهاية له من هذا الوجه. فإذا صحّ ذلك وثبت أنّ الكلام يُقدر عليه بالقدرة، فيجب كونه - تعالى ذكره - قادرًا عليه. وإنّما لا نقول إنّه قادر على مقدور غيره، أو ما يصحّ كونه مقدورًا لغيره، لما يؤدّي إليه من إثبات مقدور واحد لقادرين، إلى غير ذلك مما بيّنا فساده. وإثباته قادرًا على جنس الكلام لا يؤدّي إلى شيء من ذلك، فيجب القضاء بفساده. (مغ٧، ٥٥، ٩)

- إنّ كل قادر يجب كون الشيء مقدورًا له عند العدم، يجب كونه مفعولًا له عند الوجود. فلا يصحّ، لو كان المقدور الواحد مقدورًا لقادرَين، أن يحصل عند الوجود فعلًا لأحدهما دون الآخر. لأنّه لا

يخلو القول فيه، لو لم يكن فعلًا لهما جميعًا، من وجهين: إمّا أن يقال: إنّه يجوز وقوعه منهما جميعًا، لو أحدثاه على وجه واحد؛ أو يقال: إنّه يحدث، منهما، على وجهين. ولا يجوز أن يقال بالوجه الثاني، لأنّا قد دللنا، في باب قبل هذا، على استحالة حدوث الشيء من وجهين؛ فلو صحّ حدوثه، منهما، على وجهين، لوجب ما قدّمناه من صحة كونه موجودًا معدومًا. (مغ٨، ١٠٩، ١٨)

- إنّ المقدور الواحد لو كان مقدورًا لقادرين، لوجب كونه فعلًا لهما، متى وجد؛ وكذلك لو كان مقدورًا بقدرتين، لوجب كونه مفعولًا بهما، متى وجد. فإذا صحّ ذلك، فالذي يدلّ على استحالة كونه مقدورًا لقادرين أنّه لا يستحيل في كل قادرين أن تختلف دواعيهما، فيدعو أحدهما الداعي إلى فعل شيء، ويدعو الآخر الداعي إلى الإنصراف عنه. كما لا يستحيل فيهما أن يريد أحدهما الشيء دون الآخر، ويعلم أحدهما الشيء دون صاحبه. وإنّما يستحيل ذلك أو بعضه في قادرين قديمين، لو كانا. فأمّا إذا استحال إثبات قادرين قديمين، ولم يكن إلّا قادرين مُحدَثين، أو قديم ومُحدَث، فالذي ذكرناه صحيح. وإذا صحّ ذلك، فيجب، لو قدرا على الشيء الواحد، أن لا يمتنع أن يفعله أحدهما؛ لأنّ الداعي دعاه إلى فعله، فيريده ويقصد إليه، وينصرف عنه الآخر فيكره إيجاده. فعند ذلك لا يخلو من أن يوجد أو لا يوجد؛ فإنْ وجد، أدّى إلى كونه فعلًا لمن اجتهد في الإنصراف عنه، وكره إيجاده، وقويت دواعيه في أن لا يفعله. وهذا يوجب إثبات الفعل لمن يجب أن ينفي عنه أو لا يُوجد ذلك؛ فيجب نفي الفعل عمّن يجب إثباته فاعلًا؛ وفي هذا فساد الطريق الذي نعلم به الفاعل فاعلًا، والذي ينفي به الفعل عن القادر؛ وهذا يبطل طريق معرفة الأفعال أصلًا. ولا يمكن أن يقال: أنّه يوجد، فيكون فعلًا لأحدهما دون الآخر، لما قدّمناه من قبل. ولا يصحّ أن يقال: إنّما يجب أن ينفي كونه فاعلًا، إذا كره الشيء واجتهد في الانصراف عنه، متى كان ذلك الشيء مقدورًا له فقط. فأمّا إذا كان مقدورًا لغيره أيضًا، فلا يجب ذلك فيه. وذلك لأنّه لا فرق بين من قال ذلك، وبين من قال: إنّما يجب إثباته فعلًا له، متى أراد إيجاده وقويت دواعيه إليه، بأن يكون مقدورًا له فقط. وأمّا إذا كان مقدورًا لغيره أيضًا، فلا يجب ذلك فيه. وهذا يؤدّي إلى أن لا يكون ذلك الفعل بالوجود، أولى منه بأن لا يوجد، لو كان مقدورًا لهما جميعًا. (مغ٨، ١١٤، ١١)

- لو صحّ كون الشيء الواحد مقدورًا لقادرين، كان لا يمتنع أن يحصل أحدهما ملجأ إلى أن لا يفعله، والآخر ملجأ إلى فعله؛ أو يحصل أحدهما ملجأ إلى أن يفعل أو لا يفعل، والآخر مختار. فكان يجب في هذا المقدور أن يجب وجوده من حيث كان أحد القادرين ملجأ إلى إيجاده؛ ويجب أن لا يوجد من حيث كان الآخر

ملجأ إلى أن لا يفعله؛ ويصحّ أن لا يوجد من حيث كان مختارًا؛ وهذا محال. فيجب فساد القول، بجواز كون مقدور واحد لقادرين. (مغ٨، ١١٩، ٢٠)

مقدور محكم

- إنَّ المقدور الذي يوقعه محكمًا لو لم يختصّ به، لكان إيقاعه مُحْكمًا يصحّ من جهة كلِّ عالم، وإنّما لا يصحّ إلّا من حيث اختصّ بكونه مقدورًا لبعضهم، ولذلك يصحّ من غيره أنْ يعلم هذا الفعل المحكم كعلمه، وإنْ لم يصحّ من غيره أن يقدر عليه كقدرته. (مغ٦/٢، ١١٥، ١٦)

مقدور من قادرين

- قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: لو صحّ كونه مقدورًا من قادريْن، لوجب كونه مفعولًا متروكًا. وهذا لازم على طريقته، لأنّه يجب متى فعله أحدهما من وجه، ولم يفعله الآخر، أن يكون فاعلًا لتركه على قوله: إنّ القادر منّا المخلّى لا يخلو من الأخذ والترك. ويجب على طريقتنا أيضًا، أن يجوز من أحدهما أن يتركه في حال كون الآخر فاعلًا له؛ فيؤدّي ذلك إلى وجود الشيء وضدّه. والأولى، على القولين جميعًا، أن لا يذكر الترك. (مغ٨، ١١٠، ٦)

مقدور واحد

- إنّ من حق كل قادرين أن يصحّ من أحدهما أن يدعوه الداعي إلى إيجاد مقدوره، ويصحّ من الآخر أن يدعوه الداعي إلى أن لا يوجد مقدوره وكذلك فقد يصحّ من أحدهما أن يريد مقدوره، ويصحّ من الآخر أن يكره ذلك، فيجب، لو قدرا على مقدور واحد، ودعا أحدهما الداعي إلى إيجاده، والآخر إلى أن لا يوجده، أحد أمرين: إمّا أن يوجد من حيث دعا أحدهما الداعي إلى إيجاده، وذلك يوجب كونه فعلًا للآخر، وإن اجتهد في الانصراف، أو لا يوجد لأن أحدهما دعاه الداعي إلى أن لا يوجده، وذلك يوجب نفي كونه فعلًا لمن اجتهد في إيجاده مع التخلية. وهذا يبطل الطريق الذي يعلم به كون الفعل فعلًا لفاعله ونفي كون الفعل عن القادر عليه. (مغ٤، ٢٦١، ٢١)

مقدور واحد بقدرتين

- إن المقدور الواحد لا يصحّ بقدرتين وإن كان القادر بهما واحدًا لكيلا يظنّ ظانّ أنّ الممتنع هو قدرتهما عليه. فأمّا القادر الواحد فقد يصحّ أن يقدر عليه من وجهين وبقدرتين. والطريقة في ذلك أن نقول قد كان يجوز وجود إحدى القدرتين في زيد والأخرى في عمرو، كما صحّ وجودهما في قادر واحد، إذ لا يجوز أن يمنع مانع من وجود قبيل من الأعراض في محلّ أوحى دون ما عداه. وعلى هذا إذا صحّ أن يعلم العالم الواحد الشيء بعلمين، صحّ في عالمين أن يعلماهُ بعلمين، يوجد أحدهما في هذا والآخر في ذلك. وكذلك

الحال في كل ما شاكله من المعاني. بل لو قيل إنّ هذه القضية في القُدَر أوجب لجاز، فإنّ مقدور القُدَر متجانسة وإن كانت القُدَر في أنفسها مختلفة. وإذا تقرّر هذا الأصل لزم أن يكون المقدور الواحد مقدورًا لقادرين وذلك مما أبطلناه من قبل. وأيضًا فإن تعلّقا جميعًا بهذا المقدور من جهة واحدة، لم يخل إمّا أن تكون كل واحدة منهما لو انفردت، لأثّرت في وقوع المقدور، فليس للأخرى حظ. وإن لم تؤثّر إلّا مع الأخرى، انتقض كونها قدرة على نحو قلناه في القادرين. (مجم١، ٣٧٨، ٧)

مقدورات

- إنّ المقدورات على ضربين: مبتدأ كالإرادة، ومتولِّد كالصوت. فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدّمة عليه بوقت، ثم في الثاني يصحّ منه فعله. والمتولِّد على ضربين: أحدهما يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمي، والثاني لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف. أمّا ما لا يتراخى عن سببه فإنّ حاله كحال المبتدأ، والمتراخي عن سببه فإنّه لا يمنع أن تتقدّمه القدرة بأوقات، وإن كان لا يجب أن يتقدّم سببه إلّا بوقت. (شرح، ٣٩٠، ١٣)

- إنّما يقدر (الله) على ما يصُحُّ كونه مقدورًا له، ومقدور غيره لا يصُحُّ كونه مقدورًا له. فتفارق المقدورات في هذا الوجه المعلومات، لأنّه يصُحُّ كونها معلومة له فوجب أن تكون معلومة له. وليست العلّة في استحالة قدرته على أعيان المقدورات كونها مقدورة لغيره، لأنه قد تستحيل قدرته على ما ليس بمقدور لغيره إذا صحّ كونه مقدورًا له، كما يستحيل أن يقدر على ما هو مقدورٌ لغيره. فلهذا لا يصُحُّ أن يكون جلّ وعزّ موصوفًا فيما لم يزل بالقدرة على مقدور يصُحُّ كونه مقدورًا لغيره، وإن لم يكن في الحال مقدورًا لغيره. وصار هذا حكمًا واحدًا يُعلّل تارة بصحّة كونه مقدورًا لغيره وتارة بكونه مقدورًا لغيره. ولا نكاد نوجد في الأحكام ما يستحقّ لعلّتين مختلفتين باختلاف الحالين إلّا ما ذكرناه. (مجم١، ١١١، ١٥)

- جملة مقدورات قدرة العباد لا تخرج عن طريقين. فإمّا أن تضاف إلى أفعال القلوب. وإمّا أن تضاف إلى أفعال الجوارح. والمراد بكونه من أفعال الجوارح أنّه يوجد في الجوارح حتى يصحّ منّا فعله فيها. وما يضيفه إلى أفعال القلوب فهو الذي لا يصحّ وجوده لا في القلب سواء كان الفاعل له أحدنا أو كان تعالى هو الفاعل له، ولأجل ذلك لم يجعل القلب آلةً وإلّا كان يصحُّ منه تعالى أن يوجد هذه الأفعال في غير القلوب وهذا ممتنعٌ. وإمارة ذلك هو كلّما تصدر عنه للحي حال، فإنّ هذا يُعدّ من أفعال القلوب، ثم قد يكون مما يقدر عليه العباد وقد يكون مما لا يقدرون عليه. (مجم١، ٣٦٦، ٣)

- إعلم أنّ في أفعالنا ما هو متولِّد كما أنّ في أفعالنا ما هو مبتدأ. فكما أنّ جملة

مقدوراتنا تنقسم إلى ما يكون من أفعال القلوب ومن أفعال الجوارح، فالمتولِّد منها يثبت في أفعال القلوب وأفعال الجوارح. فأمّا أفعال القلوب فليس يحصل شيء منها مُسَبَّبًا إلّا العلم. وأمّا أفعال الجوارح فثبت التوليد في الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والاعتماد، وليس يخرج جميع أفعال الجوارح عن هذه الخمسة، وفي كلِّها يثبت التوليد وإن كان بعضها كما يثبت متولِّدًا يثبت مبتدأ، وبعضها لا يصحُّ أن يقع إلّا متولِّدًا، وليس إلّا الأصوات والتأليف والآلام. وأفعال القلوب ما كان منه متولِّدًا فإنّه يصحُّ وقوع جنسه مبتدأً وهو العلم. وأمّا الذي يولِّد فهو الاعتماد والكون من أفعال الجوارح، والنظر من أفعال القلوب فقط. والذي يولِّده الاعتماد هو اعتماد آخر. والكون من حركة أو سكون والصوت. والذي يولِّده الكون هو التأليف والآلام، والذي يولِّده النظر هو العلم. وما خرج عن هذه الجملة فليس يجوز وقوعه إلّا مبتدأ نحو الإرادة والكراهة والظنّ والفكر. ثم تنقسم هذه المُسَبَّبات ففيه ما يتولّد عن السبب في الثاني، ومنه ما يتولّد في الحال، والذي يُولَّد في الثاني ليس إلّا النظر والاعتماد، وما يتولّد عن الكون فإنّه يجاوز ولا يتراخى. والطريقة التي بها يعرف أنّ الشيء يولِّد أن يحصل غيره بحسبه. وإمارة توليده أن يحصل بحسب غيره. فكل ما يثبت فيه هذا الوجه قضينا بأنّه متولِّدًا. وما ليس هذا حاله أخرجناه عن هذه الجملة. وإمارة ما يتعذّر فعله منّا إلّا بسبب هو أنّه لا يتمكّن من فعله إلّا عند فعل آخر نوقعه بحسبه إذا زالت الموانع. (مجم١، ٤٠٨، ٤)

- إنَّ أجناس المقدورات على ضربين: أحدهما يختصّ هو تعالى بالقدرة عليه، فلا كلام في ذلك. ومنها ما يقدر أحدنا عليه، وكل واحد من ذلك عليه دليل عقليّ يقتضي كونه تعالى قادرًا عليه؛ والكون يجب أن يقدر عليه، من حيث ثبتت قدرته على الجواهر التي وجودها مُضمَّن بوجوده، فلا يصحّ أنْ يوجدها إلّا بأنْ يوجد فيها الكون. فلو لم يكن قادرًا عليه لم يصحّ منه إيجاد الجوهر، كما أنَّ الواحد منّا لا يصحّ منه إيجاد العلم في الميت، لمَّا لم يكن له سبيل إلى إيجاد الحياة فيه. (مغ٦/١، ١٦٤، ١٤)

مقدورات القُدَر

- إنّ مقدورات القُدَر متّفقة الأنواع وإن كانت هي في أنفسها مختلفة، عني القُدَر. وعلى هذا يتعذّر على القادرين منّا إيجاد هذه الأجناس فعرفنا أنّ كل قادر بقدرة فيجب فيه أن يكون سبيله هذا السبيل. ويبيّن هذا أن مخالفة قدرته لقُدَرنا هي كمخالفة بعض هذه القُدَر لبعض. وكان وجوب اتّفاق متعلّقاتها لأمر يرجع إلى أنّها قُدَرٌ فقط بدلالة أنّ المعلوم وما شاكلها لا يجب اتّفاق معلوماتها. فثبت من ذلك أنّه لا يصُحّ أن يكون تعالى قادرًا بقدرة. (مجم١، ١٨١، ٣)

مقلّد

- إنّ المبخِّت والمُقلّد قد يعتقدان الشيء على ما هو به، ولا يكونان عالمين. ولذلك يجدان حالهما كحال الظانّ والشاك. (مغ١٢، ١٧، ٢٠)

- الكلام موضوع للفائدة. ولا وجه لاختلاف العبارات مع اتّفاقها؛ لأنّ الفروق إذا عُقِلت صحّت التفرقة بين العبارات. فأمّا إذا كان لا فرق البتّة فلا وجه في ذلك، سيّما إذا لم يقترن بذلك ما يتّصل بدواعي التكليف. فإذا ثبت ذلك، وعلمنا أنّ بين أن تسكن نفس المُعتقِد إلى معتَقده، وبين ألا تسكن نفسه إليه، فرقًا، صحّ أن نَصف الأول بأنّه عالِم، والثاني بأنّه معتقِد وليس بعالِم. ثم وجدنا مَنْ لم تسكن نفسه إلى ما اعتقد يكون مُعتَقده على ما هو به، وعلى ما ليس هو به؛ والحكم في ذلك مختلف، كما أنّ الحقيقة مختلفة. فوصفنا الأول بأنّه مقلِّد أو مبخِّت، والثاني بأنّه جاهل، ووصفنا المعاني بحسب ذلك. (مغ١٥، ٣٢٨، ١)

مقيّد

- مما يذكرونه من الفرق بين الكافر والعاجز قولهم أنّ هذا الكافر مُطلَق مُخلًّى والعاجز ممنوع، فلهذا افترقا في جواز تكليف أحدهما وحُسْنه دون الآخر. وهذا أبعد مما تقدّم، لأنّ وصف الغير بأنّه مطلق مخلّى يفيد قدرته على الفعل وزوال الموانع عنه. فصار لا يكفي في وصفه بذلك مجرّد وجود القدرة دون أن ينضمّ إليه ما ذكرناه، ولهذا لا يُوصف المُقَيَّد بأنّه مخلّى مع أنّ القدرة فيه ثابتة عندنا على وجه لو زال القيد لصحّ منه المشي. فكيف ساغ للقوم أن يصفوا الكافر الذي لا قدرة فيه أصلًا بوصف يُنبِئ عن ثبات القدرة وعن أمر زائد عليها؟ ولئن جاز وصف مَن هذا حالُه بالإطلاق والتخلية فيجب أن يجوز وصف العاجز بمثله. وكما لا يصحّ هذا الوصف الذي وُصفَ الكافر به، فكذلك لا يصحّ وصف العاجز بأنّه ممنوع، لأنّ الممنوع أيضًا هو القادر الذي لولا المنع لكان يصحّ منه الفعل وحالته تلك. والذي يبيّن ذلك أنّ الميت لا يوصف بالمنع ولا الزمن أيضًا وإنّما يقال ذلك في المقيّد أو فيمَن منعه مَن هو أقدر منه. فكيف صحّ العاجز مع عدم القدرة عنه أن يكون ممنوعًا؟ ويبيّن ذلك أنّ المنع هو الذي لوجوده يمتنع الفعل الممنوع منه، وهذا يرجع فيه إلى ضدّ لذلك الفعل دون أن يكون مغيّرًا لِحال القادر. (مجم٢، ٦١، ١٤)

مكان

- إنّ المكان إنّما يجوز على الجسم الذي يجاور مكانه أو على العَرَض الذي يحلّ كحلول السواد في الأسود، والله جلّ وعزّ يتعالى عن الأمرين فلا يجوز عليه الكون في المكان، وإنّما وصف بذلك مجازًا من حيث يُدبِّر الأماكن ويحفظها، فيقال إنّه فيها، ويراد تدبيره وحفظه. (مخت، ١٨٩، ١٥)

مُكْتَسَب

- إذا وجب أن يعرفه (الفعل المُكلَّف) فحصول هذه المعرفة تكون له بطريقين: أحدهما بأن يفعل الله تعالى فيه العلم به وهو الذي نسمّيه ضروريًّا. والثاني بأن ينصب له على ذلك دلالة يستدلّ بها فيفعل هو العلم، وفي كلّ الوجهين لا بدّ من أن يفعل الله تعالى ما معه يُتمكّن من العلم بصفة ما قد كلِّف وإن اختلفت حال هذين العلمين. فإذا كان ضروريًّا تناول جمل الأفعال وأفعالًا على أوصاف إنّها إذا كانت بصفة كيت وكيت فهي قبيحة أو واجبة أو حسنة، وهذا هو الذي يجري في الكتب أنّ العلم بأصول المقبّحات والمحسّنات والواجبات ضروريّ. وإذا كان مُكْتَسبًا يتناول أعيان الأفعال. (مجم١، ٣، ٢٥)
- قالوا (الجهمية وأتباعهم): إنّ العبد يكسب أفعاله، وإن كانت مخلوقة لله تعالى وحادثة من جهته. ومنهم من قال: إنّ العبد يفعل، ومنهم من أبى ذلك. وغرض الكل متّفق في أنّ حدوث الفعل بالله سبحانه، وأنّ العبد يكتسب ولا يُحدِث. وزعموا أنّ العبد يحسن أمره ونهيه وذمّه ومدحه، من حيث كان مكتسبًا. (مغ٨، ٨٤، ٤)
- أمّا شيخنا أبو علي، رحمه الله، فقد قال في الإكتساب: إنّه الفعل الذي يُكْتَسب به لنفسه خيرًا أو شرًّا، أو ضرًّا أو نفعًا، أو صلاحًا أو فسادًا. والمكتسَب غير الاكتساب، لأنّ الإكتساب هو تجارته وبيعه وشراؤه، والمُكتَسب هو المال؛ ولذلك لا يوصف تعالى بالاكتساب. (مغ٨، ١٦٤، ٦)

مكتوب

- إعلم أنّ الذي يُبْطِل القول بأنّ في المكتوب كلامًا وفي المحفوظ كلامًا، أن تبيِّن حقيقة الكتابة وحقيقة الحفظ. والأصل إنّ للكتابة إمارة ودلالة على هذه الحروف التي ننطق بها. يبيّن هذا أنّ من عرف المواضعة فيها أمكنه أن يستدلّ بها على هذه الحروف، ومن لم يعرف المواضعة فيها لا يمكنه ذلك، ولو كان هناك كلام لم يقف على العلم بمواضعة ثانية، بل كانت المواضعة الأولى على الحروف كافية. ومعلوم أنّ عند العلم بما ذكرناه من المواضعة على أشكال الحروف تمكن القراءة سواء قدَّرنا أنّ هناك كلامًا أو لم يكن، فلا وجه لإثبات الكلام في المكتوب مع أنّ الحال ما ذكرناه. وليس من الواجب من حيث أمكنت معرفة مراد المُتكلِّم بالكتابة أن تثبت في كتابته كلامًا. فإنّ ذلك يوجب أن يكون مع الإشارة ومع عقد الأصابع على ما يتعاطاه الطريقيون كلام من حيث تفهم البعض عن البعض بذلك غرضه ومراده. وربّما وقعت هذه المواضعة على المشي والخطى ولم يوجب ثبوت كلام معهما. فلا وجه لما ذهب إليه "أبو علي". وبمثل هذه الجملة يُعرف أنّه لا كلام مع الحفظ، لأنّ معناه العلم بكيفيّة إيراد الكلام على ضرب من النظام مع سلامة الآلة. فإذا حصل كذلك أمكنه

أن يقرأ سواء تصوّرنا هناك كلامًا أو لم يكن. (مجم١، ٣٤٢، ١٩)

مُكلَّف

- إنّ المُكلَّف لا بدّ من كونه ممكَّنًا بالآلات التي قد يحتاج إليها في بعض الأفعال، وهو ما ذكرنا من قبل أنّ من تمام كونه قادرًا أن يتمكّن من الآلة التي يحتاج إليها في الفعل. فيُعدّ ذلك في إزاحة العلّة. وتمكينه منها قد يكون بأن تُخلَق له إذا لم يجد سبيلًا إلى تحصيلها أصلًا نحو اللسان واليد وما أشبههما. وقد يكون ممكَّنًا منها بأن يقدر على تحصيلها لنفسه. لكن ذلك إنّما يجوز أن يدخل تحت تكليفه إذا كان له في تكليف ذلك ضرب من الصلاح. (مجم٢، ٢٦٢، ١٥)
- من جملة شروط المُكلَّف أن تكون له شهوةٌ في القبيح الذي مُنع من ارتكابه ونفار عمّا كُلف الإقدام عليه من الواجب وما أشبهه. لأنّ متى لم يكن بهذه الصفة لم تثبت عليه مشقّة. ولو لم يشقّ عليه الفعل أو الكفّ عن الفعل لما صحّ أن يكون معرّضًا للثواب، لأنّه إنّما يستحقّ الثواب في مقابلة ما يلحقه من المشقّة. (مجم٢، ٢٦٣، ١٩)
- لا بدّ في المُكلَّف مع ما ذكرناه من الأوصاف أن تزول عنه الموانع عن الفعل أو ما يجري مجرى الموانع حتى يكون مخلّى بينه وبين الفعل، لأنّه لو كان قادرًا فقط وهناك مانع له عن الفعل لم يحسن تكليفه. (مجم٢، ٢٦٤، ١٧)
- ذكر الصفات التي يجب أن يكون المكلَّف عليها، فجمع ذلك على وجه الجملة بأن قال: إذا حصل له وجوه التمكين على اختلاف أحواله وحصلت له المعرفة بما كُلِّف أو التمكين منها وحصلت فيه المشقّة وحصل له تردّد الدواعي، فلا بدّ من أن يُكلَّف. (مجم٢، ٣٢٣، ١٧)
- إنّه تعالى إذا كلَّف فغرضه تعريض المكلّف للثواب، فلا بدَّ من أن يمكنه بسائر وجوه التمكين من قدرة وآلة صحة، وإذا علم أنّه يختار الإيمان عند أمر من الأمور فلا بدَّ من أن يفعله، وإلّا كان مستفسدًا، كما أنّ أحدنا إذا أراد من غيره أن يجيب إلى طعامه فلا بدَّ من أن يفعل ما يكون عنده أقرب إلى إجابته مما لا يشقّ. (مخت، ٢٣١، ١١)
- إنّ المُكلَّف قد يكون مكلّفًا للعقليات وإن لم يرد عليه السمع. (مغ٦/٢، ٢٣٢، ١١)
- إنّ الواجب متى أخلّ بفعله مع السلامة، فلا بدّ من أن يستحقّ العقاب؛ كما يستحقّه على العقاب، فلو ثبت ما قاله لم يخرج المكلّف من أن يكون بمنزلة الممكَّن من القبيح في صحّة كونه مستحِقًّا للعقاب. وقد صحّ بالدلالة التي نذكرها من بعد أنّ مَن أخَلّ بالواجب يستحقّ الذمّ بالعقاب، وإن لم يكن فاعلًا لتركه. فيجب على قولنا ألّا يخلو المكلّف من صحّة استحقاق العقاب كما لا يخلو من ذلك على قول من يحيل كونه مُخِلًّا بالواجب إلّا بأن يكون فاعلًا لتركه. (مغ١١، ١٧٠، ٣)
- المعلوم من حال المُكلَّف أنّه يصحّ أنّه

يتوصّل قبل أن يعرّضه تعالى بالإرادة والأمر إلى الثواب والعقاب جميعًا وإن لم يكن تعالى معرِّضًا له. (مغ١١، ١٧٧، ٣)

- ولا بدّ من أن يكون المكلَّف معرَّضًا للثواب مع فقد اللطف، ولا يكون المكلَّف معرِّضًا له إلّا بأن يلطف له في ذلك، إذا كان في المعلوم ما إذا فعل به أمن عنده، ولو ثبت أنّ اللطف لا مدخل له في هذا الباب لم يؤثّر فيما أردنا بيانه؛ لأنّه لا يجب في التعريض للثواب أن يكون حَسَنًا على كل وجه. (مغ١١، ١٧٧، ١٩)

- في أنّ علم الآمر والمكلِّف بأنّ المكلَّف يطيع ليس بشرط في حُسن أمره وتكليفه: إعلم أنّ ذلك لو كان شرطًا في حُسْن الأمر لما حَسُن من الواحد منّا أن يأمر غيره بفعل البتّة، مع شكّه في العاقبة، وتجويزه أن يعصى الأمر ويطيع، وشكّه في هل يبقى إلى وقت الفعل، أو يُخْتَرم دونه، أو يبقى ممكَّنًا، أو يُحال بينه وبين الفعل. وفي علمنا بِحُسْن ذلك - والحال ما قلناه - دلالة على أنّ العلم بأنّ المأمور يطيع ليس بشرط في حُسن أمره، فلا يصحّ أن يقال: إنّه تعالى لا يَحْسُن أن يكلّف من يعلم أنّه يكفر؛ لعدم هذه الشريطة. (مغ١١، ١٧٩، ٥)

- إعلم أنّ المُكلِّف هو القادر العالِم المدرِك الحيّ المريد؛ لأنّه - تعالى - لا يكلِّف الفعل إلّا القادرَ على إيجاده، العالِم بكيفيّته، المريدَ لإحداثه على وجه دون وجه. ولا يكون القادر قادرًا إلّا وهو حيّ. ولا يصحّ أن ينفصل حالُ الحَيّ من غيره إلّا بكونه مدرِكًا للمدرَكات عند ارتفاع الموانع، وبصحّة كونه عالِمًا قادرًا. ولا معتبر في هذا الباب بوصفه بأنّه إنسان؛ لأنّ الملائكة مكلَّفة وإن لم توصَف بذلك. (مغ١١، ٣٠٩، ١٣)

- إنّ تكليف ما لا يطاق يقبح، وأنّ القدرة يجب أن تكون متقدّمة للفعل. فإذا صحّ ذلك وجب كون المكلَّف قادرًا قبل الوقت الذي كُلِّف الفعلَ فيه ليصحّ منه إيجاد الفعل على الوجه الذي قد كُلِّف. (مغ١١، ٣٦٧، ١٩)

- في أنّ المكلَّف يجب أن يكون ممكَّنًا بالآلات من فعل ما كلِّف. قد بيّنا من قبل أنّ الأفعال ما يحتاج أحدنا في إيجاده على بعض الوجوه إلى آلة، وبيّنا اختلافها، واختلاف الوجوه التي يُحتاج إليها فيها. وإذا صحّ ذلك فكما لا يحسن أن يكلَّف الفعل إلّا وهو قادر عليه ليصحّ منه إيجاده، فكذلك لا يحسن أن يكلّف إلّا وقد أعطِي الآلات أو مُكِّن منها قبل حال الفعل. وإنما يُحتاج إلى آلة من الفعل يتعذّر إيجاده لولاها؛ كما يتعذّر إيجاد الفعل لولا القدرة السابقة. فكما لا يَحْسُن التكليف ولا قدرة فكذلك لا يَحْسُن تكليف ما ذكرناه ولا آلة. (مغ١١، ٣٧٠، ١٤)

- إعلم أنّ المكلَّف كما يحتاج أن يكون ممكَّنًا من إحداث الفعل بالقدرة والآلات ليصحّ منه إذا ما كُلِّف، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالِمًا بما كُلِّف وبصفاته،

والفَصْلِ بينه وبين غيره؛ ليصحّ أن يقصِد إلى إحداثه، وليصحّ أن يعلم أنه قد أدَّى ما كُلِّف. وإن كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون إلّا ضروريًا فلا بدّ من أن يخلقه - تعالى - فيه. وإن صحّ كونه مكتسَبًا حسُن من القديم - تعالى - أن يمكّنه منه ليصحّ أن يَعلم ويؤدّي ما علمه، على الوجه الذي كُلّف. ولذلك قلنا: إنّ المُكلَّف يجب كونه عالِمًا بما كُلِّف، أو ممكّنًا من معرفته إذا كان ما كُلِّفه ممّا يصحّ أن يؤدّيه على الوجه الذي كُلِّف. وإن لم يعلمه بعينه بأن يعلم سَبَبه، فيكون علمه بسببه كالعلم به في أنه يحسن أن يكلَّف معه. (مغ١١، ٣٧١، ١٨)

- قد بيّنا في باب الصفات أنّ الفعل المُحكَم لا يصحّ إلّا ممَّن هو عالم به قبل إيجاده وفي حال إيجاده. وما أوردناه هناك يدلّ على ما ذكرناه الآن. هذا إذا كان العلم مما لا يصحّ أن يكتسبه المكلّف، وأمّا إذا صحّ أن يكتسبه فيجب أن يكون متمكّنًا من العلم بالفعل في هذه الأحوال حتى يصحّ أن يُكلّف. وعلى هذا الوجه جعلنا البَرْهَميّ مكلَّفًا القيام بالشرائع لمَّا كان ممكّنًا من معرفة النبوّة ومعرفة صحَّة الشرائع بعدها. (مغ١١، ٣٧٥، ٧)

- أمّا العقل فإنّ المكلّف يحتاج إليه؛ لأنّ به يعلم الكثير مما كُلِّف؛ نحو وجوب ردّ الوديعة وشكر المنعِم وقبح الظلم وحُسن الإحسان، ويتوصَّل به إلى العلم بسائر ما كلّفه عقلًا وسمعًا ممّا طريقه الاستدلال؛ لأنّه لا يصحّ منه أن ينظر في الأدلّة إلّا وهو كامل العقل وعالم بالأدلَّة على الوجه الذي تدلّ. ويحتاج إليه في أداء الأفعال أجمع؛ لأنّه متى لم يكن عاقلًا لم يصحّ أن يؤدّيها على الوجه الذي يستحقّ بها الثواب والعقاب. (مغ١١، ٣٧٥، ٩)

- إنّ المُكلَّف يجب أن يكون مشتهِيًا ونافر الطبع ليحسن أن يُكلَّف. (مغ١١، ٣٨٧، ٩)

- إنّ المكلَّف يجب أن يكون متمكّنًا من سبب ما كُلِّفه؛ لأنّه لا يجوز أن يكلَّف المسبَّب ولا يكلَّف السبب. فمتى بيّنا وجوه كونه متمكّنًا من فعل ما كُلِّف دخل فيه ذلك، ودخل فيه أنه يجب كونه متمكّنًا من الإرادة إذا كُلِّف الفعل الذي يقع على بعض الوجوه بالإرادة؛ لأنّ من حقّ الإرادة ألّا تحصل جهة لفعله إلا إذا وقعت من قِبله، ولم يكن مضطرًّا إليها. وتفارق العلم في ذلك؛ لأنّ العلم بالفعل المُحكَم قد يصحّ وإن كان مضطرًّا إلى أن يفعله وألّا يفعله؛ فلا يخرج من حيث كان مضطرًّا إلى العلم من أن يكون الفعلُ واقعًا من قِبَله على طريقة الاختيار. ولو اضطرّه الله - تعالى - إلى إرادة الخير لم يصحّ أن يفعل ذلك الفعل منه على خلاف ذلك الوجه. وإذا صحَّ أنها إنما تؤثر في أفعاله إذا كانت من قِبَله، دخل ذلك تحت ما بيّناه من التمكين؛ لأنها كالسبب في هذا الوجه. (مغ١١، ٤٠١، ٤)

- قد يعلم (المكلّف) السبب وإن لم يعلمه سببًا، لأنّ العلم بأنّه سبب غير العلم بذاته وسائر صفاته. وهذا بمنزلة ما نقوله من أنّه

قد يعرف الدلالة وصفاتها، وإن لم يعلم أنّها دلالة؛ لأنّ العلم بأنّها دلالة، يقتضي العلم بأنّ المدلول على ما دلّت عليه. فكذلك العلم بأنّ السّبب سبب يقتضي أنّه يولِّد ويوجب، والعلم بذاته ووجوده ومفارقته لغيره لا يقتضي ذلك. فلا يمتنع أن يعرف المكلَّف النظر في أنّه مخصوص، ويميّزه عن غيره، وإن لم يعلم فيه أنّه سبب، وفي المنظور في أنّه دليل، إلّا بعد اختياره. وقد بيّنا أنّه لا يمتنع أن يعلم في النظر أنه يولِّد في الجملة، والذي يمنع منه أنّه يولِّد علمًا مخصوصًا، لأنّ تقدّم علمه بذلك يغني عن النظر ويمنع منه. فإن أراد المريد هذا القول، فقد أجبنا إليه؛ وإن أراد أنّه يجب أن يعلم عين المعرفة المتولِّدة، فقد ثبت أن فقد العلم بها لا يمنع من صحّة إيجاده للنظر. (مغ١٢، ٢٦٤، ١٥)

- بيّن (أبو علي) أنّ المعرفة، وإن لم يعلم الناظر أنّها تصاب بعينها بالنظر، فمتى علم من حال سببها، وهو النظر، ما ذكرناه، فواجب عليه المعرفة بوجوب سببها، من حيث يجب وجودها بوجوده وإن لم يكن من قبل عالمًا بها. وبيّن أنّ ما علم وجوبه من السمعيّات، أو بعد ورود السمع من العقليّات، إنّما يجب على المكلَّف لعلمه بقُبْح تَرْكه. وأنّ هذه الطريقة قائمة في النظر والمعرفة، فيجب القضاء بوجوبهما، وإن لم يرد السمع. (مغ١٢، ٣٢٥، ١٤)

- الذي لا يسع المكلّف جهله من ذلك قريب واضح، لأنّه إذا علم بغير الأحوال على الأشخاص، علم أنّ هناك معنى سواه، وإذا علم أنّه مرة يجتمع ومرّة يفترق، علم جواز العدم عليها وأنّه مُحدِثه. وإذا علم أنّ الجسم لا يجوز وهو على ما هو عليه من التحيّز إلّا أن يكون متجاورًا أو مفترقًا، علم أنّه لا يتقدّم الحوادث. وقد تقرّر في عقله أنّ ما لا يتقدّم جنسين لكل واحد منهما أوّل، يجب أن يكون له أوّل. وقد علم أنّ الفعل لا بدّ له من فاعل، وإن كان مُحكمًا ففاعله يجب أن يكون عالمًا قادرًا ويجب أن يكون حيًّا قادرًا لم يكن به آفة، فواجب أن يكون سميعًا بصيرًا. فإذا لم يكن له فاعل، فواجب أن يكون قديمًا إذا كان موجودًا. فمتى علم الأفعال المحكمة، كخلق الإنسان الذي يتعذّر على القادر منّا، علم أنّ فاعله بهذه الصفات. وقد علم في الجملة أنّ القبيح لا يُؤثِرْه العالم بقبحه وبنفص فاعله، إلّا عند حاجة أو تقدير حاجة. وإذا تعالى القديمُ عن هذه الصفة، علم أنّه لا يفعل القبيح، وأنّه لا يكلِّف ما لا يطاق. ولا بدّ من أن يكلِّف ويبعث الرسل، وهذه الأمور واضحة. (مغ١٢، ٣٦٩، ١٢)

- إنّما نذكر الكلام في الداعي والخاطر لنبيّن أنّ العاقل وإن لم يختلط بمن هذا صفته، فإنّه يحصل مُكلَّفًا عند ورود أحدهما. فأمّا في مثل هذه الأحوال وهذا الزمان، وقد انتشرت الدعوة وظهرت أمارات الخوف على ألسنة مَن لا يحصى ولا يعدّ، فوجوه الخوف الواردة على من يتكامل عقله أكثر من أن تحصى. (مغ١٢، ٣٩٧، ٢)

- في أنّه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة على المكلّفين. قد بيّنا، من قبل، أنّه تعالى إنّما يوجب الشيء بأن يعرِّف المُكلَّف وجوبَه ووجهَ وجوبه، أو ينصب له الدلالة على ذلك ويريده منه. فإذا ثبت ذلك، وقد بيّنا أنّه تعالى قد عرّفنا وجوب النظر في معرفته تعالى من حيث قرّر في العقول وجوب التحرّز من المضارّ بالوجه الذي يمكن التحرّز منه. وقد بيّنا أنّ الخاطر إذا وردِ على الوجه الذي فصّلناه في بابه، يخاف العاقل لا محالة خوفًا لا يتحرّز منه في ظنّه إلّا بالنظر، فيجب أن يُعلم وجوب ذلك عليه، كما يعلم بعقله وجوب التحرّز من سائر المضارّ. فإذا صحّ ذلك، وكان تعالى هو الفاعل لهذه المعرفة، فيجب أن يكون هو المُكلّف لها. ولا فرق بين كون العلم بوجوب هذا النظر بعينه ضروريًّا أو مُكتسِبًا، في أنّ على الوجهين جميعًا يضاف وجوبه إليه تعالى؛ فإن كان في أحد الوجهين أوجبه التعريف، وفي الوجه الآخر ينصب الدلالة. (مغ١٢، ٥٠٩، ٣).

- إنّ المكلَّف وإن عرف باضطرار ما قلنا إنّه يلزمه من المعارف، فلن يخرج عن أن يكون تكليفه دائمًا. لأنّه يلزمه الامتناع من الظلم والكذب وسائر القبائح، وعلى النفس في ذلك مشقّة؛ ويلزمه الإقدام على ما يلزم في العقل، وإن انضاف إلى ذلك الواجبات الشرعيّة كان ذلك أعظم؛ فكيف يمكن القطع على أنّ قَدْر ما يستحقّ به يجوز التفضل بمثله؟ ويبيّن ذلك ما نقوله من أنّ المُكلّف يجوز أن يقتصر في التكليف على العقليّات. فلو أنّ بعض من خالف في ذلك وزعم أنّه لا بدّ من شرع، تعلّق بهذه الدلالة وقال: إنّ قَدْر ما يستحقّ بالعقليّات يقلّ ويَحْسُنْ التفضّل بمثله فلا بدّ من شرع ينضاف إليها، لكان إنّما يُفسد قولَه ما قدّمنا ذكره. فكذلك القول في صحّة ما ذكرناه. (مغ١٢، ٥١٤، ١٧)

- إنّ من حقّ الاعتقاد أن لا يَحسُن من المُكلَّف أن يُقدِم عليه إلّا تابعًا لغيره مما يخرج به من أن يكون في حكم المُبخِّت الجاهل. ومتى أقدم عليه، لا على هذا الوجه كان مُقدِمًا على قبيح. كما أن الخبر لا يَحْسُن منه الإقدام عليه؛ إلّا مع العلم بحال المُخبِر، وإلّا كان في حكم الكاذب. وإنّما يخرج الاعتقاد من أن يكون كذلك، بأن يقع عن النظر في الأدلّة، أو بأن يفعله مع تذكر الأدلّة. لأنّه متى كان كذلك أمِنَ فيه أن يكون جهلًا، ومتى أقدم عليه لا على هذا الوجه لم يأمن كونه جهلًا. وقد علمنا أنّه كما يقبح الجهل، فكذلك يقبح الإقدام على ما لا يأمنه جهلًا؛ بل لو لم يقبح ذلك، لم يقبح الجهل. وذلك لأنّ المُكلّف قبل إقدامه على الاعتقادات لا يعرف أنّه جهل، وإنّما يعرف ذلك من بعد. فلو لم يقبح الإقدام على ما لا يأمن فيه ذلك، لم يقبح الجهل أيضًا. فإذا صحّ ذلك بما ذكرناه وبما قدّمناه من قبل في هذا الكتاب، فيجب أن لا يحسن من المُكلَّف أن يعتقد في الله، تعالى، وفي سائر ما يلزم من التوحيد

والعدل ما هو عليه أو خلافه، إلّا بأن ينظر في الأدلّة، على ما قدّمناه، وإلّا لم يأمن كونه جهلًا. وهذا قبيح لا يجوز من الحكيم أن يُكلّفه العبد، كما لا يحسن أن يُكلّفه الخبر الذي لا يأمن كونه كذبًا. (مغ١٢، ٥٢٧، ٧)

- في وصف معنى اللطف بأنّه إزاحة لعلّة المكلّف: إعلم أنّ شيوخنا، رحمهم الله، يستعملون ذلك كثيرًا في الألطاف على حدّ استعمالهم له في التمكين، والوجه في ذلك أنّ المُكلّف لمّا احتاج مع التكليف إلى القيام بما كُلّف ليفوز بما عَرضَ له، وإلى التحرّر من ترك ما كُلّف ليتخلّص ويسلم من العقاب، واشتدّت حاجته إلى ذلك، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتمّ مع شدّة الحاجة إلّا بأنواع التمكين، قيل في المكلّف: إنّه لا بدّ من أن يزيح علّته فيها لكي يمكنه الوصول إلى هذا الغرض، وكذلك إذا كان لا يختار ما يُكلّف من الواجب والامتناع من القبيح، ولا تقوى دواعيه إليه إلّا عند أمر يفعله تعالى أو بتنبيه له، فالواجب أن يقال: إنّه تعالى يزيح علّته فيه؛ لأنّ إزاحة العلّة إنّما استعمل في الوجه الأوّل للحاجة إلى ذلك، والحاجة إلى الألطاف على ما بيّناه كالحاجة إلى التمكين، فالواجب أن يقال ذلك فيها. (مغ١٣، ١٩، ٧)
- إنّ المُكلّف لا يجوز أن يوجب الفعل إلّا وله وجه وجوب. (مغ١٣، ٤٨، ٨)
- إنّ الواجب على المكلّف تعالى إزاحة علّة المكلّف بفعل اللطف وبإزالة المفسد. (مغ١٣، ٤٩، ١٠)
- قال (أبو هاشم) في المكلّف: إذا كان في المعلوم أنّه يؤمن إذا خلق له ولد، لكن غيره يكفر، أنّه مع تكليف ذلك الغير لا يحسن أن يكلّف هذا العبد، من حيث لا يصحّ أن يفعل به ما يكون لطفًا له. ففرّق بين الأمرين في هذا الباب. فأما شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، فقد كان يقول في كل ذلك: إنّه لا يُكلّف لأنّ له لطفًا لا يحسن أن يفعل، ولا يجريه مجرى من لا لطف له. (مغ١٣، ٦٧، ٦)
- إنّه قد صحّ في المكلّف، إذا كان لطفه فسادًا لغيره، أنّه لا يحسن أن يُكلّف ولا يكون بمنزلة من لا لطف له. وصحّ أيضًا، فيمن المعلوم أنّه لا لطف له، أنّه يحسن أن يكلّف. فيجب أن يحل كل واحد من هذين الأصلين ما تقتضيه الدلالة. وقد علمنا أنّ المكلّف إذا علم من حاله أنّه يؤمن عند أمر يصحّ دخوله تحت الوجود والحدوث - ولولاه كان لا يؤمن - فمتى لم يحدث ذلك من قبل المكلّف يكون قد أتى من قبله لا من قبل نفسه. فكل ما هذا حاله في ألطافه فيجب أن لا يحسن أن يُكلّف. (مغ١٣، ٦٨، ٤)
- لا بدّ في المُكلّف من أن يتردّد بين الشهوة والنفار، ولولا ذلك لما صحّت حاله إلى الأكل والشرب وغير ذلك. (مغ١٣، ٤٢٢، ٤)
- في أنّه يجب على المكلّف تعريف المكلّف أحوال هذه الأفعال. إنّما قلنا بوجوب ذلك؛ لأنّه تعالى، لو لم يعرّفه ذلك

والمعلوم من حالها ما وصفنا لم يكن مُزيحًا لعلّته فيما كلّفه، ولحلّ محلّ ألّا يمكّنه، وألّا يُخلّي بينه وبين الفعل. وقد بيّنّا، في "باب اللطف"، وجوب ذلك؛ فلا وجه لإعادته. وبيّنّا، فيما تقدّم، أنّه لا فرق بين أن يكون اللطف من فعله تعالى، أو من فعل المكلَّف، في أنّه لا بُدّ من وجوبه. وبيّنّا أنّه، لو علمه بالعقل لكان لازمًا له لأمرٍ يتعلّق بما كلّفه؛ فيجب أن يلزم تعريفه من جهة السمع. (مغ١٥، ٥٠، ١٥)

- يوصف تعالى بأنّه مُكلِّف. وقد بيّنا أنّ المراد بذلك إيجاب ما فيه مشقّة وكلفة، أو الأمر بذلك والإرادة له. (مغ٢٠/٢، ٢٠٠، ١٧)

مُكلِّف بالإرادة

- قال شيوخنا رحمهم الله: لو كلّف تعالى مَن المعلومُ أنّه يؤمِن، لقبح ذلك إذا علم أنّ غيره من المكلَّفين يفسد عنده، ولا يخرج القديم تعالى لو كلّفه من أن يكون معرِّضًا له للثواب وأن يستحقّ هو الثواب بفعل الطاعة. ولذلك يشترط في التعريض أنّه إنّما يحسن متى كان تعريضًا لمنافع يحسن من المعرَّض أن يتوصّل إليها؛ لأنّ تعريض الشيء في حكمه متى انتفى وجوه القبح عنه. ويجري التعريض مجرى الإرادة التي متى تعلّقت بالحَسَن كانت حسنة، متى خَلَت من وجوه القبح. وإن كنّا قد بيّنا في باب الإرادة أنّها متى أثّرت في المراد، وصار بها على وجه يَحْسُن لوقوعه عليه، فيجب ألا يحسن لا محالة. فلا يمتنع أن يقال في الإرادة التي هي تعريض المُكلَّف للوصول إلى الثواب إنّها بهذه الصفة، وإنّها إنّما تقبح متى عرض في الفعل المراد ما يقتضي قبحه: من كونه مَفسَدة وما شاكل ذلك. وهذه الجملة، تقتضي أنّه تعالى إنّما يكون مكلِّفًا بالإرادة، والأمر دون إكمال العقل وما شاكله. ولذلك يصحّ منه تعالى أن يُكرِه منه فعل الطاعة، وإن أكمل عقله. ولا يجوز أن يكون مكلِّفًا له الفعل، مع كراهته له، وزجره عنه؛ كما لا يكون الواحد منّا مكلِّفًا غيره إلّا بأن يريد ذلك منه، ويأمره به، أو يفعل ما يجري هذا المجرى. ولم نتقصَّ هذا الكلام لأنّ ما نريد بيانه من حسن تكليف من يعلم أنّه يكفر لا يتمّ إلّا به. (مغ١١، ١٧٨، ١٤)

مُكلَّف متصوِّر

- وبعد، فإنّ التصوّر اعتقاد مخصوص، فإذا صحّ أن يفعل ذلك وإن لم يتقدّم منه تصوّر آخر؛ فهلا صحّ أن يبتدئ بالمعرفة من دون أن يتقدّم منه التصوّر؟ وهذا واضح البطلان. على أنّ العاقل لا يلزمه النظر إلّا وقد تصوّر الاعتقادات كيف تكون، ومفارقتها في الجملة لسائر أفعال القلوب وأفعال الجوارح. وإنّما يجب فيمن لزمه الشيء أن يتصوّر ما لزمه، ويفصل بينه وبين غيره. فأمّا تصوّر سائر ما يتعلّق به، فغير واجب ذلك فيه. وهذا الذي ذكرناه الآن، مما يمكن أن يقوّي به أصل الكلام

في تكليف المعارف. وذلك أنّ سائر ما يكلّف العبد، لا يجب أن يعرفه بعينه، ويفصل بين أجناسه وأحواله الراجعة إلى آحاده. وإنّما ينتفي أن يعرفه بصفة يميّزه بها عن غيره، لأنّ العلم بحقائق ما يلزمه من الصلاة والصيام والإرادات والكراهات مما يختصّ به أهل الكلام دون غيرهم فلا يجوز أن يتعلّق تكليف العقلاء بذلك، وإنّما يجب أن يعرفوا حمل هذه الأمور ومفارقتها بالصفات لغيرها، لأنّ عند ذلك يتمكّنون من أداء ما لزمهم على الحدّ الذي وجب. فكذلك القول فيمن تلزمه المعرفة أنّه يجب في الجملة أن يكون قد عرف المعارف وفصل بينها وبين خلافها من الاعتقادات التي لا تسكن نفسه إليها ولا تفارق حاله بها لحال الظانّ والمبخّت الشاكّ. فإذا علم ذلك في الجملة، وعلم أنّ كل اعتقاد يقع على طريقة المعرفة فمن حقّه أن يكون حسنًا، وعلم أنّ ما يقع من خلافه كالجهل فمن حقّه أن يكون قبيحًا؛ فإذا لزمه النظر وعلم في الجملة أنّ النظر إنّما يلزم ليوصل به إلى الكشف لا لنفسه، وعلم أنّه لا يؤدّي إلّا إلى المعرفة أو إلى ما يجري مجراها؛ فقد حصل هذا المُكلّف متصوّرًا، للفرق بين ما يلزمه وبين ما يقبح فعله منه على الجملة. (مغ١٢، ٢٤٨، ٥)

مكّن

- قالوا ما معنى ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦) وعندكم أنّ الله تعالى قد هدى الخلق بالأدلّة والبيان، فما وجه هذا الطلب والدعاء. وجوابنا على ذلك أنه تعالى وإن مكّن وأقدَرَ المكلّف، ففي قدرته تعالى من زيادة البيان والأدلّة والألطاف والعصمة ما ينتفع به العبد إذا أمدّه بها، والعبد يجوّز ذلك فيطلبه، وهذا كما قال تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى﴾ (محمد: ١٧)، فأمر تعالى العبد أن ينقطع إلى الله تعالى فيقول ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (الفاتحة: ٥) وأن لا يكذب في ذلك فيكون مراده بالصلاة الرياء والسمعة وأن لا يستعين إلّا بالله تعالى وأن يستمدّ من جهته الألطاف والمعونة على الصراط المستقيم الذي هو دينه وطريقة من أنعم الله عليه، لا طريقة الكفّار الذين ضلّوا فغضب الله عليهم. (تن، ١٠، ٦)

ملتذ

- إعلم أنّ الملتذّ إنما يلتذّ بإدراك ما يشتهيه، فمتى أدرك ما هذه حاله صار ملتذًّا. وإنّما يصير ألمًا متى أدرك ما ينفر طبعه عنه، فعند ذلك يوصف بأنه ألم. (مغ٤، ١٥، ٣)

مُلجأ

- إنّ المُلجأ هو من بلغ داعيه حدًّا لا يقابله داع آخر، ويقع منه ما ألجئ إليه لا محالة. (شرح، ٤٠، ١٣)
- إعلم أنّ المُلجأ إلى الفعل لا بدّ أن يقع (منه) ما ألجئ إليه، والمُلجَأ أن لا يفعل لا بدّ من أن لا يفعله، وإنّما يتغيّر حاله

فيما ذكرناه بأن يتغيّر الإلجاء، عن أن يكون سببًا لمفارقته فيه أمرًا ومفارقة أمره. (و)قد يكون المُلجأ إلى الفعل ملجأ إليه، بأن يعلم سبب الإلجاء أو يظنّه، وأحدهما في ذلك يقوم مقام الآخر، وهذا نحو خوف الإنسان على نفسه من السَّبع المشاهد، لأنّ ذلك يلجئه إلى الهرب مع السلامة، ولا فرق بين أن يعلم منه أنّه لو وقف افترسه، أو يظنّ ذلك من حاله فيما ذكرناه، ولو تعبّده الله بالوقوف وعرّفه أنّ له فيه الثواب العظيم، لخرج من أن يكون مُلجأً، إن كان حاله وحال السبع لم تتغيّر، فيصحّ عند ذلك أن يؤثّر الوقوف. وذلك لو علم الواحد منّا أنّه لو أراد قتل ملك، وبين يديه جيشه لحيل بينه وبينه لكان ملجأ إلى الكف عن ذلك؛ من حيث علم، أو غلب على ظنّه اليأس من ذلك، ولو عرَف من نفسه الجوع الشديد والطعام حاضر لكان ملجأ إلى تناوله مع السلامة. فإن جاز أن يتعبّد بالكف عنه يتغيّر حال الإنسان. (متش٢، ٧١١، ٦)

- إنّ قيل: هلّا جعلتم أفعاله تعالى أجمع بمنزلة فعل المُلْجَأ في أنّه لا يستحقّ به مدحًا؛ لأنّه ممن لا يشقّ عليه الفعل، فإذا عَلِم حُسْنَه ووجوبه، ودعاه ذلك إلى فعله، حلّ محلّ أحدنا إذا لم يكن له إلى الإنصراف عن الفعل داع، ولا عليه فيه مشقّة؛ وذلك يُبْطِل قولكم إنَّ معنى الإلجاء لا يصحّ في أفعاله؟ قيل له: إنَّ الواحد منّا لا يحصل مُلْجَأً إلى الفعل لما ذكرتَه، وإنّما يُلْجأ إليه، إمَّا لأنّه نفع لا ضرر عليه فيه، أو يخلص من ضرر عظيم يَعْلمه أو يظنّه، أو لأنّه قد علم أنّه إنْ حاول خِلافَه مُنِع منه؛ فعند ذلك لا يستحقّ المدح بما يفعله، وإنْ كان حسنًا. وكل ذلك لا يتأتى فيه تعالى، لأنّه إنّما يفعل الفعل لحسنه، ولنفع غيره، أو ليضُرَّ به على وجه الإستحقاق، إلى ما شاكله مما سنبيّنه؛ فيجب أنْ يكون بمنزلة ما يفعله لحسنه. (مغ٦/١، ١٣، ١٥)

- قد صحَّ أنَّ الداعي إلى الفعل هو ما عليه الفاعل من كونه عالمًا، أو ظانًّا، أو معتقدًا. فإذا علم قبح الفعل، وثبت أنَّ علمه بقبحه لا يجوز أنْ يدعوه إلى فعله، بل هو بالضدِّ من الحسن في ذلك، وعلم أنّه غني عنه؛ وصحَّ أنَّ الحاجة هي التي تدعو إلى الفعل، وأنَّ الغني عنه بالضدّ منها، فقد حصل والحال هذه في حكم المُلجأ إلى أنْ لا يفعل. فيجب أن لا يجوز أن يختار الفعل على وجه. كما أنّه مع علمه بما هو عليه في قتل نفسه من الضرر، لا يختاره. (مغ٦/١، ١٨٨، ٦)

- قد بيّن شيخنا أبو علي رحمه الله ذلك بأن قال: إنَّ الواحد منّا إذا علم أنّه إن حاول قتل ملك، قتل دونه ويمنع منه، فحصل مُلجأ إلى أن لا يقتله. فإذا صحَّ على هذا الوجه أن يلجئهم فقد صحَّ ما أردناه. وقد ثبت بالدليل أنّه تعالى قادر على أن يضطرّنا إلى معرفته. وقد بيّنا من قبل أنَّ كل جنس يقدر العبد عليه، وجب كونه تعالى قادرًا عليه. فلا يصحّ أنْ يقال: إنَّ ما يفعله من العلم به، لا يوصف تعالى

بالقدرة على مثله. (مغ٦/ ٢، ٢٦٧، ٨)

- لسنا نُخْرج المُلجأ من أن يكون قادرًا على الشيء وضدِّه، وإنّما نقول إنّه يجب أن يختار أحد مقدوراته لحصول الإلجاء، كما ذكرناه في الملجأ إلى أن لا يقتل الملك، وفي الملجأ إلى اجتلاب المنافع ودفع المضار. (مغ٦/ ٢، ٢٦٧، ١٧)

- إنّ من حقِّ القادر أن يصحَّ حدوث مقدوره، ولا يجب؛ لكنّا نعلم أنّه وإن كان كذلك، فقد تقوى دواعيه إلى الفعل، حتى لا يقع منه خلافه، وإن كان قادرًا عليه. وهذا كالمُلجأ إلى الهرب من السبع أنّه لا يقع منه الوقوف، لكنّا نعلم من حاله أنّ ما يقع منه يقع باختياره، ولذلك يختار في الهرب سلوك طريق دون غيره. ومعلوم من حاله أنه لو قويت نفسه القوة التي يظنّ عندها كونه مفارقًا للسبع، أنّه كان يجوز أن يقف ولا يهرب؛ ولو لم يكن ما يُحدِثه من فعله، لم يجب أن يتغيّر بحسب اعتقاداته. (مغ٨، ٥٩، ١٤)

- وبعد، فإنّه بألّا يكلَّف الشيء لا يصير مُلْجَأً إلى ألّا يفعله، ولا بأنْ يعلم بالدليل ألّا يقع منّا باختيارنا؛ لأنّ أسباب الإلجاء معقولة، وليست في هذه الأمور حاصلة. (مغ١١، ٢٧٩، ١٤)

- قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في بعض الطبائع: إن المُلْجَأ هو من دُفع إلى ضررين يُدفع أعظمهما بأدونهما. ومثّل ذلك بالمُلجأ إلى الهرب من السَّبُع، والمُلجأ إلى أكل المَيتة إذا دَفع به الجوع الشديد، والمُلجأ إلى الهرب من العدوّ.

وذكر أنّ الإلجاء والاضطرار في اللغة بمعنى واحد. وذكر قوله - تعالى - : ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ﴾ (البقرة: ١٧٣)، وقوله - تعالى - : ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِۗ﴾ (الأنعام: ١١٩) وغير ذلك. وبيّن أن المتكلّمين إنّما فرّقوا بين الضرورة والإلجاء من جهة الاصطلاح، وإلّا فهما من جهة اللغة لا يختلفان. وذكر أن تحصيل المُلجأ أن يُفعل به ما يقتضي الهرب من ضرر آخر لو لم يَهْرُب منه لنزل به. (مغ١١، ٣٩٤، ٩)

- لا شيء مما يصير عنده مُلجأً إلّا وقد يحصل على بعض الوجوه ولا يكون مُلجأً؛ نحو أن يرغّبه الله - تعالى - في الوقوف عند السبع بالثواب الجزيل. ولذلك يفترق حال الجبان والشجاع عند الضرب، فيحصل أحدهما ملجأً إلى البعوث دون الآخر. (مغ١١، ٣٩٥، ٣)

- قال - رحمه الله - في الأصلح: الإنسان مُلجأ إلى نفع نفسه في بعض الأحوال، ودفع الضرر عنها وعمن يَمَسّه أمرُه، وكل مُلجأ إلى شيء فلو لم يلجأ إليه لكان واجبًا. ولذلك لا يصحّ أن يلجأ إلى الكذب أو القتل. ومتى حصل في النفع ضرر يسير خرج من باب الإلجاء. ولذلك تجب التوبة مع ما فيها من زوال الضرر العظيم ولا يكون فاعلها ملجأ إليها؛ لأنّ ما يزال بها من الضرر غير حاضر. (مغ١١، ٣٩٥، ٦)

- إعلم أنّ الكلام في هذه المسألة قد يتعلّق بالعبارة وقد يتعلّق بالمعنى. فالذي يتعلّق

منه بالمعنى أنّ المُلجأ إلى فعل الشيء أو إلى ألّا يفعله لا يستحقّ المدح على فعله وألّا يفعله. ويفارق في ذلك من يفعل الواجب أو يجتنب القبيح؛ لأنّهما يستحقّان بذلك المدح. (مغ١١، ٣٩٦، ٣)

- إذا كان ممنوعًا عن الفعل الذي فعله فمعنى الإلجاء فيه زائل؛ لأنّه إنّما يكون مُلجأ من حيث تبلغ دواعيه في القوّة المبلَغ الذي لا يُؤثِر سواه عليه مع قدرته على ذلك. وإذا حصل هناك منع لم يكن السبب الذي له عدل عن إيثار خلافه قوّة الدواعي. (مغ١١، ٣٩٧، ٥)

- إنّ ما يصير مُلجأ إليه، يصير آكد من الواجب، وإن فارقه في حكمه؛ ولا تنتهي سائر الواجبات إلى هذا الحدّ. وذلك مما يبيّن لك أن هذا الوجه في الوجوب آكد من سائر الوجوه التي ذكرناها. فإذا صحّ ذلك، وخاف الضرر إذا هو لم يفعل النظر من وجه صحيح من وجوه الخوف، وأمّل زوال ذلك بفعل النظر، فمن حقّه أن يكون واجبًا. (مغ١٢، ٣٥٢، ١١)

- إنّ المُلجأ إلى الفعل لا يختاره لحسنه في عقله، وإنّما يختاره لوجه الإلجاء، وكذلك الملجأ إلى أن لا يفعله، لأنّه لا يعدل عنه قبحه في عقله، لكن لوجه الإلجاء، فقد صار زوال الإلجاء الداخل في وجه التمكين، من حيث بيّناه، وكذلك حصول الشهوة والدواعي المتردّدة لاحتقان بالتمكين، لأنّه لا يصحّ أن يفعل على الوجه الذي كُلِّف إلّا معهما أو مع أحدهما، لأنّ المشقّة والكلفة لا تحصل إلّا بهما، أو بما يجري مجراهما، فهذا الشرط جامع لما يتناوله الأمر والنهي، ثم يختصّ الأمر بأن يكون ما تناوله حسنًا وصلاحًا، إما على وجه يقتضي كونه نفلًا، أو على وجه يقتضي كونه واجبًا، إذا كان من باب الشرعيات، التي تعرف بالأمر أو الإيجاب؛ ويختصّ النهي بأن يتناول ما يكون قبيحًا، ويكون وجه قبحه كونه فسادًا، أو مانعًا من الصلاح على ما بيّناه من قبل. (مغ١٦، ٧١، ٧)

مُلجأ إلى ألا يفعل القبيح

- إنّ المُلْجأ إلى ألّا يفعل القبيح إنّما لا يفعله لوجه الإلجاء لا لقُبْحه، وقد ثبت أن استحقاق المدح والثواب يتعلّق بالامتناع من القبيح متى كان ما له امتنع منه كونَه قبيحًا دون غيره. ولذلك لا يستحقّ أحد المدح لأنّه لم يشرب الخمر لأنّها تضرّه (و) متى لم يشربها لقبح شربه لها استحقّ المدح. (مغ١١، ٤٩٣، ١)

مُلجأ إلى الفعل

- إن المُلجأ إلى الفعل - وإن كان نفس الفعل حادثًا من جهته عندنا وكسبًا له عندهم - لا يحسن ذمّه بل ينتقل الذمّ إلى المُلجِئ، وقد كان يصحّ أن لا يختار هذا الفعل بأن تتغيّر حاله في الدواعي. فإذا لم يحسنَ ذمّه والحال هذه فبإن لا يحسن ذمّ العبد أصلًا وإن كان مختارًا أولى، لأنّ الله قد خلق فيه ما لا سبيل له إلى الانصراف عنه من نفس الكفر وقدرته وإرادته الموجبتين له، من حيث أنّ هذا

الذي قد حصل فيه من جهة الله تعالى أقوى من الإلجاء. فإذا زال الذمّ عنه إلى من ألجاه فهلّا زال الذمّ عن العبد إليه تعالى. (مجم١، ٣٩٠، ٦)

مُلجأ بطريقة المنافع ودفع مضار

- أمّا المُلجأ فعلى ضربين: أحدهما أن يكون مُلجأ بطريقة المنع، والثاني أن يكون ملجأ بطريقة المنافع ودفع المضارّ. فمَن كان ملجأ بطريقة المنع فهو بأن يعلم أو يظنّ ظنًّا غالبًا أنّه إن حاول فعل قبيح أو انصراف عن واجب حيل بينه وبينه، على مثل ما يُعلَم من حال مَن يحاول سلطانًا وقد علم أنّ جنده محيطون به على وجه يدفعون عنه لأنّه والحال هذه يصير ملجأ إلى أن يهمّ بذلك. وعلى هذا أجرى شيوخنا رحمهم الله حال أهل الجنّة في كونهم مُلجئين إلى أن لا يفعلوا القبيح. والطريقة الثانية في الإلجاء أن يعلم المرء أو يغلب في ظنّه انتفاعه على وجه يخلص أو دفعه للمضرّة عن نفسه على هذا الوجه مع شدّة الحاجة وزوال وجوه الشبَه واللبس، على نحو ما يُعلَم من حال الجائع الشديد الجوع وقد حضره طعام يشدّ به جوعه وليس عليه في ذلك شبهة ولا وجه من وجوه الصوارف. وعلى نحو هذا تكون أحوال أهل الجنّة في تصرّفاتهم التي ينتفعون بها. وكما ثبتت هذه الطريقة في تحصيل المنافع فكذلك في دفع المضارّ، على ما نعلمه من حال الهارب من السَبع الذي يعلم أو يظنّ افتراسه. (مجم٢، ٣٢٠، ١٢)

مُلجأ بطريقة المنع

- أمّا المُلجأ فعلى ضربين: أحدهما أن يكون مُلجأ بطريقة المنع، والثاني أن يكون ملجأ بطريقة المنافع ودفع المضارّ. فمَن كان مُلْجأ بطريقة المنع فهو بأن يعلم أو يظنّ ظنًّا غالبًا أنّه إن حاول فعل قبيح أو انصراف عن واجب حيل بينه وبينه، على مثل ما يُعلَم من حال مَن يحاول سلطانًا وقد علم أنّ جنده محيطون به على وجه يدفعون عنه لأنّه والحال هذه يصير ملجأ إلى أن يهمّ بذلك. وعلى هذا أجرى شيوخنا رحمهم الله حال أهل الجنّة في كونهم مُلجئين إلى أن لا يفعلوا القبيح. والطريقة الثانية في الإلجاء أن يعلم المرء أو يغلب في ظنّه انتفاعه على وجه يخلص أو دفعه للمضرّة عن نفسه على هذا الوجه مع شدّة الحاجة وزوال وجوه الشبَه واللبس، على نحو ما يُعلَم من حال الجائع الشديد الجوع وقد حضره طعام يشدّ به جوعه وليس عليه في ذلك شبهة ولا وجه من وجوه الصوارف. وعلى نحو هذا تكون أحوال أهل الجنّة في تصرّفاتهم التي ينتفعون بها. وكما ثبتت هذه الطريقة في تحصيل المنافع فكذلك في دفع المضارّ، على ما نعلمه من حال الهارب من السَبع الذي يعلم أو يظنّ افتراسه. (مجم٢، ٣٢٠، ١١)

مِلك

- قالوا كيف يجوز أن ينسخ تعالى شيئًا

بشيء كما قال ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ (البقرة: ١٠٦) وهل يدلّ ذلك على أنّ الآية لا تنسخ إلّا بآية. وجوابنا أنّه يتعبّد المكلّف في كل وقت بما هو مصلحة له وإذا كان في زمن الوحي ربما يكون الصلاح انتظار نقل المكلّف من عبادة إلى عبادة، فعلى هذا الوجه ينسخ تعالى العبادة بغيرها كما يفعل تعالى البرد بعد الحرّ والليل بعد النهار وقوله ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ (البقرة: ١٠٦) أي بما هو أصلح من الأولى، ولا فرق بين أن يعلمنا ذلك بقرآن أو بوحي إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم. ثم بيّن أنّه تعالى على هذه المصالح قدير بأن يبيّنها كما شاء، فلا يدلُّ ذلك على أنّ كل شيء داخل في قدرته كنحو أفعال العباد من كفر وإيمان، وقد يقال هو قدير على كل شيء لأنّه الذي يُقدِر غيره، كما يقال للملك أنّه مالك للبلاد وما فيها لمّا كان مقتدرًا على أن يملك الغير ويسلبه ملكه. (تن، ٣١، ٤)

- قد بيّنا من قبل أنّ المِلْك هو القدرة، وأنّ المالك هو القادر، فكلّ من قدر على شيء ولم يكن لأحد منعه منه على الوجه الذي يقتضي قدْرتُه التعرّف فيه وُصف بهذه الصفة. ولذلك وُصف تعالى بأنّه مالِكٌ لم يزل، ووَصَف نفسه بأنّه مالك يوم الدين؛ وبيّنّا أن وَصْفهم لسيّد العبد بأنّه مالكه قد حذف منه ذكر التصرّف؛ لأن ملك العتق لا يُعقل له معنى إذا لم يُصرف ذلك إلى التصرّف المخصوص. (مغ١١، ٢٨، ١١)

- حقيقة المِلك، وأنّه ليس المعتبرُ فيه بالتمكّن واحتواء اليد عليه فقط. فإذا ثبت ذلك، فالواجب على التائب أن ينظر فيما حازه، فإن كان مما يحلُّ له أن يمسكه ويتصرّف فيه، صحّت توبته، وإن كان مما يجب فيه إزالة أو تَلافٍ، فالواجب أن يفعله، ولذلك ذكرناه في هذا الباب في جملة التوبة، لشدّة تعلّقه بها. واعلم أنّ سبب المِلك قد يكون معلومًا بالعقل والسمع، لأنّ الدليل قد دلّ في الميراث والغنائم وما شاكله، أنّهما سبب الملك، كما دلّ الدليل في التكسّب وتناول المباحات وحيازتها، أنّه سبب المِلك. فإذن يجب النظر في الوجهين، فما ثبتت اليد عليه بأحد السببين، صار مِلكًا، وما خرج عن ذلك خرج عن المِلك. وهذه العقود التي نملك بها، لا بدّ من اعتبار شرائط فيها، وفي بعضها وفاق، وفي بعضها خلاف، فلا بدّ من النظر في ذلك، كما لا بدّ من النظر في أحوال من تمَلَّك من جهته، وفيما يلزم أن يفعله المرء بملكه، من تقديم حق على حق، فلا بدّ من إعتبار ذلك فيما تحتوي يدُه عليه، كما لا بدّ من اعتبار الظاهر فيما يتناول من جهة الغير. (مغ١٤، ٤٥١، ٣)

ملكية

- إن الملكية تقول فيه: إنه إله حق من إله حق من جوهر أبيه، وإن القتل والصلب والولادة وقعت عليه بكماله. (تث١، ٩٦، ٤)

ممنوع

- الممنوع متناهي المقدور قادر بقدرة، والقادر بالقدرة لا يكون إلّا جسمًا، وخالق العالَم لا يجوز أن يكون جسمًا. (شرح، ٢٧٨، ١٤)
- إنّ القادر له حالتان: حالة يصحّ منه إيجاد ما قدر عليه، وحالة لا يصحّ ذلك؛ والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين، ففي الحالة الأولى يُسمّى مطلقًا مخلّى، وفي الثانية يسمّى ممنوعًا. (شرح، ٣٩٣، ١٠)
- إنّ الممنوع لا يكون ممنوعًا إلّا بمنع. (شرح، ٣٩٣، ١١)
- أمّا الممنوع فإنّه يُستعمل فيمن يكون قادرًا ثم يتعذّر عليه الفعل لأمر من الأمور على وجه لولاه لصحّ منه ذلك الفعل وحالته تلك، والعاجز غير قادر على الإيمان البتّة، فكيف يصحّ وصفه بالمنع؟. (شرح، ٤٠٤، ١٩)
- إنّ الممنوع كالمخلّى في كونهما قادرين وفي تعلّق قدرتهما بذلك المقدور. وإنّما لا يصحّ في المقدور أن يوجد مع ما يضادّه، والمنع يرجع إلى ضدّ يمتنع وجودُ ما هو منع منه معه، حتى لو زال هذا المانع لصحّ وجود هذا الفعل وحال القادر وحال القدرة سواء لم تختلف. فصار ذلك بمنزلة وجود القدرة ولا محلّ يصحّ وجود الحركة فيه، لأنّ القدرة والحال هذه تثبت متعلّقة بالحركة، ولكن الشرط في صحّة وجودها وجود محلّها. (مجم٢، ٤٤، ٤)
- عن أبي علي رحمه الله فقال: لو لم يكن أحدنا قادرًا على الضدّين لم يكن بين القادر المخلّى وبين الممنوع فصل، ولم تتميّز حال القادر من حال المضطرّ، لأنّ هذا القادر لا يمكنه الانفكاك عن هذا الفعل الواحد إلى خلافه كما لا يمكن الممنوع والمضطرّ ذلك. وقد عرفنا ثبوت الفرق بينهما ضرورة، فما أوجب رفع ذلك فيجب بطلانه. وهذه الطريقة توجب على المستدلّ بها أن يُثبت لكل مقدور ضدًّا لكي يثبت الفصل الذي أراده، وهذا هو الأشبه بطريقة أبي علي. ولكن عندنا قد يكون في المقدورات ما لا ضدّ له، فلقائل أن يقول: إنّ الفصل راجع إلى أنّه يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل دون أن يُصرَف هذا الفرق إلى إيثار أحد الضدّين على الآخر. ويقول: كما جاز عندكم فيما لا ضدّ له أن يثبت الفرق بين القادر وبين غيره بهذه الطريقة فكذلك قولي فيما له ضدّ. وبعد فإنّ الممنوع الذي قد شبّه المستدلّ كلامه به حالُه في القدرة على الضدّين كحال المُخلّى. فما الوجه في قوله: لو لم يكن قادرًا على الضدّين لم يكن بينهما فرق، مع العلم بأنه لا فرق بينهما في هذا الوجه. (مجم٢، ٤٩، ١٥)
- مذهب أبي هاشم في أنّ الممنوع من أضداد الشيء لا يكون ممنوعًا من ذلك الشيء. وعلى كل حال فليس يلزمنا ما ظنّه السائل، لأنّا نصف هذا الممنوع بأنّه قادر على التحرّك في الجهات الأخر وإنما تعذّر إيجادُه للحركة فيها لوجود المنع حتى لو زال وحاله ما ذكرناه لصحّ أن يتحرّك

في كل هذه الجهات. فكيف يُشبه ذلك قول من يقول إنه لا يقدر إلّا على أحد الضدّين ولا يصحّ منه الضدّ الآخر إلّا بتغيّر حاله بأن توجد فيه قدرة لم تكن من قبل. (مجم٢، ٥٠، ٢١)

- مما يذكرونه من الفرق بين الكافر والعاجز قولهم إنّ هذا الكافر مُطلَق مُخلًّى والعاجز ممنوع، فلهذا افترقا في جواز تكليف أحدهما وحسنه دون الآخر. وهذا أبعد مما تقدّم، لأنّ وصف الغير بأنّه مطلق مخلّى يفيد قدرته على الفعل وزوال الموانع عنه. فصار لا يكفي في وصفه بذلك مجرّد وجود القدرة دون أن ينضمّ إليه ما ذكرناه، ولهذا لا يُوصف المُقَيَّد بأنّه مخلًّى مع أنّ القدرة فيه ثابتة عندنا على وجه لو زال القيد لصحّ منه المشي. فكيف ساغ للقوم أن يصفوا الكافر الذي لا قدرة فيه أصلًا بوصف يُنبِئ عن ثبات القدرة وعن أمر زائد عليها؟ ولئن جاز وصف مَن هذا حالُه بالإطلاق والتخلية فيجب أن يجوز وصف العاجز بمثله. وكما لا يصحّ هذا الوصف الذي وُصِفَ الكافر به فكذلك لا يصحّ وصف العاجز بأنّه ممنوع، لأنّ الممنوع أيضًا هو القادر الذي لولا المنع لكان يصحّ منه الفعل وحالته تلك. والذي يبيّن ذلك أنّ الميت لا يوصف بالمنع ولا الزَمِن أيضًا وإنّما يقال ذلك في المقيّد أو فيمَن منعه مَن هو أقدر منه. فكيف صحّ العاجز مع عدم القدرة عنه أن يكون ممنوعًا؟ ويبيّن ذلك أنّ المنع هو الذي لوجوده يمتنع الفعل الممنوع منه، وهذا يرجع فيه إلى ضدّ لذلك الفعل دون أن يكون مغيّرًا لِحال القادر. (مجم٢، ٦١، ١٩)

- إنّما ساغ للقوم أن يصفوا العاجز أنّه ممنوع لاعتقادهم أنّ القدرة بوجودها يوجد مقدورُها لا محالة، فاعتقدوا أنّه إذا لم يقع الفعل فلعدم القدرة. واعتقدوا أيضًا أنّ القدرة لا تزول إلّا بأن يخلفها عجز. وذلك عندنا باطل لأنّ القدرة يصحُّ وجودها عارية عن الفعل ومتقدّمة عليه بحال وأحوال كثيرة. ولا يجب أيضًا لو زالت أن يخلفها عجز لا محالة لو قدّرنا العجز معنى، فكيف إذا لم يُرجَع بالعجز إلى أكثر من زوال القدرة عمّن يصحّ كونه قادرًا؟ والذي يبيّن صحّة ما قلناه التفرقة المعقولة بين المقيّد والزمن لأنّ هذا الزمن لا يصحُّ منه المشي وإن عدم ما عدم، وهذا المقيّد يصحّ منه المشي بزوال القيد. فعرفنا بذلك أنّ القدرة ثابتة في هذا المقيّد وإن لم يوجد مقدورُها لمانع عرض. وعلى أصلهم ينبغي أن يستويا جميعًا وأن تبطل هذه التفرقة. (مجم٢، ٦٢، ٣)

- إنّ شيوخنا لم يختلفوا في أنّ الممنوع من الشيء الواحد وله أضدّاد لا يكون ممنوعًا من تلك الأضدّاد. وعلى هذا إذا امتنع على أحدنا الكون في مكان الجبل لم يمتنع عليه الكون في الجهات الأخر. وإنّما خلافهم في الممنوع من أضدّاد الشيء هل يجب أن يكون ممنوعًا من ذلك الشيء، كما قالوا في المحبوس في التنّور وما أشبه ذلك أنّه إذا امتنع عليه الكون في

هذه الجهات فهل يكون ممنوعًا من الكون في مكانه أيضًا أم لا؟ فالذي قاله أبو علي إنّه كما يصير ممنوعًا من الكون في الجهات الأخر يصير ممنوعًا من الكون في مكان نفسه. والصحيح ما قاله أبو هاشم من أنّه لا يصير ممنوعًا من ذلك وأن تجري حاله في هذا الواحد من حيث لم يعرض فيه ما يمتنع حصوله معه مجرى المسئلة الأولى التي لم يختلفوا فيها، لأنّه إنّما لم يكن الممنوع من الشيء الواحد ممنوعًا من أضدّاد ذلك الشيء لمّا لم يكن في تلك الأضدّاد ما قد حصل في هذا الواحد. وهذه صورة الكون في مكان نفسه إذا مُنع من التحرّك في الجهات الأخر. يبيّن ذلك أن المنع إذا كان المرجع به إلى ما يضادّ الفعل، فمعلوم أنّه ما حصل هناك ما يضادّ هذا الفعل، فكيف صار ممنوعًا منه؟. (مجم٢، ٨٦، ١٠)

- أمّا الممنوع من كل فعل أو من بعض الأفعال لحدوث أمر أو لعدمه، فقد بيّنا أنّه لا يصحّ أن يفعل لأمر يرجع إلى إستحالة وجود الفعل، لا إلى كونه قادرًا. كما أنّه تعالى يستحيل أن يفعل فيما لم يزل لأمر يرجع إلى الفعل، لا إلى كونه قادرًا. وقد بيّنا أنّ الواجب مراعاة حال الفعل في صحّة وقوعه من القادر، كما يجب أن تُراعى حال القادر بنفسه، فقد يتعذّر الفعل بكل واحد من الأمرين. (مغ٨، ٦١، ١١)

- أمّا الممنوع، فهو القادر إذا عَرَض ما لا يتأتّى منه الفعل، فلا يصحّ كونه ممنوعًا إلّا وهو قادر على نفس ما منع منه. وكذلك القول في الحيلولة والضدّ. (مغ٨، ١٦٨، ١)

- قال شيخانا - رحمهما الله - : لا يصحّ الإلجاء إلى المعارف؛ لأنّه لا يجوز مع فقد معرفته به أن يعلم أنّه لو رام خلاف العلم من الجهل لمنع منه، ولأنّه متى علم أنّه لو رام خلافه لمُنِع منه فقَدْ علم العلم، وذلك يغني عن فعل علم بأن يُمنَع منه، ولوجوه سنذكرها من بعد. فإذا اضطرّه الله - تعالى - إلى معرفة توحيده وعَدْله وألجأه إلى ألّا يفعل المقبَّحات في عقله فقد صار بمنزلة الممنوع في أنّه لا يحسن أن يكلّف الأفعال؛ لأنه إن كُلِّف أفعال القلوب من ضدّ العلم فهو ممنوع من ذلك. وإن كُلِّف أفعال الجوارح فهو ملجأ إلى ألا يفعل المقبَّح منه. وإذا صار فعل القبيح مأيُوسًا من جهته لم يستحقّ المدح على الحسن؛ كما لا يستحقّ الواحدُ منّا المدح على تركه قتلَ نفسه، وعلى هربه من السَّبع. وإنّما يستحقّ العاقلُ المدح على الفعل إذا كانت دواعيه متوافرة أو حاصلة إلى القبيح ويمكنه فعلها، فإذا امتنع منها مع شهوته لها استحقّ المدح. وكذلك القول في الواجب أنّه إنّما يستحقّ المدح به إذا كان له إلى فعل تركه داع، فمتى آثره مع كونه شاقًّا عليه استحقّ المدح على خلافه. وليس كذلك حال الملجَأ؛ لأنّ هذه الطريقة متعذّرة فيه فلذلك لم يحسن أن يكلَّف ويستحقَّ المدح على ما يفعله. (مغ١١، ٤٩٢، ١٠)

من

- إنّ "من" إذا وقعت نكرة في الاستفهام أفادت العموم والاستغراق. (شرح، ٦٥٤، ١١)

منافاة الشيء غيره

- إذا ثبت أنّ الجواهر لا تنتفي لهذه الأمور لم يبق إلّا أنّه إنّما تنتفي بضدّ، وأنّه - تعالى - هو المختصّ بالقدرة على ذلك الضدّ. ولذلك اختصّ بأن صار هو النافي للجواهر والمُفْنى لها، وأنّه في مضادّة الجوهر ومنافاته بمنزلة منافاة السواد البياض. وقد بيّنا من قبل أنّه لا يجب ألّا ينافي الشيء غيره ويضادّه إلّا متى تعلّقا بالشيء الواحد من محلّ أو حيّ، وأنّه لا يمتنع أن يضادّ الشيء غيره على خلاف هذا الوجه إذا دلّ الدليل عليه؛ كما لم يمتنع مضادّة الإرادة للكراهة لا في محلّ لمّا ثبت ذلك بالدليل. (مغ١١، ٤٤٤، ٨)

منافع

- إنّ المنافع التي خلقها الله تعالى للحي ليُعرِّضه لها ثلاث: التفضّل، وهو النفع الذي لفاعله أن يوصله إلى الغير وله أن لا يوصله؛ والعوض، وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والإجلال؛ والثواب، وهو النفع المستحقّ على سبيل الإجلال والتعظيم. (شرح، ٨٥، ٨)
- إعلم أنّ المنافع هي الملاذ والسرور وما أدّى إليهما أو إلى أحدهما إذا لم يؤدّ إلى ضرر يوفي عليه. (مغ٤، ١٤، ٣)
- إنّ أصل المنافع هو الملاذّ. ولذلك يستحيل الانتفاع على من تستحيل اللذّة عليه. وكون الملتذّ ملتذًا يتبع كونه مدركًا لما يشتهيه، لأنّه لو أدرك الشيء ولمّا يشتهيه لم يلتذّ به على ما بيّناه من قبل. فإذا صحّ ذلك وجب كون اللذّة تابعًا للشهوة وللإدراك. وقد علمت أن العاقل قد يُؤْثِر كثير الملاذّ آجلًا على يسيرها عاجلًا، بل قد يستحسن تحمُّل المشقّة لملاذّ عظيمة في المستقبل؛ فلولا أنّ ذلك منافع لم يكن ليؤثّره على النفع الحاضر القليل، ولا كان يتحمّل المضرّة لأجله، فلذلك جعلنا ما يؤدّي إلى الملاذّ نفعًا، وألحقناه باللذّة الحاضرة. وإذا جاز في اللذّة أن تكون ضررًا إذا أعقبت مضرّة عظيمة، نحو تناول الخبيص المسموم الذي يعدّ مطعمه مسيئًا، فما الذي ينكر من القول بأن المشقّة تكون نفعًا إذا أدّت إلى نفع عظيم. ولولا أنّ الأمر على ما ذكرناه لم يكن القديم تعالى بالتكليف نافعًا؛ ولا بالآلام التي يستحقّ بها الأعواض، وإنّما يصحّ القول بأنّه مُنعِم بذلك على الأصل الذي بيّناه، ولذلك يستحسِن العقلاء تعريض أولادهم بإلزام المشاقّ للرتب العالية، والمنازل الرفيعة، ويعدّون ذلك من أعظم النعم. (مغ١١، ٧٨، ٦)
- ما أدّى إلى المنافع قد يكون على وجوه: منها ما يوجبه فيكون نفعًا كالأسباب، ومنها ما يؤدّي إليه بالعادة التي لا تنتقض في الأظهر، كالتجارات وطلب الرتب. ومن هذا القسم طلب الشبع بالأكل وما

شاكله، لأنّ ذلك يحصل عند الأكل بالعادة، لا على جهة الإيجاب، ولذلك تختلف أحوال الأحياء مِنّا فيه، فهو في هذا الوجه بمنزلة الشكر الحادث عند الشرب، وسائر ما قلنا فيه أنّه غير موجب. ومنها ما يكون نفعًا بأن يستحقّ به اللذّة، ثم هو على ضربين: أحدهما لا يكون كذلك إلّا من فعل المستحقّ نحو تحمّل المشقّة في التكليف؛ لأنّه لا يستحقّ به المدح والثواب إلّا إذا كان من فعله. والثاني لا يكون كذلك إلّا من فعل المستحقّ عليه، نحو الآلام التي يُستحقُّ بها الأعواض. وقد يحصل في الشاهد كلا القسمين مما يجري مجرى العوض؛ لأن من يستعمله في العمل لا يستحقّ الأجرة إلّا بعمله، وقد يستحقّ العوض بأن يتلف بعض ماله. (مغ١١، ٧٩، ١٢)

- إعلم أنّ المنافع على ضربين: مُستحِقّ وغير مُستحِقّ، فما ليس بمستحقّ هو تفضّل، والمستحقّ على ضربين أحدهما يُستحقّ على الوجه الذي يستحقّ المدح، وذلك مما لا يستحقّه الحيّ منّا إلّا بفعله، والثاني يستحقّ على الوجه الذي يستحقّ القيم والأبدال في الشاهد، وذلك مما لا يستحقّه الحيّ منّا إلّا بفعل غيره به. ولا يحسن من القديم تعالى أن يخلق الحيّ إلّا لبعض هذه الوجوه من المنفعة. (مغ١١، ٨١، ١١)

منافق

- إنّ المنافق يُظهر العبادة ويبطن خلافها، فشبّه تعالى ظاهر أمره بحرف، لأنّ الحرف هو طرف الشيء، والمرء يحتاج في العبادة أن يظهر باطنًا وظاهرًا، فلمّا أظهر المنافق ذلك من أحد الوجهين وصفه تعالى بذلك. (تن، ٢٧٠، ٢١)

- ما الكفر؟ قيل له: ما يستحقّ به صاحبه العقاب العظيم الذي من علامته أن لا يدفن في مقابرنا ولا يُصَلى عليه ويقاتل إلّا بأخذ الجزية، وما يجري مجراه وإذا كان ذلك حادثًا بعد إيمان يستتاب فإن تاب وإلّا قُتِل. وكل كافر في الشريعة مُشْرِك ومتى كتم كفره وأظهر الإيمان قيل منافق، كما إذا كتم الفسق فأظهر الستر قيل مرائي. (مخت، ٢٣٣، ١٧)

- أمّا الكافر، فهو الذي يستحقّ العقاب العظيم، ويجب أن يميّز حكمه عن المؤمن، فيدفن في غير مقابرنا، ولا يصلّى عليه، ويقتل ويعامل على بعض الوجوه، ولا توارث بيننا وبينه، ولا يحلّ لنا نكاح نسائهم، ويُسمّى بأنّه كافر ومُشْرِك. وإذا أبطن الكفر وأظهر الإسلام يوصف بأنّه منافق، ويوصف مع ذلك بأنّه فاسق، فكل كافر فاسق وليس كل فاسق كافر. (مخت، ٢٤٣، ١٥)

منافقون

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ (التوبة: ٦٧) كيف يصحّ ذلك وأكثر الفساق لا يوصفون بالنفاق. وجوابنا أنه تعالى بيَّن في المنافقين أنهم كذلك لأن جميع المنافقين هم فاسقون،

وإنما كان يحب ذلك لو قال إن الفاسقين هم المنافقون. (تن، ١٦٨، ١٠)

مناكير

- اعلم أنّ المناكير على ضربين: عقليّة وشرعيّة. فالعقليّات منها، نحو الظلم والكذب وما يجري مجراها، والنهي عنها كلها واجب، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدّم عليه بعد التكليف. والشرعيّات على ضربين: أحدهما، ما للاجتهاد فيه مجال، والآخر لا مجال للاجتهاد فيه. أمّا ما لا مجال للاجتهاد في كونه منكرًا كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجري هذا المجرى، والنهي عن كل ذلك واجب ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدّم عليه. وأمّا ما للاجتهاد فيه مجال، فكشرب المثلث فإنّه منكر عند بعض العلماء وغير منكر عند البعض، وما هذا سبيله ينظر في حال المقدّم عليه، فإن كان عنده أنّه حلال جائز لم يجب النهي عنه، وإن كان عنده أنّه مما لا يحلّ ولا يجوز وجب النهي عنه. فعلى هذا، لو رأى واحد من الشافعيّة حنفيًّا يشرب المثلث فإنّه ليس له أن ينكر عليه وينهاه، وبالعكس من هذا لو رأى حنفي شافعيًّا يشرب المثلث، فإنّه يلزم نهيه والإنكار عليه. وعلى الجملة، فما هذا حاله لا يخرج عن كونه منكرًا وإن اختلف بحسب اختلاف المقدّمين عليه. (شرح، ١٤٧، ٥)

- إعلم أنّ مشايخنا أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والواجب أن يفصل القول فيه فيقال: المعروف ينقسم إلى ما يجب، وإلى ما هو مندوب إليه، فإنّ الأمر بالواجب واجب، وبالمندوب إليه مندوب غير واجب، لأنّ حال الأمر لا يزيد على حال الفعل المأمور به في الوجوب. وأمّا المناكير فهي كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها، فإنّ النهي إنّما يجب لقُبْحها، والقُبْح ثابت في الجميع. (شرح، ٧٤٥، ٨)

منبِّه

- إنّ القديم تعالى يعرِّف حال الواجب، إمّا باضطرار، وإمّا بنصب الأدِلّة. ولمكان التعريف يجب على المكلَّف؛ لأنّ الواجب يجب بإيجاب موجِب يفعل إيجابه، أو يفعل علّة تقتضي وجوبه. فالمنبِّه أيضًا إنّما يفعل ما عنده يجب الواجب، لا أنّه يوجبه عليه في الحقيقة، وإنّما يجعل الإيجاب متعلّقًا بالتنبيه دون الفعل من حيث تقدّم الفعل ولا إيجاب، ومتى حصل التنبيه تبعه الإيجاب، فالحال فيهما إذًا لا يختلف. (مغ١١، ١٤٢، ١٥)

منتفٍ

- أمّا المعدومات، فعلى ما قاله شيخنا أبو عبد الله البصري: أنّه المنتفي الذي ليس بكائن لا ثابت. وهذا لا يصحّ، لأنّ المنتفي إنّما يستعمل في المعدوم الذي وجد مرّة ثم عدم أخرى، فيخرج عن الحدّ

كثير من المعدومات، ومن حق الحدّ أن يكون جامعًا مانعًا لا يخرج منه ما هو منه، ولا يدخل فيه ما ليس منه. وبعد فإن قول المثبتي، هو قوله ليس بكائن ولا ثابت، فيكون تكرارًا لا فائدة فيه، فالأولى: أن يحدّ المعدوم بأنّه المعلوم الذي ليس بموجود، ولا يلزمنا على هذا أن يكون ثاني القديم عزّ وجلّ والفناء معدومين لأنّهما ليس بمعلومين. (شرح، ١٧٦، ١٣)

منزلة بين المنزلتين

- الكلام في المنزلة بين المنزلتين: والأصل في ذلك، أنّ هذه العبارة إنّما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، هذا في أصل اللغة. وأمّا في اصطلاح المتكلّمين، فهو العلم بأنّ لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، على ما يجيء من بعد. (شرح، ١٣٧، ٦)

منزلة الثواب

- إنّه تعالى كما يَحسُن منه أن يكلِّف ابتداءً من يعلم أنّه يكفر، فيعرّضه بذلك لمنزلة الثواب، ولا يقتصر به على منزلة التفضّل، فله تعالى أن يكلّفه تكليفًا بعد تكليف، ويعرِّضه بذلك لمنزلة عالية لا ينالها ببعض ذلك، ويقتصر به على بعض. ولا فرق بين من قال بقبح التكليف الزائد، مع ما فيه من التعريض لمنزلة زائدة، وبين من حكم بقبح تكليف من يعلم أنّه يكفر ابتداء، وإن حصل تعريضًا لمنزلة عالية. (مغ١١، ٢٥١، ١)

منع

- المنع هو ما يتعذّر على القادر لمكانه الفعل على وجه لولاه لما تعذّر وحالته تلك، ثم إنّه لا يخلو؛ إما أن يكون بطريقة القيد والحبس، وذلك كأن يُحبس أحدنا ويُقيّد فلا يتأتّى منه المشي، وإمّا أن يكون بالضدّ أو ما يجري مجراه. أمّا يكون بطريقة القيد، فيجوز أن يحاول أحدنا تحريك جسم وغيره يحاول تسكينه، فيحدث فيه من التسكينات ما يزيد على ما في مقدوره من الحركات، فإنّه يكون والحال هذه ممنوعًا من تحريكه بطريقة القيد. وأمّا المنع بما يجري مجرى الضدّ، فهو كأن يمتنع على الكاتب الكتابة لفقد الآلة من القلم والقرطاس، فعند هذه الأمور يكون القادر ممنوعًا، وعند ارتفاعها يكون مطلقًا مخلّى. (شرح، ٣٩٣، ١١)
- ليس خلوّ حال ما يصُحّ أن يُجعَل منعًا من أحد وجوه ثلاثة. فإمّا أن يكون راجعًا إلى نفس القادر. وإمّا أن يكون راجعًا إلى نفس الجوهر المقدور. وإمّا إلى الواسطة بينهما وهو السبب إذ ما خرج عن ذلك لا تعلّق له بهذا الباب. (مجم١، ٨٢، ١٤)
- قد ذكرنا أنّه يُعدُّ في أحكام كونه قادرًا لنفسه استحالة المنع عليه. والقول في ذلك بيِّنٌ لأنّه إذا صحّ كونه قادرًا لنفسه وقادرًا على ما لا يتناهى لم يتصوَّر وقوع المنع

فيه، بل يجب في كل ما يقدر عليه صحّة ظهورِهِ بالفعل. وبيان ذلك هو أنّ المنع لا يقع إلّا بكثرة الأفعال فيكون الفعل الذي يفعَلَه المانع أكثر مما يفعله الممنوع، وعلى هذا لا يُتصوَّر في المتساوي المقدور أن يمنع أحدهما صاحبه. وفي القادرين لأنفسهما أن يمنع كل واحد منهما صاحبه لأنّه لا قُدَر إلّا واحدهما يقدر على الزيادة فيه. وكذلك صاحبه فكيف يصير أحدهما ممنوعًا والآخر مانعًا؟ وبهذا يتوصّل إلى نفي ثانٍ قادر لنفسه لأنّه يؤدّي إلى أن يتعذّر الفعل من دون منع أو وجه معقول. ويؤدّي إلى رفع ما عرفناه من صحّة أنْ يمنع أحد القادرين الآخر، وإنّما يُتصوّر وقوع التمانع بين القادرين بقدرة، أو بين القادر لنفسه والقادر بقدرة، وإن كان على كل حال يكون المانع هو القادر لنفسه دون القادر بقدرة. فإذا ثبتت هذه الجملة وكان القديم تعالى لكونه قادر لنفسه يقدر في كل وقت على أن يفعل أزيد مما فعل حتى لا يقدر فعله بقدر لا يمكنه الزيادة عليه تعذّر تصوّر المنع فيه، فوجب أن يكون كل ما قدر عليه يصُحّ منه إيجاده. (مجم١، ١١٠، ١٧)

- إنّ المنع يفارق القدرة في التقدّم والمقارنة، لأنّا نوجب في القدرة التقدّم، والمنع إذا كان حكمه أن يضادّ ما هو منع منه فلا بدّ من المقارنة لتثبت المنافاة والممانعة. فأمّا العجز لو ثبت معنى لكان حكمه في التقدّم حكم القدرة. وفي المنع أيضًا اختلاف بين الشيوخ. فإنّ أبا علي يُجريه مجرى القدرة في وجوب التقدّم، ولكن الصحيح في ذلك قول أبي هاشم. (مجم٢، ٨٧، ١)

- إعلم أنّ شيوخنا اختلفوا في المنع. فأوجب أبو علي فيه أن يتقدّم كما أوجب مثله في القدرة. فعنده يصحّ أن يكون القادر في ابتداء وجود القدرة يوجد فيه المنع فيكون ممنوعًا، وإن كان لا يوجب وجود هذا المنع لا محالة، بل يقول إنّه يصحّ وجوده ويصحّ أن لا يوجد، ويصحّ وجود العجز بدلًا من القدرة فيخرج عن هذه الأوصاف. فعلى مذهبه يجوز أن يكون القادر في ابتداء حال وجود القدرة ممنوعًا، فلماذا يجب أن يكون فاعلًا؟. (مجم٢، ١٣٤، ١٩)

- أمّا أبو هاشم فإنّه يرى أنّ المنع يجب أن يقارن حتى يصحّ وجود الفعل الممنوع منه بدله. وإنّما حكم ذلك لأنّ المنع هو الضدّ، ولن يكون الضدّ مانعًا من وجود ضدّه إلّا في الحال دون أن يتقدّم. وإنّما يخرج عن ذلك ما ليس يمنع بنفسه، كالاعتماد، لأنّه إذا منع فإنّما يمنع بموجَبه، فلهذا ساغ أن يتقدّم. فإذا كان كذلك وجب أن يكون القادر إنّما يصحّ أن يوصف بأنّه ممنوع في الحالة الثانية من حال وجود القدرة لأنّها الحالة التي يصحّ وقوع الفعل فيها. فإذا وجد أكثر مما يقدر عليه امتنع عليه الفعل. والامتناع أيضًا إذا رجعنا به إلى ضدّ يفعله الفاعل في نفسه فلن يكون ذلك أوّلًا وإنّما يكون في الثاني. فلا تُشبه حال المنع حال القدرة

والعجز لأنّ من شأنهما أن يتقدّما. ألا ترى أنّ أحدهما يؤثّر في صحّة الفعل والآخر في تعذّره، وكلا الوصفين ينبئان عن الاستقبال؟. (مجم٢، ١٣٥، ٤)

- المنع يكون على أنحاء. منها وجود ما يضادّ الفعل الذي كُلِّف على وجه لا يصحّ منه رفعه، وهو الذي يُعَدّ منعًا في الحقيقة. وقد يصحّ فيما يعدّ منعًا أن يرجع فيه إلى عدم ما يحتاج إليه في إيجاد ما كُلِّف، نحو عدم الآلة أو عدم المحلّ الذي لا بدّ منه في وجود الفعل المخصوص. وقد يكون عدم الشيء الواحد موجبًا كِلَي الأمرين، كما نقوله في اللسان إذا عدمه الأخرس لأنّه آلة في الكلام ومحلّ له أيضًا. وقد يعدّ في المنع عدم العلم الذي لا بدّ منه في إيقاع الفعل على وجه دون وجه. وكذلك فقد يطرأ العجز عليه إذا حصل معنى أو رجع به إلى تغيير حال المحلّ. وقد يقوم السهو العارض عمّا كلّف مقام المنع. (مجم٢، ٢٦٤، ١٩)

- إنّ المنع لا يُخرج القادر من كونه قادرًا على فعل ما مُنِع منه متى حصله له من الدواعي إلى الفعل ما يقوم مقام الشهوة والنفور (ومن ثم) حسن أن يكلّف. وقلنا: إنّ الهند لمّا اعتقدوا في قتل أنفسهم أنّ فيه منفعة من حيث يقتضي تخليص النور من الظلمة صحّ أن يكلّفوا الامتناع من قتل أنفسهم وأن يستحقّوا بذلك المدح إذا لم يفعلوه. وإن كانت الشُّبَه متى زالت لم يستحقّوا على ذلك المدح لحصول الإلجاء: ولذلك قامت الشُّبَه عندنا مقام نفور الطبع في أنّ عنده يصير الفعل في حكم الشاقّ، فيستحقّ عليه المدح والثواب. ولا يمتنع اختلاف التكليف بالاعتقادات والشُّبَه فليس لأحد أن يستنكر ما قلناه من حيث يختلف التكليف لمكان جهلهم بما يقتضيه القتل وإيرادهم الشّبه على أنفسهم. (مغ١١، ٣٩٣، ١٧)

- إنّما تقول ما ذكرته في الفعل الذي يتعذّر على المكلَّف لأمر يرد عليه من قبل المكلِّف ولا يكون للعبد سبيل إلى إزالته، كالاخترام والمنع إلى ما شاكل ذلك من الأمور المزيلة للتكليف. فأمّا إذا كان ماله يتعذّر الفعل يحصل من قبله، وقد كان له سبيل إلى أن لا يفعل ذلك، فيستمرّ على ما كُلِّف. فلا يجب ما ذكرته، بل لا يخرج من أن يكون تعالى قد ألزمه الفعلَ الأوّلَ وما يليه من الأفعال، وإن كان بأن لا يفعل الأوّل يحصل مضيّعًا لما بعده من الواجبات. ومثال ذلك، ما ذكرناه من أنّه تعالى لا يجوز أن يكلِّف المرء إتمام صومه اليوم، والمعلوم أنّه يخترمه قبل تقضّيه؛ ويجوز أن يُكلِّفه صوم اليوم، وإن كان المعلوم أنّه سيفرط في إتمامه من حيث لا يفعل الدخول فيه على وجه يصحّ منه الإتمام. (مغ١٢، ٤٥٦، ١٧)

منع عن الفعل

- إنّ المنع عن الفعل على قسمين؛ أحدهما، يمنع بنفسه وذلك كالقيد وما يجري مجراه؛ والآخر، يمنع بشرط. ثم ما يمنع بشرط على ضربين؛ أحدهما،

يرجع إلى الفاعل وذلك نحو قلّة القُدَر والضعف؛ والآخر يرجع إلى الفعل، نحو كثرة الثقل فيه. (شرح، ٢٦٠، ٤)

منع في القادر

- الذي يَصُحّ أن يكون منعًا في القادر هو أحد أمرين: إمّا عدم الآلة في الأفعال أو ما يجري مجرى الآلات من الأدلّة وغيرها. وإمّا عدم العلم لأنّا قد عرفنا أنّه قد يتعذّر من القادر على الكلام إيجاده مرتّبًا عند فسادٍ في اللسان أو عند عدم العلم بكيفية ترتيبه. وأن يأتي منه التصويت والتصفيق فيقول قائل: هلّا كان المانع عن إيجاد الجواهر أحد هذين المانعين. (مجم١، ٨٢، ١٧)

منع في نفس المقدور

- الذي يَصُحّ أن يكون منعًا في نفس المقدور هو أيضًا أحد أمرين: إمّا أن يكون منعًا على الحقيقة وهو الضدّ الذي يعبر عنه بالفناء أو ما يقوم هذا المقام مما يجري مجرى الضدّ. ثم هذا على ضربين. أحدهما وجود الجوهر في الجهة التي ترومُ إيجاد جوهر آخر فيها وأن يكون اشتغال الجهات كلها بالجواهر لأمر يرجع إلى ثبوت الملاء في العالم. فيكون مانعًا من صحّة إيجادنا للجواهر لما ثبت أنّ اجتماع الجواهر الكثيرة في الجهة الواحدة لا يصحّ. والثاني أن يجعل عدم ما يحتاج الجسم في الوجود إليه مانعًا من وجوده. ثم هذا قد يصُحّ أن يجعل الكون الذي لا يصُحّ حدوثه منّا عند أوّل حال حدوث الجسم فيكون عدمه مانعًا لنا من صحّة وجود الجوهر من جهتنا. وقد يصُحّ أن يجعل ذلك عدم البنية التي لا يكون الجسم جسمًا إلّا معها من الطول والعرض والعمق. والذي يصحّ أن يجعل منعًا في السبب الذي هو واسطة بين القادر ومقدوره هو أن يقال: إنّ الاعتماد هو الذي يولّده وذلك مما قد يعرض فيه منع فلا يوجد المُسَبّب لأجل المانع وهذا يكون على وجهين: أحدهما أن يقال إنّه تكافأ الاعتمادات وتتقابل فلا يتولّد عنها شيء. والثاني وهو الأشبه أن يقال إنّ أحدنا لا يمكنه الفعل ببعض قُدَر جارحته دون بعض. (مجم١، ٨٢، ٢١)

منع من الكفر

- إنّ المنع من الكفر يزيل التكليف أصلًا، وتقصّينا القول فيه، وبيّنا أنّه إنّما يجب أن يكون تعالى مانعًا له من الكفر المنع الذي يصحّ معه التكليف، وقد فعل تعالى ذلك النهي والزجر والتخويف وفعل ما يجري مجرى الحمل له على الإيمان: من الأمر والتزيين والتسهيل، فصار بذلك مؤكّدًا لما قلناه: من أنّه تعالى يجب أن يكون مريدًا للإيمان كارهًا للكفر. (مغ١١، ١٩٠، ٩)

منعِم

- أما المُنعِم، فهو فاعل النعمة، كالمُكرم والمُجمل والمُحسن، فلا يزاد في تفسيره على هذا لأنّه اسم مشتق من النعمة، كما

أنّ المكرم والمحسن مشتقّ من الإكرام والإحسان، والأسامي المشتقّة لا يرجع في بيان فائدتها إلّا إلى المشتق منه، فلا يزاد في تفسير الضارب على أنّه فاعل للضرب الذي اشتق منه، وكذا القول في الشاتم والكاسر وغيرهما من الأسامي المشتقّة. (شرح، ٨٠، ١٢)

منفعة

- إن قيل: قد فسّرتم النعمة بالمنفعة، فما معنى المنفعة؟ قيل له: معناه اللذّة والسرور أو ما يؤدّي إليهما أو إلى أحدهما. (شرح، ٨٠، ١)
- لا يصحّ القول بأنّ المنفعة هي اللذّة والسرور فقط، وذلك لأنّه لا يتدافع وصف تناول الدوا بأنّه منفعة وإن لم يكن لذّة ولا سرورًا لما علم من حاله وظنّ أنّه يؤدّي إلى الملاذ. وقد يقال فيما يظنّ أنّه يؤدّي إلى الملاذ بأنّه منفعة، ولذلك تتحمل الكلفة لأجله وإن لم يكن لذّة في الحقيقة. (مغ٤، ١٤، ٨)

منكر

- أمّا المُنكَر، فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه، ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال إنّه مُنكَر، لما لم يعرف قُبحه ولا دلّ عليه. (شرح، ١٤١، ١٤)
- أمّا المُنكَر، فكله من باب واحد في أنّه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشرائط. وليس لقائل أن يقول إنّ من المناكير ما يكون صغيرة، فكيف يلزم النهي عنها، لأنّه ما من صغيرة إلّا وبجوارها كبيرة. (شرح، ١٤٦، ١٥)

منهي عنه

- إنّ المنهي عنه يجب أن يكون غير المأمور به، أو يكون الفعل واحدًا، أو يقع على وجهين يحلّان فيه محلّ الفعلين، كما نقوله في الخبر الذي يصحّ أن يقع كذبًا وصدقًا، والسجود الذي يصحّ أن يقع عبادة لله تعالى، وعبادة للشيطان. (مغ١٦، ٧١، ١٨)

مهتدٍ

- إنّ المهتدي هو المتمسّك بالأدلّة، والعامل بموجبها لا بدّ من أن ترد عليه خواطر من قبل الله - تعالى - تزيده بصيرة إلى ما هو عليه من المعرفة، فيشرح بذلك صدره ويكون إلى الثبات على الاهتداء أو الطاعة أقرب، وهذا مما يعرفه العالِم من نفسه، لأنّه كلما كثر نظره تكون معرفته بالشيء الواحد أقوى. وقد يجوز أن يُخطِر ببالهم ما تحلّ به الشُبَه الواردة عليهم في النظر والمعرفة فيزيدهم ذلك سكونًا وثلج صدر، وهذا أيضًا معروف من حال العلماء. (متش٢، ٦١٦، ١٦)

مواضعة

- إنّ من شرط المواضعة أن لا تصحّ أولًا إلّا فيمن يعرف قصده باضطرار؛ لأنّه لا طريق إلى العلم بالمقاصد على جهة الاكتساب بالكلام وتعلّقه بالمسمّى، وإنّما

قُدّمت المواضعة، ولذلك نقول إنّه تعالى لا يصحّ أن يخاطبنا على وجه نعرف بخطابه المراد إلّا بعد تقدّم المواضعة منّا على بعض اللغات. ويفارق ذلك علمُنا بأنّه مريد لما يُحدثه ويفعله على الوجوه التي يفعله عليها، لأنّ الفعل قد دلّ على أن من حق العالم بالشيء أن يكون مريدًا له، ومن حق الحكيم أن يريد إحداث الشيء على الوجه الذي يحسن حدوثه عليه. والكلام مما لا يصحّ أن يعلم بالعقل تعلّقه بأمر مخصوص وأنّه لا يصحّ أن يتعلّق إلّا به، فلا يصحّ أن يستفاد بكلامه المرادُ إلّا بعد تقدّم المواضعة على ما قدّمناه، وثبت أنّ من شرط صحّة المواضعة أولًا العلم بالمقاصد ضرورة. (مغ٥، ١٦٣، ١١)

- إنّ المواضعة على اللغات تحسُن من دون ورود إذن سمعيّ. (مغ٥، ١٧٤، ٢)

- إعلم أنّ المواضعة إنّما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها؛ لأنّ الأصل فيها الإشارة، على ما بيّناه. فإذا ثبت ذلك، فيجب، متى أردنا التكلّم بلغة مخصوصة، أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثم ننظر، فما حصلت فيه تلك الفائدة نُجري عليه الإسم في الغائب. وهذا في بابه بمنزلة معرفة ماله أصل في الشاهد في أنّه يجب أن يُعلم أولًا ثم يُبنى عليه الغائب، نحو ما بيّناه في الاستدلال بالشاهد على الغائب. (مغ٥، ١٨٦، ٤)

- إنّ من حق المواضعة ألّا تصحّ إلّا فيما يحدث على وجه مخصوص، أو يتحدّد له من الصفات ما يجري مجرى حدوثه، فما يستحيل ذلك فيه فالمواضعة فيه محال. وإنّما وجب ذلك لأنّ المُواضِع لغيره على الشيء إنّما يواضعه بأن يُعرِّفه أنّه إذا همّ بالإخبار عن الشيء ذكره فذُكِر، أو أحدَث أمرًا. (مغ٧، ١٠٢، ١٣)

- إنّ فاعل الظلم في الشاهد سُمّي ظالمًا، فواجب بعد حصول المواضعة، لأنّ أهل اللغة أجروا ذلك عليه، فما دامت اللغة ثابتة فهذا الإسم واجب لفاعل الظلم. (مغ٨، ٢٢٧، ١٧)

- إنّ المواضعة لا يقع فيها اختصاص، فلا يجوز أن يقال: إنّهم وصفوا فاعل الظلم بأنّه ظالم، ويكون هذا الوصف موقوفًا على فاعل دون فاعل، لأنّ ذلك ينقض طريقة المواضعة وما يدعو إليها. لأنّ الداعي إليها، هو التفرقة بين المسمّيات عند حصول الصفات، أو حدوث المعاني؛ فلو جوّزنا الإختصاص فيه، لأدّى إلى نقض هذه الطريقة. وكما لا يقع الاختصاص في هذه الأسماء في الشاهد، فكذلك لا يجوز أن يقع الاختصاص فيه في الغائب. (مغ٨، ٢٢٨، ٣)

- إنّ من حق ما يدلّ، على طريقة المواضعة، ألّا يدلّ على ما يدلّ عليه لأمر بدل جنسه وصفته، وإنّما يدلّ بالقصد، الذي لولاه لما تعلّق بمدلوله؛ ولأنّه يجب في القصد، الذي هو شرط في كيفية دلالته، أن يُعلَم أولًا باضطرار، فيتقرّر في النفس ذلك، ثم يُبنى عليه الاستدلال.

ولهذه الجملة، قلنا إنّه تعالى لا يجوز أن يخاطب إلّا بعد مواضعةٍ متقدّمةٍ، تُعرف كيفية تعلُّقها بالمقاصد، وتأثير المقاصد فيها. (مغ١٥، ١٤٩، ٩)

- إنّ المواضعة كالمواطأة في الأفعال. فإذا كانت تعيُّن الحكم في الأفعال، عند وجودها، فكذلك القول في المواضعة. يبيّن ذلك أنّ المتكلِّم، بما وقعت المواضعة عليه في الحكم، كأنّه قد كلّم غيره بما واطأه عليه من قبل. فهو بمنزلة أن يقول له: "إذا قلت لك: زيد منطلق، فإنّما أريد بالكلمة الأولى هذا الشخص، وبالثانية هذا الفعل؛ فيكون ذلك تعريفًا وإخبارًا متى تكلّمت بذلك. فإن زدت عليه، فقلت: هل زيد منطلق؟ فهو التماس التعريف من قِبَلك. فإن قلت: أليس زيد منطلقًا؟ تغيّر التعريف والتعرّف": ثم، على هذا الوجه، لا بدّ من تقدير المواضعة في كل كلام مفيد. فإذا صحّ ذلك وجبت الحاجة إلى المواضعة في كون الكلام دليلًا من الوجه الذي ذكرناه. (مغ١٥، ١٦٠، ١٩)

- إن حصل معنى المواضعة، من غير طريقة المواطأة والمخاطبة، حلّ محل المواطأة في هذا الباب. ولذلك نجد أحدنا يَستدعي من غلامه سقي الماء بالإشارة، على حدّ ما نستدعيه بالعبارة، لعادةٍ تقدّمت، يُعرف بها أنّ الإشارة تحلّ محلّ العبارة، التي تقدّمت معرفة فائدتها. وعلى هذا الوجه، نجعل فعل الرسول عليه السلام دلالة على الأحكام؛ لأنّه يحلّ، لمقدّمات تقدّمت، محل العبارة التي تقدّمت معرفتها، ومعرفة فائدتها في اللغة. وعلى هذا الوجه، تنزل المعجزات منزلة التصديق بالقول. (مغ١٥، ١٦١، ٨)

مواطأة

- إنّ المواضعة كالمواطأة في الأفعال. فإذا كانت تعيُّن الحكم في الأفعال، عند وجودها، فكذلك القول في المواضعة. يبيّن ذلك أنّ المتكلِّم، بما وقعت المواضعة عليه في الحكم، كأنّه قد كلّم غيره بما واطأه عليه من قبل. فهو بمنزلة أن يقول له: "إذا قلت لك: زيد منطلق، فإنّما أريد بالكلمة الأولى هذا الشخص، وبالثانية هذا الفعل؛ فيكون ذلك تعريفًا وإخبارًا متى تكلّمت بذلك. فإن زدت عليه، فقلت: هل زيد منطلق؟ فهو التماس التعريف من قِبَلك. فإن قلت: أليس زيد منطلقًا؟ تغيّر التعريف والتعرّف": ثم، على هذا الوجه، لا بدّ من تقدير المواضعة في كل كلام مفيد. فإذا صحّ ذلك وجبت الحاجة إلى المواضعة في كون الكلام دليلًا من الوجه الذي ذكرناه. (مغ١٥، ١٦٠، ١٩)

موالاة

- أمّا الموالاة فهي مفاعلة من الولاية، والولاية قد تذكر ويراد بها النصرة، كما قال الله تعالى: ﴿لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ (محمد: ١١) أي لا ناصر لهم؛ وقد تذكر ويراد بها الأولى، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ (المائدة: ٥٥) الآية، أي الأولى

بكم إنّما هو الله ورسوله والمؤمنون بهذا الوصف؛ وقد تذكر ويراد بها المحبة، وهو إرادة نفع الغير، يقال: فلان وليّ فلان، أي يريد خيره، ولذلك لا تستعمل في القديم تعالى لأنّ النفع والضرر مستحيلان عليه، وإذا استعمل فقيل: فلان من أولياء الله، فذلك على طريق التوسّع، والمراد به أنّه يريد نصرة أولياء الله أو يريد خيرهم. وإذا قيل: إنّ الله وليّ عبده، فالمراد به أنّه يريد إثباته والتفضّل عليه. (شرح، ٧٠٠، ١٤)

موت

- قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في الموت: إنّه لا يضادّ الحياة مضادّة التروك؛ لأنّه لا يجوز أن يوجِب حكمًا بالعكس ممّا توجبه الحياة ولما توجبه الحياة. وقال فيه: إنّه يُخرِج المحلّ من أن يكون جملةَ الحيّ فيصير في حكم المباين. فأمّا وصفهم الجملة بأنّها ميتة فالمراد بذلك أنّ كل جزء منها ميّت، وليس كذلك وصفهم لها بأنّها حيّة قادرة لأنّ المراد بذلك أنّها تختصّ دون أبعاضها بأنّها يصحّ أن تدرِك وتفعل، ولذلك لا يقولون في يد الإنسان. إنّها قادرة عالمة؛ كما يقولون في جملته. (مغ١١، ٣٥٥، ١٦)

- إنّ الموت إنّما يستحقّ به العوض إذا قارنته آلام؛ وأمّا إذا تجرّد فغير واجب ذلك فيه. (مغ١٣، ٤٣٧، ١١)

موجب

- إنّ الموجَب لا يصحُّ وجوده ثمّ يقف الإيجاب على شرط. وهذا يقتضي صحّة وجود قدرة الطيران فيمَن لا جناح له فيطير بلا جناح، وأن توجد قدرة المشي فيمن لا رجل له فيوجد من الزَمِن أو المقطوع الرجل، ثمّ كذلك الحال في كل ما يحتاج إلى آلة. (مجم٢، ١١٧، ٦)

- الموجب إذا صحّ مجامعته في الوجود لما يوجبه فالواجب وجود موجبه من غير تراخ، وإنّما يوجب تأخّر العلم عن النظر لاستحالة وجوده معه، ويوجب تأخير ما يؤكّده الاعتماد عن الاعتماد، لأنّ من شرط توليده أن يولّده في جهته، وجهته ما تلي محاذاته، ويستحيل في حال وجود الاعتماد وهو في محاذاته كونه في غير محاذاته، لما فيه من وجود الضدّين. (مغ٧، ١٧٠، ١٦)

- إنّ الموجب إنّما يوجب الشيء على وجهين: إمّا على إيجاب العلّة للمعلول، أو على سبيل التوليد. وينقسم إلى قسمين: أحدهما يولده في الحال. والثاني يوجبه في الوقت الثاني. فلفظة "كن" إن لم تكن موجبة فوجود الأشياء لها، وبجنسيها لا يجب. فلا بدّ لهم من القول بأنّها موجبة. فلا يخلو من أن تكون المكوّنات كإيجاب العلل. وهذا محال؛ لأنّ ذلك إنّما يصحّ فيما يوجب حالًا لموجود سواه. فأمّا ما يقتضي وجود غيره ولا يوجب كونه على حال؛ فالقول بأنّه علّة لا يصحّ. (مغ٧، ١٧١، ٥)

موجب لقبح الفعل

- إنّه لا يجوز أن يكون الموجب لقُبْح الفعل حال فاعله نحو كونه مُحدَثًا مملوكًا مربوبًا مكلَّفًا مقهورًا مغلوبًا. إعلم أنَّ هذه الأحوال لو كانت تقتضي قُبْح الفعل لوجب أنْ تكون كلُّ أفعال الواحد منّا قبيحةً، ولا يكون بعضُها بأنْ يقبح أوْلى من بعض، ولا الحَسَن منها بالحُسْن أوْلى من القُبْح، ولا الواجب بالوجوب أوْلى من الإباحة، لأنَّ حكمَ هذه الأحوال مع الجميع حكمٌ واحد. وهذا يوجب أن لا تفترق أفعالنا في هذه الأحكام، وأنْ تكون كلها قبيحةً أو حسنة؛ وهذا في غاية السقوط. (مغ٦/١، ٨٧، ٢)

موجب لكون الفعل قبيح أو حسن

- إنَّ الموجب لكون الفعل قبيحًا أو حسنًا لا بدّ من أن يتعلّق به ضربًا من التعلّق، وإلّا لم يكن بأن يوجب قُبْحَه أوْلى من أن يوجب حُسْنه، أو بأن يوجب قُبْحَ فعل أوْلى من غيره، وكونه مُحدَثًا مربوبًا لا يتعلّق بفعله فكيف يوجب قُبْحَه. وهذا الذي يقصده شيوخنا رحمهم الله بقولهم إنّ أحوال الفاعل لا تؤثّر في قُبْح فعله، وإنّما يَقْبح ويَحْسُن لصفة تخصّه. فلذلك متى تعرّى الضرر عن نفع ودفع ضرر واستحقاق، قَبُح، ومتى حصل فيه بعض ذلك، حَسُن. (مغ٦/١، ٩٠، ٦)

موجِد لتصرّف العباد

- لو كان القديم، تعالى. هو الموجِد لتصرّف العباد، لم يكن لنا إلى إثبات العباد قادرين وإثبات قدرتهم، سبيلٌ؛ وفي هذا نقض القول: بأنّ للعباد أفعالًا. وذلك لأنّ القديم، سبحانه، إذا أوجده على سائر صفاته، لم يصحّ إثباته محتاجًا في بعض صفاته إلى العبد، وإنّما يمكن إثبات العبد قادرًا متى أثبت الفعل به على بعض الوجوه. (مغ٨، ١٨٢، ٢٠)

موجود

- ثم يُنظر في كونه (الله) عالمًا وقادرًا، فيحصل له العلم بكونه موجودًا. (شرح، ٦٥، ١٤)
- إنّ العَرَض يجوز عليه العدم، والقديم لا يجوز أن يعدم، ولا يجوز أن يكون قديمًا؛ وإذا لم يكن قديمًا وجب أن يكون مُحدَثًا، لأنّ الموجود يتردّد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة. (شرح، ١٠٤، ١٠)
- أمّا الموجود، فعلى ما ذكره شيخنا أبو عبد الله البصريّ وشيوخنا البغداديّون أنّه الكائن الثابت، وهذا لا يصحّ، لأنّ قولنا موجود أظهر منه، ومن حق الحدّ أن يكون أظهر من المحدود. وبعد، فإنّ الكائن إنّما هو الثابت، والثابت إنّما هو الكائن، فيكون في الحدّ إذًا تكرار مستغنى عنه. وبعد، فإنّ الكائن إنّما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيّز فكيف يصحّ تحديد الموجود به. وذكر قاضي القضاة في حدّ الموجود، أنّه المختصّ بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام. (شرح، ١٧٥، ١٧)

- فلو سئلنا عن حقيقة الموجود، فالواجب أن نشير إلى هذه الموجودات. (شرح، ١٧٦، ١٠)

- إنّ الموجود إذا قيل إنّه تعالى مالكه فهو مجاز، لأنّ القدرة على الموجود تستحيل، وإنما يراد به أنّه يملك أمرًا سواه له به تعلّق، كما يراد بقولنا: إنّ زيدًا يملك الدار، أنّه يملك التصرّف فيها، وهو تعالى لا يمتنع أن يوصف بأنّه مالك أفعال العباد، بمعنى أنّه يقدر على إعدامها، أو يقدر فيما لم يوجد منها على المنع منها، وليس في ذلك ما يدلّ على ما توهّموه. (متش١، ٢٠٦، ٢)

- إنّه تعالى مُقتدِر على الأشياء، لأنّ هذه اللفظة في الاقتدار متعارفة، . . . ولا يقال - بهذا اللفظ - إنّه مقتدر على المعدوم، لأنّ نفس الإحاطة إذا كانت إنّما تصحّ في الموجود، فإذا اتّسع بها في الاقتدار على الشيء من سائر جهاته تشبيهًا بالإحاطة، فيجب كونه موجودًا! وقد بيّنا أنّ المراد بالموجود إذا قيل إنّه مُقتَدِر عليه، أنّه قادر على إعدامه وتفريقه، فلا يصحّ التعلّق بذلك في أنّه الخالق لأفعال العباد. (متش١، ٢٠٦، ١٧)

- إنّه تعالى موجود لأنّ كونه قادرًا لا يزول أصلًا وكذلك كونه عالمًا. وكما يتعذّر ذلك يتعذّر الاستدلال على أنّه تعالى موجود باعتبار حال غيره من القادرين لوجهين. أحدهما إنّ القادر هو الجملة الحيّة والموجود هو كل بعض منه، فليس الموجود في الحقيقة هو القادر ولا القادر في الحقيقة هو الموجود. فيجب اعتبار ما يرجع التعلّق فيه والوجود إلى شيء واحد، وليس ذلك إلّا الذوات المتعلّقة بأغيارها. والثاني إنّ العلّة في أحدنا إنّه إنما يقدر بقدرة وهي في وجودها تفتقر إلى محلّ ولا بدّ في المحلّ من أن يكون موجودًا. فأمّا القادر لنفسه فلو اعتقد معتقد ثبوت هذه الصفة له من دون الوجود، كما يعتقد في غيره من الصفات في الذوات لما بعد، فيجب إيراد الدلالة على الحدّ المذكور في "الشرح" وغيره لأنّه قد ثبت أنّه تعالى بكونه قادرًا لا بدّ من تعلّقه بالمقدور، وكل ما يتعلّق بغيره فالعدم مزيل له. ألا ترى أنّ القدرة إذا كانت موجودة ثبت تعلّقها، فإن عَدُمت زال تعلّقها؟ وليس العلّة في ذلك إلّا العدم إذ لا أمر من الأمور يمكن تعليقه به أولى من العدم. وإن كان إذا قال القائل إنّ العدم يحيل الصفة المقتضاة عن صفة الذات وعليها يقف التعلّق، فقد اعترف بما أردناه لأنّه قد صار العدم مانعًا من التعلّق بواسطة وإن لم يكن بنفسه مانعًا. وإنّما نعلم ثبوت صفة الوجود للقدرة وغيرها من الذوات على حدّ التفصيل فثبت لنا أنّ العدم الطارئ يحيل التعلّق الذي يتبع الوجود بأن نقول: قد ثبت إنّ الفاعل يؤثّر في حصول القدرة ولا صفة تتعلّق بالفاعل إلّا صفة الوجود. فيجب ثبوت هذه الصفة له على التفصيل. (مجم١، ١٣٣، ١٣)

- إذا عُدمت القدرة استحال الفعل بها لخروجها عن التعلّق ولخروجها عن أن

توجب الصفة للقادر، فبطل ما ظنّه الخصم. وليس يلزمنا إذا جعلنا العدم موجبًا لزوال التعلّق أن يكون كل موجود متعلّقًا أو كل ما لا يتعلّق لا يكون موجودًا، لأنّ كل ذلك عكس. والطرد في هذا الباب أنّ كل ما يتعلّق بغيره فلا بدّ من أن يكون موجودًا. فهو كما يجعل من شرط العلّة الموجبة الوجود ثم لا يجب في كل ما هو موجود أن يكون موجبًا وفي كل ما ليس بموجب أن لا يكون موجودًا. (مجم١، ١٣٤، ٢٤)

- ثبت أنّه لا بدّ من تعلّق الإرادة عند الوجود دون العدم، وكما يصُحّ الاستدلال بكونه قادرًا على أنّه موجودٌ، فكذلك بكل صفة حظّها هذا الحظ في التعلّق بالغير كنحوِ كونه عالمًا. وإذا قيل في كونه حيًّا أنّه يدلُّ على ذلك فلأجل أنّه يدلُّ على كونه مُدرِكًا، ولكونه مُدرِكًا تعلّق بما أدركه، ولا يثبت التعلّق إلّا عند الوجود. فعلى هذا يصُحّ الاستدلال بكونه قادرًا على أنّه حيّ. ثم بكونه حيًّا على أنّه مُدْرِكٌ. ثم يُستدلّ بذلك على كونه موجودًا، إذ ليس يفتقر العلم بكونه حيًّا ومُدرِكًا إلى العلم بأنّه موجود. وعلى هذا يجب أن يصُحّ الاستدلال بكونه مريدًا على أنّه موجود، لأنّ العلم بكونه مريدًا إنّما يقف على العلم بحكمته جلّ وعزّ، وذلك ممكن من دون العلم بتفصيل صفة الوجود فيه، ولكنه تقدّم القول في كونه عالمًا وقادرًا، لأنّ القول فيهما أظهر وليس يحتاج فيهما إلى واسطة كما يحتاج في كونه حيًّا وكونه مدركًا أو مريدًا وكارهًا. (مجم١، ١٣٥، ٧)

- إنّ المعدوم له حكم يفارق الموجود، حتى يثبت بين حكميهما من التنافي والتضادّ مما يثبت بين المعدوم والوجود لو كان للمعدوم بكونه معدومًا صفة. وذلك لأنّ من حكم المعدوم أن يصحّ تعلّقه بالقادر ومن حكم الموجود أن يزول تعلّقه بالقادر. فقول من أجاز حدوثه من جهتين يؤدّي إلى أن تكون الذات الواحدة من حيث حصلت لها إحدى الصفتين بالحدوث لا تتعلّق بالقادر، ومن حيث لم تحصل الصفة الأخرى يصحّ تعلّقه بالقادر، حتى يكون مقدوره من وجه غير مقدوره من وجه آخر. وكذلك فالموجود من حيث حصل موجودًا يجب أن يثبت فيه حظّ المنع والتضادّ، ومن حيث كان معدومًا لا يثبت له هذا الحظ، فكان يجب تردّده بين هذين الحكمين. وإلى هذا المعنى أشار في الكتاب حيث قال: ولو جاز ذلك لجاز أيضًا أن يُضاده ضدُّه من وجهٍ دون وجهٍ وفي ذلك نقض التضادّ. (مجم١، ٣٧٢، ٢٣)

- إن قيل: أليس إذا لم يكن لنا علم لم يصحّ أن نكون عالمين، كما إذا لم يكن لنا فعل لم نكن فاعلين؟ قيل: نعم: فإن قيل: فقولوا مثله في الله تعالى، قيل له: إنْ وجب هذا وجب أن يكون علمه في قلبه، وأن يكون ذا قلب وجوارح كأحدنا، وهذا محال. فأمّا الفاعل فهو الذي فعل، هذا حدُّه وحقيقته، والحقائق لا تختلف. وحدُّ العالِم: من تصحّ منه الأفعال المُحْكَمة،

ثم نظر، ففيهم من يعلم بعلم، والقديم تعالى يعلم لذاته، كما أنّ حدّ الموجود: أن يكون ثابت الذات، ثم نظر، ففيهم من يوجد بفاعل، وفيهم من يكون موجودًا لذاته قديمًا. ويقال لهم: الواحد منّا يعلم مع جواز أن يجهل، ويعلم قدرًا دون قدر، ويعلم بعلم مُحدَث، فقولوا في الله تعالى مثله، وإلّا بطل قياسكم. (مخت، ١٨٣، ١٣)

- يوصف تعالى بأنّه موجود، لأنّ المراد بذلك أنّه يختصّ بحال تصحّ عليه معه الأحكام التي تختصّ الموجود من صحّة رؤيته أو تعلّقه بغيره أو حلوله أو كونه محلًّا إلى ما شاكله. وقد بيّنا أنّه، جلّ وعزّ، تصحّ له هذه الأحكام؛ لأنّه يصحّ أن يتعلّق بغيره في كونه قادرًا وعالمًا ويصحّ أن يُدرَك إذا وُجد المدرِك، فيجب كونه موجودًا وأن يجري عليه هذا الوصف على الحقيقة. وقد بيّنا أنّه لا معتبر في إجراء الأوصاف عليه تعالى بالسمع؛ فليس لأحد أن يقول: إنّه لا يوصف بذلك، من حيث لم يَرِدْ في الكتاب ذكره. (مغ٥، ٢٣٢، ٣)

موجود لذاته

- وهو، جلّ وعزّ، موجود، لأنّ المعدوم يتعذّر فيه أن يكون له مقدور يصحّ أن يفعله، كما يستحيل ذلك في القدرة إذا عدمت جسد الواحد فإذا يجب أن يكون موجودًا لم يزل ولا يزال، ولا يجوز أن يعدم لأنّه لو كان مُحْدثًا لاحتاج إلى فاعل ولأدّى إلى ما لا نهاية له، فإذا بطل ذلك وجب أن يكون قديمًا موجودًا لذاته. (مخت، ١٨١، ١٣)

موجود من الوجهين

- بهذه الطريقة نمنع من وقوع مسبّب واحد عن سببين، يبيِّن ما قلناه إن سبب هذا الفعل إذا وجد فلا يخلو من أن يجب وجود الفعل أم لا يجب، فإن لم يجب وجوده وجب خروجه من أن يكون سببًا له، وأن يكون الفعل واقعًا على جهة الابتداء، وإن وجب وجوده لم يكن لإرادته تأثير فيه، فيجب كونه موجودًا بالسبب فقط، وهذا يمنع من صحّة كونه موجودًا من الوجهين، (أي موجودًا معدومًا). (مغ٩، ١٢١، ١١)

موحِّدة

- يُسمّون "المعتزلة" لما سيأتي، و"العدلية" لقولهم بعدل الله وحكمته، "والموحِّدة" لقولهم: لا قديم مع الله، ويحتجّون للاعتزال، أي لفضله، بقوله تعالى: ﴿وَأَعۡتَزِلُكُمۡ﴾ (مريم: ٤٨) ونحوها، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱهۡجُرۡهُمۡ هَجۡرٗا جَمِيلٗا﴾ (المزمل: ١٠)، وليس إلّا بالاعتزال عنهم. واحتجّوا من السنّة، بقوله صلّى الله عليه وسلّم: "من اعتزل من الشر سقط في الخير". (فرق، ٣، ٢)

موصوف

- إنّ الموصوف لا يحصل على صفة

واحدة، لكون الفاعل على حالين؛ بل لا بدّ من أن يؤثّر كل حال يحصل عليه في حكم آخر، غير الذي تؤثّر فيه الحالة الأخرى. كما نقوله من أن كونه عالمًا، يؤثّر في كون الفعل مُحكمًا، وكونه قادرًا، يؤثّر في إحداثه. وقد أجاب شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، عن ذلك: بأنّ المريد قد يصحّ أن يريد ما يعتقد حدوثه، ويستحيل أن يريد ما يعتقد أنّه لا يحدث. فيجب أن يكون كونه مريدًا تابعًا للاعتقاد، وأن يدلّ ذلك على أنّ القدرة تتعلّق بالشيء على وجه الحدوث لمّا لم يتعلّق بالاعتقاد، لأنّه قد يقدر الساهي والنائم. وقد ذكرنا من قبل، أنّ ما نعتقده حادثًا نحو البقاء وغيره، فالإرادة لا تتعلّق به؛ بل تكون إرادة لا مراد لها؛ فإذن لا بدّ من القول بأنّه لا يصحّ أن نريد الشيء الذي يستحيل حدوثه. فأمّا ما صحّ حدوثه، فيصحّ أن نريده متى حصل معتقدًا، وإنّما يفارق كونه مريدًا لكونه قادرًا في أنّه يتعلّق بالإعتقاد، فكونه قادرًا لا يتعلّق به. (مغ٨، ٧١، ٨)

- لا يمتنع أن يحصل للموصوف صفة عند وجود غيره، وإن لم تحصل تلك الصفة لكل واحد منهما إذا انفرد. ألا ترى أنّه قد يوجد ما ليس بجسم وما ليس بجسم فيصيرا جِسمًا، وعلى هذا الوجه تتألّف الجواهر المنفرِدة فتوصف بأنّها جسم. وقد ثبت أيضًا أنّ المحلّ ليس بمتحرّك وكذلك الحركة، وإذا اجتمعا صار المحلّ متحرّكًا. (مغ١١، ٣٥٦، ٩)

- إنّ خروج الموصوف عن صفة هو عليها لا يجري مجرى إستحالة الحكم على الذات بعد صحَّته؛ فلذلك صحّ في المعدومات (فيما) لم يزل أن يستحيل وجودها؛ لما فيه من قلب جنسها ولم يصحّ مما تقرَّر الوجود له أن يخرج عن الوجود لأنّه من باب الإثبات وقد قال شيخنا أبو إسحاق: إنّ الجوهر لو صحّ فيه أن يجب عدمه في بعض الأحوال لاستمرار الأوقات عليه، وقد ثبت أنّه قد أتى عليه من الأوقات ما لا نهاية له لو كان هناك أوقات لوجب أن يستحيل وجوده الآن. وفي بطلان ذلك دلالة على أنّه لا وقت يُشار إليه إلّا ويجوز أن يبقى إليه. (مغ١١، ٤٥٢، ١٢)

مولِّد

- إن المولِّد من فِعْل فاعل السبب. (مغ٩، ٢٠، ١٩)
- إنّ من حق المُولِّد أن لا يجوز حصوله على الوجه الذي يولِّد والمحلّ محتمل والموانع زائلة إلّا ويجب أن يُولِّد، كما أنّ من حق القادر إذا صحّ وجود مقدوره وارتفعت الموانع أن يصحّ الفعل منه، ومتى امتنع الفعل منه والحال هذه عُلم أنّه ليس بقادر، وكذلك إذا لم يُولد الشيء غيره والحال ما قدّمناه عُلم أنّه ليس بسبب له، لأنه لو صحّ كونه سببًا، وإن كان قد يولِّد وقد لا يولِّد والحال ما قدّمناه لم يصحّ العلم بكونه مولِّدًا في حال ما يولِّد، لأنّه إذا صحّ وجوده ولا يُولِّد فمن أين أنّه في الحال الأخرى هو المولِّد دون أن

يكون حادثًا من مختار، وذلك في بابه بمنزلة العلل التي لو صحّ وجودها، ولا يوجب المعلول لم يصحّ كونها علّة. والجهة التي منها شبّهنا المولّد بالعلّة صحيحة وإن افترقا في أنّ تلك العلّة موجبة وهذا بخلافها، لأنّه وإن لم يكن موجبًا إيجاب العلل فمتى جوّزنا والمحل محتمل والموانع زائلة ألّا يقع المُسبَّب لم يصحّ أن يثبت له به تعلّق ولا اختصاص حتى يقال إنّه يولّد في حال أخرى، كما لو جوّزنا وجود العلّة ولا معلول على بعض الوجود لم نعلم له بالمعلول تعلّقًا، وعلى هذه الطريقة شبّه شيوخنا رحمهم الله الدلالة بالعلّة وإن افترقا في الإيجاب لما عُلِم من حال الدلالة أنّها لو وجدت على بعض الوجوه ولا مدلول لنقض كونها دلالة، كما أنّ وجود العلّة إلّا معلول يمنع من كونها علّة، فغير ممتنع أن يشبّه المولّد بالعلل والأدلّة من الوجه الذي قدّمناه. (مغ٩، ١٣٤، ٢١)

- متى حَدث الشيء عقيب غيره وبحسبه، وجب كونه مولّدًا له. فأمّا ما لا يختصّ بالحدوث، من الأحوال المتجدّدة، فإنّ ذلك يستحيل فيها. وبعد، فإنّ الإدراك لو ثبت معنى، لم يجب فيه ما ذكرناه. لأنّ العلم لا يقع عنده على طريقة واحدة، مع ارتفاع الموانع. ألا ترى أنّ الطفل قد يدرك ما لا يعلم، وقلبه يحتمل العلم؟ وقد يدرك العاقل ما لا يعلمه، لحصول لبس، وإن كان القلب محتملًا للعلم، والمنع زائلًا. لأنّ اللبس لا يصحّ أن يكون مانعًا من وجود العلم بالمُدَرك. (مغ١٢، ٧٨، ٢)

- إنّ المولِّد قد يولِّد الشيء في حالة وقد يولِّده في ثانية؛ لأنّ الاعتماد يولِّد الأكوان في ثاني حالة. وقد بيّنا ذلك في كتاب الاعتماد. فإذا صحّ ذلك لم يمتنع، في النظر، أن يكون مولّدًا للعلم، وإن ولّده في ثانية. ولا يجب، إذا لم يناف العلم النظرَ أن يولّده في الحال. (مغ١٢، ٨٧، ٨)

ميثاق من الله

- أما الميثاق من الله تعالى فهو العلم بما أودع في العقل من التكليف، ولا عاقل إلّا ويقرُّ بأنّه يقبح منه الظلم القبيح فيجب عليه الإنصاف وغيره فهذا هو المراد. (تن، ١١١، ١٣)

ن

ناسخ ومنسوخ

- ربما قيل إذا كان في القرآن ما يخالف ما في التوراة والإنجيل من النسخ وغيره فكيف يقال ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (آل عمران: ٣). وجوابنا أنّ الناسخ به لا يكون مخالفًا لأنّ المنسوخ تُعُبِّد به في وقت والناسخ تُعُبِّد به بعد ذلك الوقت فلا خلاف، فيه وفي شريعتنا ناسخ ومنسوخ، وليس ذلك بموجب أن لا يُصَدِّق بعضه بعضًا. (تن، ٥٧، ٥)

ناسوت المسيح

- اليعقوبية تقول حبلت مريم بالإله، وولدت الإله، وقتل الإله، ومات الإله، فما عندكم في النسطورية؟ فإنّهم قد قالوا في المسيح أنه مركّب من نوعين وأقنومين وطبعين، من إله ومن إنسان، وإن الولادة والقتل إنما وقعتا بالإنسان وهو الذي يسمّونه الناسوت. (تث١، ٩٦، ٩)
- يقال لهم (النصارى): أخبرونا عن مريم هل حبلت بالمسيح في الحقيقة، وولدت المسيح في الحقيقة، وربّت المسيح وأطعمت المسيح في الحقيقة، وهي أم المسيح في الحقيقة؟ فإن قالوا: ولدت ناسوت المسيح أو حبلت ناسوت المسيح فقلنا: لم نسألكم عن هذا، فإنّ ناسوت المسيح عندكم ليس هو المسيح وإنما المسيح هو اللاهوت، ولاهوت المسيح عندكم ليس هو المسيح إنّما هما مجموعهما المسيح، أجيبونا، فإن كانت مريم قد ولدت المسيح في الحقيقة وحبلت المسيح في الحقيقة، فقد حبلت بالإله والإنسان وولدت الإله والإنسان، وهي أم الإله والإنسان، وقد قتل الإله والإنسان، وألم الإله والإنسان، ومات الإله والإنسان؛ فقد تبيّن أن قولكم وقول الملكية واليعقوبية في ذلك سواء. وإن قالوا ما ولدت المسيح في الحقيقة، ولا هي أم المسيح في الحقيقة فقلنا لهم: فليس هذا قول أحد من النصارى ولا قول المسلمين أيضًا بل هو قول اليهود، فإنهم قالوا: إن مريم ما حبلت به. (تث١، ٩٧، ٣)

ناظر

- أمّا وصفه بأنّه (الله) ناظر فإنّه لا يصحّ، لأنّ هذه اللفظة تستعمل في الشاهد، لا بمعنى الرؤية، لكن بمعنى تقليب الحدقة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، وذلك يستحيل فيه، جلّ وعزّ، ولذلك قلنا إنّه لا يقال إنّه يُقلِّب حدقته نحو الشيء، ولا يقال إنّه ينظر فيه، وإن صحّ أن يقال إنّه ينظر بمعنى الرحمة والإنعام، ولا يقال ينظر بمعنى يفكّر. (مغ٥، ٢٤٢، ١٦)
- إعلم، أنّ الناظر يجد نفسه ناظرًا، لأنّه يعقل الفرق بين أن يكون ناظرًا، وبين

سائر ما يختصّ به من الأحوال؛ كما يعقل الفرق بين كونه معتقدًا ومريدًا. ولا شيء أظهر مما يجد الواحد منّا نفسه عليه؛ لأنّه، في حكم المدرك، في قوّة العلم به. فإذا صحّ ذلك، وعلمنا أنّه إنّما حصل ناظرًا لمعنى، لأنّه قد حصل كذلك مع جواز أن لا يكون ناظرًا، فكما أنّه يجب أن يكون مريدًا لمعنى ومعتقدًا لمعنى، فكذلك يجب كونه ناظرًا لعلّة. (مغ١٢، ٥، ٣)

- كلام شيخنا أبي علي، رحمه الله، يدلّ على أنّ الناظرَ يُدرِكُ النظرَ، كما يدرك المريدُ الإرادةَ. وقد بيّنا أنّ الأمر بخلافه. لأنّه لو أدرك ذلك، لوجب أن يحلّ محلّ الألم الموجود في بعضه. فكان يجب أن يفصل بين محلّه، وبين غيره على التفصيل، إذا لم تحصل هناك شبهة. وفي بطلان ذلك، ودخول الشبهة في محلّهما على العقلاء، دلالة على أنّ الناظر لا يُدْرِكُ النظر. فإذا بطل القول بكونه مدركًا، فيجب أن يكون طريق إثباته ما ذكرناه من استحقاق الناظر كونَه ناظرًا على الوجه الذي يقتضي إثبات الأغراض. (مغ١٢، ٥، ١٢)

- إنّ الناظر إنّما يكون ناظرًا، لاختصاصه بحال، كما أنّه يكون معتقدًا على هذه الطريقة. ولو كان الناظر ناظرًا، لأنّه فعل النظر؛ لما جاز أن يعلم نفسه ناظرًا، مع فقد العلم بالنظر، على جملة أو تفصيل، وتعلّقهُ به على طريقة الفعلية. وما قدّمناه في باب الإرادة من أنّه لا يجوز أن يكون مريدًا لأنّه فعل الإرادة، يدلّ على أنّه لا يجوز أن يكون ناظرًا لأنّه فعل النظر، فلا وجه لإعادة القول فيه. (مغ١٢، ٦، ١)

- إنّ الناظر لا يصحّ كونه ناظرًا، إلّا ويجوز فيما نظر لأجله، أن يكون على الصفة، وألّا يكون عليها، وبيّنا أنّ هذه الحالة تتعلّق بهذه الصفة، كما يتعلّق كونه مريدًا بكونه مجوِّزًا بحدوث ما يريده. (مغ١٤، ١٣٢، ١٤)

ناقلة

- إنّ النافلة إنّما يحسن التعبّد بها على وجه التبع للواجب. (مغ١١، ٤٩٣، ١٠)

نبوّات

- ما النبوّات؟ قيل له: العلم بحسن بعثة الله تعالى الأنبياء وبأنّهم قد بعثوا، ووجب تصديقهم فيما تحملوه من الشرائع، والقبول منهم. (مخت، ١٦٩، ١٩)

- القول في النبوّات: أنّه لا بدّ فيها من معارف ضروريّة؛ وذلك أنّه لا بدّ من أن نعرف عين النبي، ونميّزه من غيره، بمشاهدة أو بالخبر؛ ولا بدَّ في الخبر من صفة يبيّن بها النبي عند المخبر، ويستغنى عن ذلك في المشاهدة.. ولا بدّ من أن يعرف ادّعاؤه النبوّة، ودعاؤه إلى النظر في صدقه، وإلى شريعته، على طريق المخاطبة، لأنّه متى لم يقع كذلك لم يكن له تعلّق بمن يدعوه، ومدّعي النبوّة، والبعثة إليه. ولا بدّ أن يعرف من أحوال النبيّ ما يتميّز به، ممن لا يجوز أن يكون

نبيًّا، مما يقتضي أن لا يقع النفار والانصراف عن النظر في نبوّته. وإنّما يجب أن يعلم ذلك، على الجملة؛ وغالب الظنّ يقوم مقام العلم فيه، لأنّ الرسول، وإن كان لا بدّ من أن يكون كذلك، فقد يصحّ الاستدلال على نبوّته، وإن لم يعلم كذلك على بعض الوجوه، على ما تقدّم القول فيه؛ ولا بدّ من أن يعرف المعجز الذي يجعله دلالة على نبوّته، وظهوره عند ادعائه النبوّة، ودعائه الأمّة إلى التزام الشريعة، على وجه مخصوص، يمكن معه أن يعلم تعلّقه بدعواه؛ ولا بدّ من أن يعرف من أحوال المعجز ما يمكن معه الاستدلال به، على نبوّته. وقد بيّنا من قبل أنّه لا بدّ من أن يعرف التوحيد والعدل، ليصحّ أن تعرف حكمة المرسل، وأنّه ممن لا يصدق الكذّابين، ولا يفعل ما يحل محل التصديق لهم، ولكن يصحّ أن يعلم بخبر الرسول، المصالح، على الوجوه التي بيّناها في الكلام على "البراهمة". (مغ١٦، ١٤٣، ١٦)

نبوّة

- إنّ ما ليس من فعله (الله) لا يدلُّ على النبوّات، لأنّه الباعث والدالّ، وما يقدر العباد على جنسه أو فعل مثله لا يكون مُعجِزًا، لأنّ ما هذه سبيله يقع من العباد، فلا يدلُّ على النبوّة، وما لا يقدر عليه إلّا الله تعالى ويفعله بالعادة لا يدلُّ على النبوّة، لأنّه يجوز فيه أن يكون إنّما حدث عند ادّعائه النبوّة للعادة، نحو طلوع الشمس وغروبها في أوقاتها، فلا بدَّ من أن يكون فيه نقض عادة كإحياء الموتى وإبراء الأكمة والأبرص وقلب العصا حيّة وفلق البحر والقرآن، ولا بدّ أن يكون حادثًا عقيب دعواه كأن يقول لأمته: الدليل على أنّي رسوله أنّي أسأله أن يظهر علمًا معجزًا، فيظهره، فإذا سأل فأظهره، دلَّ على صدقه، ولا يكون كذلك إلّا وقد ادّعى النبوّة، كما لو صدقه تعالى كان لا يصحّ إلّا وقد تقدّم منه ادّعاء النبوّة. (مخت، ٢٣٧، ١٥)

- قال شيوخنا، رحمهم الله، في النبوّة إنّها جزاء على عمل، ففصلوا بينها وبين الرسالة، من حيث كان المستفاد بها الرفعة، التي هي جزاء عمله. ولذلك قالوا: إنّها مستحقّة، دون الرسالة، وهو قدْر التعظيم والثواب، وليس كذلك الرسالة. (مغ١٥، ١٦، ٢٠)

- إن قيل: ومن أين أنّه لا يجوز أن تُعرف نبوّة الأنبياء إلّا بالمُعجزات؟ قيل له: إنّا لم نقل إنّها لا تُعرَف، على كل وجه، إلّا بالمعجز؛ وإنّما نقول: لا يصحّ أن تُعرف من جهة الاستدلال، ومع ثبات التكليف، إلّا بالمُعجِز. فأمّا مع ارتفاع التكليف، فقد يجوز أن تُعلم النبوّة بالعلوم الضروريّة؛ لأنّه لا شيء يصحّ أن يُعلم باستدلال إلّا ويصحُّ عندنا أن يُعلم باضطرار، على ما بيّناه في باب الأصلح. (مغ١٥، ١٤٨، ٧)

- إنّا لم ننكر أن تَدُلّ على النبوّة، من جهةٍ غير القديم تعالى، الأخبار؛ وإنّما قلنا إنّ

الذي يدلُّ عليها، من جهته تعالى، لا يكون إلّا المعجزات. (مغ١٥، ١٥٠، ٣)

- لا بدّ، فيما يدلّ على النبوّة، من اجتماع شرطين: أحدهما: أن نعلم أنّه من قِبَله تعالى. والثاني: أن نعلم أنّه خارج عن العادة. لأن عند هذين الشرطين، نعلم تعلّقُهُ بالدعوى على جهة التصديق. (مغ١٥، ١٧١، ١١)

نبوّة محمد (ص)

- إن قال (أحدهم): فبماذا يتبيّن لكم نبوّة محمد، صلّى الله عليه وآله؟ قيل له: بالقرآن العظيم. فإن قال: وكيف يدلّ على نبوّته؟ قيل له: قد علمنا باضطرار: أولًا، أنّ محمدًا هو الذي كان بمكّة، ثم هاجر إلى المدينة، وأنّه كان يدّعي النبوّة، ويجعل الدلالة على نبوّته القرآن، ويتحدّى به العرب. كل ذلك بالنقل المتواتر، كما نعلم البلدان وأخبارها وأخبار الملوك بالنقل، وهذا مما لا يقع فيه التنازع. (مخت، ٢٣٨، ٤)

نبي

- أمّا النبي، فقد يكون مهموزًا ومشدّدًا، وإذا كان مهموزًا فهو من الإنباء، وهو الإخبار؛ وإذا وصف به الرسول، فالمراد به أنّه المبعوث من جهة الله تعالى؛ وإذا كان مشدّدًا فإنّه يكون من النباوة وهو الرفعة والجلالة، وإذا وصف به المبعوث فالمُراد به أنّه المعظّم الذي رفعه الله تعالى وعظّمه. وفي الخبر أنّ بعضهم قال للرسول عليه السلام يا نبيء الله مهموزًا، فقال له الرسول: لست نبيء الله وإنّما أنا نبيّ الله. (شرح، ٥٦٧، ١٢)

- لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبيّ. (شرح، ٥٦٧، ١٨)

- فيما يفيده وصف النبي بأنّه نبيّ، وما يتّصل بذلك: إعلم أنّه يفيد الرفعة؛ وهي مأخوذة من النُّبوة والنباوة. ومن جهة اللغة، لا يقع فيها تخصّص من هذا الوجه؛ لأنّها تُستعمل في كل رفعة. وصارت، في الشريعة والتعارف مستعملة في رفعة مخصوصة. ولذلك لا تُستعمَل في مثل رفعة المؤمنين، حتى إذا زادت على هذا الحدّ، وبلغت رتبة مخصوصة، استعملت فيها، كما أنّ الكفر لا يستعمل في العقاب فقط، دون أن يبلغ قدرًا مخصوصًا، فعند ذلك يخصّ بهذا الوصف. فالنبوّة في مقابلة الكفر، كما أنّ قولنا "مؤمن" في مقابلة قولنا "فاسق". هذا إذا عرّيتْ اللفظة من الهمز. فأما إذا همزت فهي مأخوذة من الإنباء، والإخبار والإعلام. (مغ١٥، ١٤، ٢)

- إن كان في العباد من يكون نبيًا، ولا يكون رسولًا، فظهور المُعجِز عليه - في أنّه لا يَحْسُن، ويكون مفسدة في أعلام الرسل. (مغ١٥، ٢٤٤، ٥)

ندب

- مثال الندب، هو كالأضاحي فإنّها تستحقّ العوض على الله تعالى، دوننا، لما كان الله تعالى هو الذي ندبنا إليه. (شرح،

٥٠٢، ١٧)

- إنّه لا بدّ من تردّد الدواعي ولا تثبت الدواعي والصوارف إلّا إلى الفعل أو إلى أن لا نفعل، وفي كل واحد من الفعل وأن لا نفعل يتناول التكليف فيه على طريقين، ففي الفعل يستوي جميعه في استحقاق المدح والثواب به إذا فعِلَ على وجه مخصوص. ثم يفترقان في وجه آخر وهو أنّه قد يكون الذي يستحقُّ الثواب لفعله له مدخل في استحقاق العقاب بأن لا يفعله وقد لا يكون كذلك. فالأوّل الواجب والثاني الندب. وأمّا في أن لا يفعل يستوي جميعه في استحقاق الثواب أن لا يفعل على وجه مخصوص. ثم يقع الفرق من وجه آخر وهو أنّه قد يستحقّ العقاب بفعل شيء منه دون غيره. فالأوّل هو القبيح والثاني هو ما الأولى له أن لا نفعله من ترك المطالبة بالدَّيْن ولا يخرج كل ما يتناول التكليف بأن يفعل وبأن لا يفعل عن ذلك. (مجم١، ٢، ٢٥)

- ما يقع على وجه يَحْسُن ينقسم أقسامًا: فمنها ما لا صفةَ له زائدة على حسنه، وفعله له وأن لا يفعله فيما يتعلّق بالذمّ والمدح سواء، فيكون مباحًا. ومنها ما يستحقّ بأنْ يفعله المدحَ، إذا لم يمنع منه مانعٌ، ولا يستحقّ الذمَّ بأن لا يفعله، فيوصف بأنّه نَدْبٌ، ومُرَغَّبٌ فيه. ومنها ما يستحقّ به الذمّ بأن لا يفعله، فيوصف بأنّه واجب. (مغ٦/ ١، ٧، ١٧)

- قد يكون في الأفعال ما يستحقّ بفعله المدح ولا يستحقّ بأن لا يفعله الذمّ، ولا يحصل نفعًا موصولًا إلى الغير، فيوصف بأنّه ندبٌ، كالنوافل وما شاكلها. (مغ٦/ ١، ٣٧، ١١)

- إعلم أنَّ الحَسَن يفارق القبيح فيما له يَحْسُن، لأنَّ القبيح يقبح لوجوهٍ معقولة، متى ثبتت اقتضت قبحه. والحَسنَ يَحْسُن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه، وحصل له حال زائدة على مجرّد الوجود يخرج بها من أن يكون في حكم المعدوم. ولذلك لا يصحّ عندنا أنْ نعلم الحَسَن حسنًا إلّا مع العلم بانتفاء وجوه القبح عنه. ومتى ثبت كونه حسنًا، فإنّما يَحصل ندبًا لحال زائدة، وواجبًا لحال زائدة. ولا يصحّ أن يكون ما له قُبْح القبيح جنسه ولا وجوده أو حدوثه، ولا وجود معنى نحو الإرادة وغيرها ولا انتفاء معنى. (مغ٦/ ١، ٥٩، ٦)

- أمّا الندب والتفضّل فلا بدّ مِنْ أنْ يحصل لهما صفة زائدة على حسنه، ويكون المقتضي لها وقوعه على وجه يجري مجرى الإثبات، ككون الفعل تفضّلًا، والنوافل مسهّلة للواجبات. (مغ٦/ ١، ٧٢، ١٧)

- أمّا الندب والواجب فقد تقرّر في العقل استحقاق المدح بهما، ودلّ الدليل على استحقاق الثواب عليهما، لأنّا قد بيّنا أنّ إلزام الشاقّ لا يحسن إلّا على جهة التعريض للمنفعة، وكما تقرّر ذلك في العقل فقد ثبت أنّ القبيح يُستَحقّ به الذمّ والعقاب وأنّ الإخلال بالواجب كمثل، وأنّه إذا لم يَفْعَل القبيح على وجه

مخصوص يستحقّ المدح والثواب. (مغ١١، ٥٠٥، ١٧)

- أمّا صفة الفعل فقد بيّنا أنّه يجب أن يكون حَسَنًا وله صفة زائدة على حسنه حتى يصير واجبًا أو تفضّلًا أو ندبًا. (مغ١١، ٥١١، ١١)

- أما الواجب والندب فقد يستحقّ بهما المدح والثواب، ومتى كان الإحسان تفضّلًا استحقّ به الشكر وضربًا من التعظيم، ومتى كانت النعمة مستقلّة بنفسها عظيمة، استحقّ بها العبادة، وقد يستحقّ بذلك إسقاط الذمّ والعقاب بواسطة، على ما قدّمناه، وقد يستحقّ بالإحسان إسقاط الذمّ المخصوص بواسطة، وكذلك بالإساءة يستحقّ سقوط الشكر بواسطة. فأمّا الدعاء للمكلّف وعليه، والتعظيم والاستحقاق واللعن وما شاكله، ففيه ما يتعلّق بالشرع، وجميعه يعود إلى مثل حكم المدح والذمّ. (مغ١٤، ١٧٢، ١٥)

- الندب، وهو: الذي يختصّ بصفة زائدة على ماله يَحْسُن، لكونه عليها يستحقّ فاعله المدح، وبأن لا يفعله يستحقّ الذمّ. (مغ١٧، ٢٤٧، ١١)

ندم

- إنّ الندم على السبب يحلّ محلّ الندم عليه وعلى المُسبَّب إذا وقعا جميعًا. فكما يكون هذا الندم توبة صحيحة منهما جميعًا، فكذلك الندم على الرمية بانفرادها، إذا كان المعلوم أو المظنون أنّها توجب الإصابة لا محالة لقبحها، وقُبْح ما يجب عنها يقوم في إسقاط العقاب المستحقّ بهما جميعًا مقام الندم الأول؛ وذلك صحيح في الندم. ألا ترى أنه يزيل العقاب إذا تعلّق بالقبيح على التفصيل وعلى الجملة، وإن كان تعلّقه في الوجهين يختلف؟ فكذلك ما ذكرناه. وهذا ظاهر، على ما بيّناه، من أنّ الندم يرجع إلى الاعتقادات، لأنّه بتصوّر الإنسان حال المضرّة في المُسبَّب إذا وقع سببه كتصوّره ذلك فيه إذا وقع بنفسه، فيصحّ معنى الندم والغمّ والأسف فيهما جميعًا. (مغ١٢، ٤٧١، ١٣)

- إنّ الندم يصحّ أن يتعلّق على وجوه، فهو مخالف في بابه للقدرة التي إنّما تتعلّق على وجه واحد، والإرادة التي إنّما تتعلّق على طريقة واحدة، وهو موافق الاعتقاد والعلم، لأنّه من جنسهما، أو مخالف لهما، ولا يصحّ وجوده إلّا معهما، فيجب أن يكون تعلّقه كتعلّقهما. وهذا مما يعرفه أحدنا من نفسه، لأنّه يجد نفسه نادمًا على الفعل على جهاد، والفعل لا يتغيّر، لأنّه يجوز أن يندم عليه، لأنّه ضرر، ويجوز أن يندم عليه، لقلّة انتفاعه به، أو لما فيه من الذمّ، أو من العاقبة الذميمة، أو لأنّه قبيح، أو لأنّه معصية لفلان، أو طاعة لفلان، إلى غير ذلك من الوجوه. (مغ١٤، ٣٥٠، ٣)

- الندم لا يكون توبة، من حيث كان ندمًا فقط، لأنّه لا بدّ من أن يتعلّق بالفعل على وجه مخصوص؛ فإذا صحّ ذلك، فالذي يكون توبة من الندم، هو أن يتعلّق بالقبيح

لقبحه، أو يُقدَّر هذا التقدير فيه، لأنّه قد يكون ثابتًا بالندم الذي لا مُتعلَّق له، بأن يظنّ أنّه فعل قبيحًا، فيندم على ما ظنّه، ويكون ثابتًا في الحقيقة، ولذلك صحّ أن يتوب مما لا يعلمه من القبائح التي أوقعها، إذا ظنّها، كما يصحّ أن يتوب مما لا يعلم تفصيله، ولذلك شرطنا ما قدّمناه. وقد يجوز أن يكون الندم توبة مما لا تعلّق له به، إذا تعلّق بسببه. (مغ١٤، ٣٥٠، ١٢)

نَسْخ

- قالوا كيف يجوز أن ينسخ تعالى شيئًا بشيء كما قال ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ (البقرة: ١٠٦) وهل يدلّ ذلك على أنّ الآية لا تنسخ إلّا بآية. وجوابنا أنّه يتعبّد المكلّف في كل وقت بما هو مصلحة له وإذا كان في زمن الوحي ربما يكون الصلاح انتظار نقل المكلّف من عبادة إلى عبادة، فعلى هذا الوجه ينسخ تعالى العبادة بغيرها كما يفعل تعالى البرد بعد الحرّ والليل بعد النهار وقوله ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ (البقرة: ١٠٦) أي بما هو أصلح من الأولى، ولا فرق بين أن يعلمنا ذلك بقرآن أو بوحي إلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم. ثم بيّن أنّه تعالى على هذه المصالح قدير بأن يبيّنها كما شاء، فلا يدلُّ ذلك على أنّ كل شيء داخل في قدرته كنحو أفعال العباد من كفر وإيمان، وقد يقال هو قدير على كل شيء لأنّه الذي يُقْدِر غيره، كما يقال للملك أنّه مالك للبلاد وما فيها لمّا كان مقتدرًا على أن يملك الغير ويسلبه ملكه. (تن، ٣٠، ٢٠)

- أمّا، النسخ فهو في الأصل الإزالة أو النقل، على ما اختلف فيه أصحابنا؛ فأمّا في الشرع، فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعيّ، على وجه لولاه لثبت ولم يزل مع تراخيه عنه، فاعتبرنا أن يكون إزالة مثل الحكم الثابت، لأنّه لو زال عين ما كان ثابتًا من قبل، لم يكن نسخًا بل كان نقضًا. واعتبرنا أن تكون الدلالتان شرعيتين، لأنّهما لو كانا عقليتين أو إحداهما عقليّة والأخرى شرعيّة لم يعد نسخًا؛ ألا ترى أنّ من لزمه ردّ الوديعة مثلًا، ثم لم يلزمه بعد ذلك لعجز طرأ عليه أو لمرض اعتراه، لم نقل: إنّه قد نسخ عنه ردّ الوديعة. (شرح، ٥٨٤، ١)

- قوله عزّ وجلّ ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ (البقرة: ١٠٦) فجوّز النسخ على الآية وهو الإبدال والإزالة وجوّز النسيان عليهما، وكل ذلك يدلّ على حَدَث الآية؛ لأنّها لو كانت قديمةً لم يصحّ فيها ذلك. وأن يأتي بخير منها يدلّ على أنّها مُحدَثة، لأنّ القديم لا يوصف بأنّ القادر يأتي بخير منه. (متش١، ١٠٣، ١٦)

- إعلم... أنّا قدّمنا في معنى النسخ ما يغني، من حيث كشفنا عن العبادات، ما يستمرّ وما لا يستمرّ، وما يجوز أن يزول إلى بدل، وما يزول لا إلى خلافه؛ وهذا

هو معنى النسخ؛ فأمّا ما نفيده بهذه اللفظة فقد علمنا أنّ العبادة الشرعيّة إذا لزمت بدليل، فالدليل على ضربين: أحدهما: يتناول عبادة واحدة، فمعنى النسخ لا يصحّ فيه؛ والآخر: يتناول تكريرها والاستمرار عليها، على الوجه الذي يقتضيه الدليل، لأنّه ربما اقتضى استمرار المُكلَّف عليها، في أوقات مخصوصة، أو من دون أوقات؛ وعلى شرائط مخصوصة، وعلى خلافها، فمتى كان ظاهر الدليل يقتضي التكرير والإدامة؛ على بعض الوجوه، بعد أن قطع ذلك على الحدّ الذي يقتضيه الدليل، قد يكون بمقدّمة عقليّة، وقد يكون بأن تقتضيه قرينة الدليل حتى لا يفارق؛ وقد يكون بدليل مستقبل، فمتى كان بالوجهين الأوّلين لم نسمّه نسخًا، ومتى كان بالوجه الثالث نسمّيه نسخًا، لنفرّق بين ما يقتضي زوال الاستمرار والتكرار إذا كان مع الدليل، وبينه إذا لم يكن مع الدليل، بل عرض بعده، ولنفرّق بين أن ينقطع بوجه كان لا يجوز أن لا ينقطع به، وبين أن ينقطع بوجه كان يجوز أن لا ينقطع؛ وهذه العبارات توضع للفروق، فإذا ثبت ما ذكرناه من الفرق بين أن ينقطع استمرار التكليف عن المكلَّف، أو المُكلَّفين بمقدّمة عقليّة لا يجوز خلافها، أو بقرينة للدليل، لا ينتظر خلافه، وبين أن ينقطع بأمر منتظر سمعيّ يجوز وروده كتجويز أن لا يرد، فغير ممتنع أن نصف هذا الوجه بأنّه نسخ، للتفرقة بينه وبين ما تقدّم؛ وقد علمنا أنّه لا يجوز انقطاع ذلك التكليف الأوّل (والفعل واحد) لأنّا قد دللنا من جهة العقل، على أنّ الفعل الواحد لا يصحّ فيه الوجوب والسقوط، وإنّما يصحّ ذلك في فعلين، وكذلك القول إنّه لا يجوز فيه التحريم والإيجاب، وإنّما يصحّ ذلك في الفعلين، فصار النسخ على الوجه الذي ذكرناه يتضمّن تغاير الأفعال، وإن كان لفظه لا يقضي ذلك، لأنّه لا فرق بين أن يقتضيه الدليل العقليّ، وبين أن يقتضيه لفظه، فإذا كان لفظ الدليل لو اقتضى ذلك لم يجز أن يلتبس بالفعل الواحد، فكذلك القول إذا اقتضاه الدليل العقليّ، بل ما يقتضيه الدليل العقليّ أوكد، لأنّه يخرج عن باب الاحتمال. (مغ١٦، ٩٢، ٥)

- إنّ النسخ هو: ما اقتضى من الأدلّة الشرعيّة أن لا يدوم الفعل الشرعي، وأن ينقطع إذا كان ذلك الدليل منتظرًا، فما هذه حاله نصفه بأنّه نسخ تشبيهًا بإزالة الريح الآثار المعلومة، لأنّ تلك الآثار يجوز أن تثبت وتدوم، وهذا هو الظاهر من حالها، والريح المزيلة لها منتظرة غير مقطوع بها؛ فإذا وردت قيل فيها نسخت الآثار، لأنّها قطعت الاستمرار؛ فكذلك القول في الدليل الشرعيّ المنتظر، إذا قطع التكرار، الذي لولا هذا الدليل لكان في حكم الثابت. فأمّا إذا كان زواله غير منتظر فذلك لا يعدُّ نسخًا، وكذلك إذا كان في تفصيل الأوقات ينتظر، ولا ينتظر في جملته، كالعجز وغيره فذلك لا يعدُّ نسخًا؛ ولذلك قلنا في الرسول، لو دعا

إلى شريعة سنّة واحدة، لم يكن الرسول الثاني ناسخًا لتلك الشريعة؛ لأنّ المُكلَّف لا ينتظر هذا الثاني، لزوال الأوّل دوامه، وإنما ينتظره كما ينتظر ذوو العقول الرسل، بل يعلم أن شريعته تنقطع بعد تقضي السنّة، ورد رسول ثان أو لم يرد، وإنّما يقال في الرسول الثاني، إنّه ناسخ بشرعه لشرع الرسول الأوّل، متى دعا الرسول الأوّل إلى إدامة ذلك الفعل، ولم يعلّقه بوقت؛ ويكون جواز ورود الرسول الثاني، من جهة العقل يقتضي أنّه متى ورد ودلّ على زوال تكرار الشرع الأوّل يكون ناسخًا. (مغ١٦، ٩٤، ١٢)

- قد بيّنّا في كتاب "العمد": أنّ الحكم المضاد للحكم الأوّل إنّما يكون ناسخًا لأنّه يقتضي زوال التكرار، وقطع الإدامة، لا لأنّ النسخ يحتاج فيه إلى بدل، أو يقتضي ذلك، بل لأنّ البدل إذا كان منافيًا فكما دلّ على إثبات الحكم فقد دلّ على زوال التكرار، فيما ينافيه، فحلّ محل سائر الأدلّة الدالّة على ذلك. (مغ١٦، ٩٥، ١٠)

- إنّ النسخ قد لا يصحّ في الأمر إذا تعلّق بفعل مخصوص، فيجب على هذا أن يجوّز فيما حلّ هذا المحل أن لا يدلّ على المراد به كالخبر، وهذا يوجب أنّ الأمر كلّما زاد توكيدًا وتخصيصًا فهو أبعد من أن يجب أن يُعلم به المراد، وهذا مما لا يبلغه مُميِّز. (مغ١٧، ٤٦، ١٥)

- ما ذهب إليه الشافعيّ وغيره: في أنّ القرآن لا ينسخ بالسنّة القاطعة، لأنّها إذا كانت دلالة على حدّ القطع، فهي بمنزلة القرآن فلا يجوز ألّا تدلّ على النسخ، وهي دالّة على سائر الأمور، لأنّها في دلالتها لا يجوز أن تختصّ، لهذه الجملة ما عدل الفقهاء، من أصحاب الشافعي إلى أن نسخ الكتاب بالسنّة لا يوجد؛ ولو وجدت سنّة يصحّ أن تكون ناسخة لوجب كونها ناسخة. (مغ١٧، ٩٠، ٧)

- إنّ النسخ قد يقع بأدلّة العقول عندنا، وإنّما لا يُسمّى نسخًا، إذا كان نسخًا بالإسقاط والإزالة. فأمّا إذا كان بحكم شرعيّ مضادّ للحكم الأوّل فإنّما لا يقع بأدلّة العقول، لأنّها تدلّ على ما هذه حاله. (مغ١٧، ٩٠، ١٨)

نسخ الشريعة

- إنّ الذي يدلّ على البداء أن يأمر الله جلّ وعزّ بنفس ما نهى عنه في وقت واحد على وجه واحد، وهذا مما لا نجيز البتّة وروده على ألسنة الأنبياء صلوات الله عليهم، ونسخ الشريعة أن يأمر الله تعالى بأمثال ما نهى عنه في المستقبل من أمثال ما أمر به في المستقبل، ومن حق الفعلين وإن كانا مثلين أن لا يمنع حسن أحدهما وقبح الآخر وجوب أحدهما وحظر الآخر، كما لا يمتنع ذلك في المعاملات والعلاجات مما حاله لا يكون دالًّا على البداء. (مخت، ٢٤١، ١٠)

- إن قال (أحدهم): وما دليلكم على جواز نسخ الشريعة؟ قيل له: لأنّه تعالى يتعبّد بحسب المصالح، فإذا علم أنّ الصلاح في

بعض الأوقات خلاف ما تقدّم تعبد بحسبه، كما يفعل الأفعال بحسب المصالح، وإذا جاز أن يختلف الصلاح في الأوقات، جاز أن يأمر في الأول مطلقًا ثم يثبته في الثاني وينهى عن نظائره، وهذا ظاهر لا شبهة فيه. وإذا جاز أن يتعبّد بأن ينكر نبوّة موسى قبل البعثة ثم يتعبّد بأن يقرّ بها ولا يكون بداء فكذلك لاقول في الشرائع، وإذا جاز أن يبيح تزويج الأخت في شريعة آدم ثم يحظره في أيام موسى، وكذلك ما قلناه، وهذا ظاهر. وإنّما أنكرنا في شريعة محمد صلوات الله عليه وآله أن تنقطع، ما دام التكليف قائمًا، لأنّا اضطررنا إلى مراده وأن من دينه أنّ شَرْعه دائم لا ينقطع، وهذا لا يجوز في سائر الأنبياء عليهم السلام. (مخت، ٢٤١، ١٨)

نسخ في الشرائع

- إن وقوع النسخ في الشرائع لا يخرجها من أن تكون متّفقة، كما أنّ اختلاف الشرع في الغني والفقير والمقيم والمسافر لا يخرج الشرع من أن يكون متّفقًا، لأنّ كل شيء من ذلك صلاح في وقته، وعلى هذا الوجه بيّن تعالى في القرآن أنه مُصدِّق للتوراة والإنجيل وألزم رسوله إذا حكم بينهم أن يحكم بالقرآن وأن لا يتبع أهواءهم التي هي بخلاف القرآن. وبيّن بعد ذلك بقوله ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨) أن الذي يجمع الكل في كونه مصلحة يخرجه من أن يكون مختلفًا بل يكون بعض مصدقًا لبعض ولذلك قال تعالى بعده ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨) فجعل اختلافهم ثابتًا في المذاهب التي هي مخالفة للحق لا في الشرائع الحقّة. (تن، ١١٨، ١١)

نسطورية

- اليعقوبية تقول حبلت مريم بالإله، وولدت الإله، وقتل الإله، ومات الإله، فما عندكم في النسطورية؟ فإنّهم قد قالوا في المسيح أنه مركّب من نوعين وأقنومين وطبعين، من إله ومن إنسان، وإن الولادة والقتل إنما وقعتا بالإنسان وهو الذي يسمّونه الناسوت. (تث١، ٩٦، ٧)

نسيء

- إنّ النسيء - على ما ذكرناه - من أفعال الجوارح، وقد جعله تعالى كفرًا، فإذا صحّ ذلك لم يمتنع في تركه الواقع بالجوارح أن يكون إيمانًا. (متش١، ٣٢٨، ١٦)

نصارى

- إعلم أنّ النصارى تعتقد أنّ الأب قد اختلع من ملكه كله وجعله لابنه، فهو يخلق ويرزق ويحيي ويميت، وقد سمعنا هذا ممّن يحتج لهم ويخبر عنهم، وهو أيضًا بين في تسبيحة إيمانهم. ألا تسمعهم

يقولون: ونؤمن بالرب الواحد يسوع المسيح، ابن الله بكر أبيه، وليس بمصنوع، إله حق من إله حق من جوهر أبيه، الذي بيده أتقنت العوالم وخلق كل شيء، إلى قولهم: وهو مستعدّ للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء. ويقولون في عباداتهم وصلواتهم ومناجاتهم: أنت أيها المسيح يسوع تحيينا، وترزقنا، وتخلق أولادنا، وتقيم أجسادنا، إلى غير ذلك مما هذا سبيله ويطول ذكره، فبيّناهم يفردون كل واحد منها بفعل، وبيّناهم يقولون: إن الأمر كله قد رجع إلى ابن وكُلُّه شَرْك. (تث١، ١١١، ٦)

- ذكر شيخنا أبو علي، رحمه الله، أنّ من مذهب جميع النصارى، إلّا نفر منهم يسير، أنّ الله تعالى خالق الأشياء والخالق حيٌّ متكلّم؛ وحياته هي الروح التي يسمّونها روح القدس؛ وكلامه هو علم. ومنهم من يقول في الحياة إنّها قدرة. وزعموا أنّ الله وكلمته وقدرته قدماء، وأن الكلمة هي الإبن وهي عندهم المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض. ويختلفون في الذي يستحقّ اسم المسيح. فمنهم من يقول إنّه الكلمة والجسم إذ اتّحد بعضهما ببعض. ومنهم من يزعم أنّه الكلمة دون الجسد. ومنهم من يزعم أنّه الجسد المُحدَث وأنّ الكلمة صارت جسدًا محدَثًا لما صارت في بطن مريم وظهرت للناس. ويزعمون جميعًا أن الكلمة هي الابن وأن الذي له الروح والكلمة هو الابن. ويزعمون أن هذه الثلاثة هي إله واحد وخالق واحد وأنّها من جوهر واحد. وهذا جملة ما حكاه. (مغ٥، ٨٠، ٤)

نصب الأدلة

- إنّما يجب أن يَنصب - تعالى - الأدلَّة فيما يحتاج في معرفته إلى اكتساب العلوم، فأمَّا ما يعلمه المكلَّف باضطرار فتعريفه - تعالى - ذلك باضطرار أبلغُ من تمكينه بنصب الأدلَّة، فلذلك لا يجب فيه نصب الأدلَّة. وإن كان الأكثر منه ممَّا لا دليل عليه فالكلام فيه أصلًا لا يصحّ. وقد بيَّنا أنّ في الأمور التي يحتاج المكلّف إليها ما المُعتبر فيه حصوله من أيّ جهة حصل؛ كما أنّ المُعتبَر في قبح التكليف عند فَقْدِ شرائط التكليف، فقدها من أيّ وجه حصل. ولذلك قام نَصب الأدلَّة من فعل غير القديم في بعض المواضع مَقَام نصب الأدِلَّة من فعله. وإذا صحّ أنّ العلم لا يصحّ أن يكتسَب إلّا بالنظر في الدلالة المعلومة فقد صار فقدها في أنّه يوجب تعذّر ذلك بمنزلة فقد الآلات. فلذلك وجب عليه - سبحانه - أن يَنصب الأدلَّة حتى يحسن أن يكلّف؛ كما وجب أن يمكّن بالآلات وغيرها. (مغ١١، ٤٠٩، ٥)

نصر

- قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ (النصر: ١) لا يصحّ إلّا مع

القول بأنّ المنصور، بنصره، ممكن من الفعل الذي نصر فيه، لأنّ النصر هو المعونة والتأييد، ولو لم يكن العبد قادرًا على المجاهدة لم يصحّ أن يوصف بالنصر، ولوجب أن يكون ما يأتيه، في أنّه لا يصحّ أن يوصف بذلك، بمنزلة اللون والهيئة وسائر ما يخلقه تعالى في العبد، في أنّه لا يصحّ أن يوصف بأنّه نصر العبد فيه. (متش٢، ٧٠٤، ٣)

- أمّا النصر الحجّة والأدلّة وشرح الصدر عند ورود الأدلّة المؤكّدة أو ما يجري مجراها من الشواهد، وبالمدح والتعظيم، وبأمره جلّ وعزّ بمدح المؤمنين وتأييدهم ومعونتهم فيما يعرض في باب الدين - إلى ما شاكله - فهو جارٍ مجرى الثواب أو يحل محلّ التمكين، فلا يعتبر في الباب الأوّل، وإن لم يمتنع في بعضه أن يكون لطفًا. (مغ١٣، ١١٢، ١)

نصرة

- أمّا قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ (آل عمران: ١٥٤) فالمراد به ما يتّصل بالنصرة والتمكين، ولولا ذلك لما أمرهم بالجهاد ولما ذمّهم على تركه ولذلك قال بعده ﴿يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾ (آل عمران: ١٥٤) فنبه على أنه تعالى يعلم من حالهم ما لا يعلمه صلّى الله عليه وسلّم. (تن، ٨٢، ٢٢)

- إعلم أنّ الأصل في النصرة إنّما تُستعمل إذا تعلّق الفعل بغيره، فيقال إنّه منصور على غيره، ولذلك يكثر استعماله في الحرب والقتل، لكنه استعمل في سائر ما يقتضي الظفر بالعدو في الحال أو في الثاني، فوصف الحجّة إنّها نصرة، ووصفت الطاعة بذلك، من حيث تؤدّي إلى المدح وزوال الذمّ، والظفر من هذا الوجه بالعدو، في الاستخفاف والإهانة، واستعمل فيما يفعله تعالى بالمجاهد في الأمور التي معها يظفر بالكفار، من تثبيت الأقدام، وتقوية القلوب، وما يثبته في قلوب العدو من الرعب، والإمداد بالملائكة، والتذكير بما يستحقّه المجاهد من عظم الثواب، إلى غير ذلك. ولا بدّ من أن يعتبر في النصرة الظفر على وجه لا يتعقّبه المضار الموفية على ما يحصل في الحال من النفع والسرور؛ لأنّه متى كان كذلك، عاد الحال فيما حصل في الوقت إلى أنّه مضرّة. ولا تستعمل النصرة إلّا في المنافع وما يؤدّي إليها. (متش٢، ٧٢٥، ١٩)

- أمّا النصرة فتنقسم: ففيها ما هو ثواب، وفيها ما هو لطف. فأمّا الإمداد بالملائكة وتثبيت الأقدام، فهو لطف؛ لأنّ عنده يختار الجهاد، أو يكون أقرب إلى اختياره. وأمّا ما يفعله تعالى من أنواع المدح والتعظيم، فهو الثواب. فعلى هذا يجب أن يجري القول فيها. (متش٢، ٧٢٧، ٣)

- أمّا الكلام في النصر والخذلان، وما يجوز أن يكون لطفًا منهما وما لا يجوز، فقد اختلف قول أبي علي، رحمه الله، في ذلك. فيقول في موضع: إنّ النصرة كلها

ثواب، والخذلان كله عقاب. ويقول في موضع آخر: إنّ النصرة فيها ثواب وفيها غيره، ويومئ إلى أنّه لطف. وقد نصره أبو هاشم، رحمه الله، وذلك أن ما يفعله تعالى من إيقاع الرعب في قلوب الكافرين لكي يظهر عليهم المؤمنين لا يمنع أن يكون لطفًا، وكذلك فيما يفعله تعالى بالمؤمنين عند المجاهدة من تثبيت قلوبهم وأقدامهم لا يمتنع أن يكون لطفًا في وقوع الظَّفر منهم، وما يفعله تعالى من تأييد المجاهدين بالملائكة على ما ورد به الخبر لا يمتنع أن يكون لطفًا. فما حلّ هذا المحلّ لا يمتنع أن يكون لطفًا، بل يجب في بعضه أن يكون لطفًا، لأنّه لا وجه يحسن لأجله سواه. (مغ١٣، ١١١، ١٢)

نظر

- إنّ النظر إلى الله تعالى لا يصحّ لأنّ النظر هو تقليب العين الصحيحة نحو الشيء طلبًا لرؤيته، وذلك لا يصحّ إلّا في الأجسام فيجب أن يتأوّل على ما يصحّ النظر إليه وهو الثواب. (تن، ٤٤٢، ٧)
- إنّ النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة: قد يذكر ويراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسًا لرؤية، تقول العرب نظرت إلى الهلال فلم أره. وقد يذكر ويراد به الانتظار، قال الله تعالى ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: ٢٨٠) أي إنتظار، وقال ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ٣٥) أي منتظرة، وقال المثقب العبدي أو الممزق: فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غدًا لناظره قريب. أي لمنتظره. وقال القفعسعي: فإنّ غدًا للناظرين قريب. أي للمنتظرين. وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ (آل عمران: ٧٧) أي لا يرحمهم ولا يثيبهم. ويروى عن النبي صلّى الله عليه وسلّم "من جر إزاره بطرًا لا ينظر الله إليه يوم القيامة. أي لا يرحمه". وقد يذكر ويراد به المقابلة، تقول العرب داري تنظر إلى دار فلان أي تقابلها، وتقول إذا أخذت في طريق كذا فنظر إليك الجبل أي قابلك فخذ عن يمينك أو عن شمالك. وقد يذكر ويراد به التفكّر بالقلب، قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧)، أفلا يفكرون في خلقها. وإنّما تتميّز هذه الأنظار بعضها من بعض بما يقترن بها من القرائن، وينضاف إليها من الشواهد. (شرح، ٤٤، ١)
- سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلّا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلّا بالنظر، فيجب أن يكون النظر أوّل الواجبات. (شرح، ٦٩، ١٧)
- قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢ - ٢٣) لا يدلّ ظاهره على أنّه تعالى يُرى: من وجوه: أحدها: أنّه تعالى ذكر أنّها ناظرة إلى ربها، والنظر غير الرؤية لأنّه إذا علق بالعين، فالمراد طلب الرؤية، كما إذا علق بالقلب، فالمراد طلب المعرفة، ولذلك يقول القائل: نظرت إلى الشيء فلم أره،

ونظرت إليه حتى رأيته، فلذلك نعلم باضطرار أنّ الناظر ناظر ولا نعلمه رائيًا إلّا بخبره. ولذلك أضافت العرب النظر إضافات، فجعلت منه نظر الراضي والغضبان إلى غير ذلك، ولم تضف الرؤية على هذا الحدّ. وإذا كان النظر غير الرؤية - لما ذكرناه - فكيف يدلّ الظاهر على أنّهم يرون الله. (متش٢، ٦٧٣، ٨)

- إعلم أنّ النظر لا يرادُ لنفسه وإنّما يُراد لما توصّل إليه من المعرفة، فصار وجوبه للخوف من تركه وجوب المعرفة بالله وصفاته وعدله للطف. وإن كنا إذا حقّقنا فهو مما لا يتمّ اللطف دونه. (مجم١، ٢٤، ٢)

- استدلّوا على أنّه سبحانه يُرى بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣)، وأنّه جلّ وعزّ دلّ بذلك على أنّه يصحّ أن يُرى، لأنّ النظر إذا عُلّق بالوجه لم يحتمل إلّا الرؤية. قالوا: والنظر إذا عدّى بإلى لم يحتمل إلّا الرؤية ولم يحتمل الانتظار، لأنّه لا يُقال في زيد إنّه ناظر إلى فلان، ويراد الإنتظار، وإنّما يُقال هو منتظر فلانًا، قالوا: على أنّا إذا قسمنا النظر خرج من القسمة أنّ المراد بالآية الرؤية على ما نقوله، ولذلك أنّ النظر يحتمل وجوهًا: منها الفكر، ومنها التعطّف والرحمة، ومنها الانتظار، ومنها الرؤية. (مغ٤، ١٩٧، ٨)

- إنّ النظر بمعنى الفكر لا يُعدّى بإلى. ألا ترى أنّ القائل إنّما يقول نظرت في الشيء بمعنى الفكر، ولا يقول نظرت إليه. (مغ٤، ١٩٧، ١٦)

- أمّا النظر فإنّه يولّد العلم متى تعلّق بالدليل، وكان الناظر عالمًا به على الوجه الذي يدلّ على المدلول ونظر فيه على هذا الوجه، ومتى لم يكن الناظر بهذه الصفة ولا كان النظر متعلّقًا على هذا الوجه لم يولّد العلم. (مغ٩، ١٦١، ٤)

- إعلم، أنّ النظر، وإن كان متى أطلق، فقد تعبر به عن وجوه: عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي، التماسًا لرؤيته؛ وعن الرحمة والإحسان؛ وعن نظر القلب؛ وعن الانتظار على ما فيه من الاختلاف في أن تعبر به عنه على جهة الحقيقة أو التوسّع؛ فالمقصد بها بهذا الموضع ذلك نظر القلب دون غيره، وحقيقة ذلك هو الفكر. لأنّه لا ناظر بقلبه إلّا مفكّرًا، ولا مُفكّر إلّا ناظرًا بقلبه؛ وبهذا تُعلم الحقائق. (مغ١٢، ٤، ٤)

- إعلم، أنّ النظر كالاعتقاد، في أنّه يجب أن يتعلّق بغيره، وفي أنّه يتعلّق بالأشياء على سائر وجوهها؛ وإن كان يخالف الاعتقاد في أنّه يتعلّق بكون الشيء على صفة. والنظر لا يتعلّق بصفة واحدة، بل يتعلّق بهل هو على صفة، أو على ضدّها، أو ليس هو عليها؟ وأظنّ شيخنا أبا عبد الله، رحمه الله، يقول في نظر الإنسان، في هل الجسم قديم أو مُحدَث: إنّه ليس بنظر واحد، وإنّهما جزءان من النظر وإن لم يفارق أحدهما الآخر إذا سلك الناظر هذه الطريقة. والأولى ما قدّمناه في أنّه يتعلّق، وإن كان جزءًا واحدًا على هذا

الحدّ. (مغ١٢، ٩، ٣)

- من حقّه (النظر) أن يتعلّق بالشيء الذي له تعلّق بما نلتمس، بالنظر، العلمَ به أو الظنَّ به من دليل أو أمارة؛ ويخالف، في ذلك، غيره من المعاني مما يتعلّق بالشيء، وإن لم يكن له تعلّق بشيء سواه. ومن حقّه أن يتعلّق بعضه ببعض، كتعلّق العلوم بعضها ببعض؛ لأنّه لا يصحّ أن ينظر في حدوث الأغراض، إلّا بعد النظر في إثباتها. وقد ذكر ذلك شيخنا أبو هاشم، رحمه الله. (مغ١٢، ١٠، ١)

- من حقّ النظر أن تجوز فيه القلّة والكثرة كسائر الأفعال. وإنّما لا يجوز أن يكون الكثير منه يولّد جزءًا واحدًا من العلم، لما سنبيّنه. فأمّا العبارة عنه بالطول والقصر، فإنّه بعيدٌ، لأنّه في الحقيقة إنّما يصحّ في الأجسام. وقد نتّسع به في الكلام تشبيهًا بما له تأليف ونظام. فأمّا النظر فكالإرادة في أنّه قد يتوالى حدوثه، وقد لا يتوالى. فكما لا نعبر بذلك عن الإرادة، فكذلك في النظر. (مغ١٢، ١٠، ١٥)

- من حقّ النظر أن يكون فيه ما يولّد العلم، إذا كان نظرًا من عاقل في دليل معلوم له على الوجه الذي يدلّ؛ ويكون فيه ما لا يولّد العلم، بل يقتضي غالب الظن في أمور الدنيا؛ وقد يكون فيه ما لا يحصل عنده الوجهان جميعًا. ولا يصحّ أن يكون فيه ما يولّد الشبّهة أو الجهل. (مغ١٢، ١١، ٣)

- من حقّ النظر أن لا يصحّ إلّا مع الشك في المدلول، عند شيخينا، رحمهما الله؛ فأمّا ما إذا كان عالمًا بالمدلول، فالنظر لا يصحّ منه. وذكر شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، أنّ النظر إنّما لا يصحّ مع العلم بالمدلول؛ فأمّا أن تجب مجامعة الشكّ له في المدلول فلا؛ بل قد يصحّ مع اعتقاد المدلول، ومع الظنّ به. ويجب أن لا يصحّ أن يجامعه ما يقتضي العلم بالمدلول، على قول الكل، نحو أن ينظر ويعلم أنّه يولّد العلم بشيء مخصوص، على وجه مخصوص. فأمّا مجامعة العلم، فإنّه يولّد أصلًا له، وأنّه يولّد العلم بالشيء؛ وإن لم يعلم على أي وجه يولّد، فغير ممتنع. (مغ١٢، ١١، ١٤)

- إنّ في النظر ما يكون صحيحًا؛ وفيه ما لا يصحّ لأنّه لا يولّد العلم، كالنظر في أمور الدنيا، وفيما ليس بدليل، وفيما لا يعلمه المستدلّ وإن كان دليلًا لكنّه لا يكون فاسدًا. وقد دلّ الدليل على أن لا نظر يوجب جهلًا أو ظنًّا. وقد صَرّح بذلك في غير موضع، فقال: إنّ النظر الصحيح لا بدَّ من أن يولّد العلم. (مغ١٢، ٦٩، ٩)

- إنّ النظر يولّد العلم، يدلُّ على ذلك أنّ عند النظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة، إذا لم يكن هناك منع، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه، لأنّه لا يحصل عنده اعتقاد غير المدلول. لأنّه إذا نظر في دليل حدوث الأجسام، لم يحصل عنده اعتقاد النبوّات؛ وإذا نظر في دليل إثبات الأعراض، لم يحصل عنده العلم بإثبات المُحْدَث. فإذا وجب وجوده عنده على طريقة واحدة،

فبحسبه من الوجه الذي بيّناه. ويجب أن يكون حاله في أنّه متولّد عنه، كحال سائر المتولّدات. فلو لم تدلّ هذه الطريقة على ما ذكرناه، لم تدلّ سائر الأدلّة على إثبات التوليد، ولما دلّ وجوب وقوع التصرّف بحسب قصده ودواعيه على طريقة واحدة على أنّه فعله. وقد بيّنا صحّة ذلك في باب التوليد من هذا الكتاب. (مغ١٢، ٧٧، ٢)

- إنّ النظر لا يقع من الطفل على الوجه الذي يولّد، لأنّ من حقّه أن لا يولّد، إلّا إذا كان الناظر عالِمًا بالدلالة على الوجه الذي يدلّ. وذلك لا يتأتّى في الطفل، فلذلك لم يولّد العلم. (مغ١٢، ٧٨، ١٢)

- إنّ شيخنا أبا عبد الله قد ذكر أنّ النظر الذي يولّد العلم من حقّه أن لا يوجد إلّا ويولّد، ومنع من وجوده بعينه إذا كان الناظر معتقدًا للدلالة؛ وحكم بأن ما يوجد منه مع الاعتقاد، غير الذي يوجد منه مع العلم. فإذا كان كذلك، لم يقدح في قولنا: إنّ النظر يولّد العلم. ولم يحتج على هذا الوجه أن يقال: إنّ من شرط توليده، كونَ الناظر عالمًا بالدلالة؛ بل يجب متى وجد هذا النظر أن يولّد العلم لا محالة. وهذا يبعد، لأنّ ما يقدر عليه من النظر في الدلالة، يجب أن يصحّ أن يفعله، كان عالمًا بالدلالة أو معتقدًا لها، من حيث لا يصير للنظر بمفارقته للعلم أو للاعتقاد حالةٌ مخصوصة، فيُحكم لأجله بتغاير ما يوجد عندهما، ولا القدرة أو المحل أو الفاعل متغايرًا، فيتغاير النظر لأجله. فإذا صحّ كون النظر واحدًا، فلا بدّ من أن يُرجع إلى ما قدّمناه. (مغ١٢، ٨١، ٥)

- إذا حصل، في النظر، ما يمنع من كونه مولِّدًا، لم يمتنع أن يقال: إنّ العلم يولّد، وإن كان باقيًا؛ كما نقول في الحجر المعلّق بالسلسلة: إنّ عند قطعه يتولّد فيه الانحدار عند الاعتماد الباقي، لا عن الحركة الحادثة، لما حصل فيها ما يمنع من كونها مولّدة ويقال لكم: إذا كان المختار عندكم أن العلم لا يبقى، فكيف يصحّ أن تدفعوا هذا الكلام به؟. (مغ١٢، ٨٢، ٧)

- إنّ المولِّد قد يولِّد الشيء في حالة وقد يولِّده في ثانية؛ لأنّ الاعتماد يولِّد الأكوان في ثاني حالة. وقد بيّنا ذلك في كتاب الاعتماد. فإذا صحّ ذلك لم يمتنع، في النظر، أن يكون مولّدًا للعلم، وإن ولّده في ثانية. ولا يجب، إذا لم ينافِ العلم النظرَ أن يولّده في الحال. (مغ١٢، ٨٧، ١٠)

- مما يدلّ على أنّ النظر يولّد العلم، أنّ العلم بالمدلول عنده يقع على طريقة واحدة، على ما قدّمناه. فلا يخلو من أن يكون وقوع ذلك عنده، إنّما يجب لأنّه طريق للعلم، أو لأنّه يحتاج إليه، أو لأنّه مولِّد له. لأنّا قد علمنا أنّه لا يجوز أن يكون وقوعه عنده على جهة العادة، لأنّ ذلك يطرق القول بمثل ذلك في سائر المتولّدات، بل في تعلّق الأفعال بالفاعلين. وقد بيّنا أن ما طريقُهُ العادة، لا بدّ من أن ينفصل حاله من حال الموجِب،

على بعض الوجوه. وقد علمنا أنّ النظر ليس بطريق للعلم، لأنّ من حق طريق العلم أن يتعلّق بالشيء على الحدّ الذي يُعلم عليه؛ كالإدراك الذي يتناول المُدرَك على الحدّ الذي يُعلم عليه وعلى ما يتّصل به. وذلك يستحيل في النظر، لأنّه لا يتعلّق بالمدلول أصلًا؛ ولو تعلّق به، كان لا يتعلّق به على وجه دون وجه. فإذا بطل ذلك، وبطل حاجته إلى العلم، لأنّ من حقّه أن لا يوجد معه، بل يتقدّمه؛ فما هذا حاله لا يصحّ كونه محتاجًا إلى غيره ولا مضمنًا به، فلم يبق إلّا أنّه يولّد العلم. ولذلك قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: كان يجب، لو لم يولّد العلم، أن لا يكون ما يوجد عنده بأن يكون علمًا أولى من أن يكون جهلًا؛ بل كان لا يمتنع أن يبقى ناظرًا مدّة طويلة ينظر في الأدلّة ولا يعتقد المدلول على وجه كما قد يتذكّر، إلّا محال؛ ويتكرّر ذلك منه، ولا يذكره في الأغلب. وفساد ذلك، يبطل هذا القول. (مغ١٢، ٩٢، ٤)

- إنّا قد عرفنا أنّ العلوم تكثُر بكثرة النظر في الأدلّة وتقلّ بقلّته، ولا تكثر بكثرة العلم بالأدلّة. فلولا أنّه يولّد للعلم، لم يجب ذلك فيه، كما لا يجب فيما لا يكون مولّدًا مثله؛ ويجب في الاعتماد إذا ولّد الحركات أن تكثر بكثرته وتقلّ بقلّته. والنظر في الدليل الواحد، لا يتبيّن الناظر من نفسه كثرته، وإنّما الذي يتبيّن في ذلك النظر الأدلّة المتغايرة. فيجب أن يُعتمد على ذلك، وأن لا يقدح في ذلك ما لا نتبيّنه من أنفسنا. وإن كنّا، لو عرفنا وعلمنا أنّ العلم يقع بحسبه في القلّة والكثرة، لصحّ أن يُستدلّ به. (مغ١٢، ٩٣، ١٥)

- إن قيل: فيجب أن يكون العلم بتولّده عن النظر، أن يقدر هذا الناظر عليه، وأن يقدر على تركه. لأنّ من حق القادر على الشيء أن يقدر على تركه. قيل له: إنّ المتولّدات لا تروك لها، فلا يجب ما سألت عنه؛ ولأنّه إذا لم يكن له ترك، فمحال أن يقال: إنّ القادر عليه يجب أن يقدر على تركه. ولا يجب أن يكون محمولًا عليه، إذا لم يصحّ أن ينصرف إلى تركه. لأنّه يمكنه أن لا يفعل العلم بأن لا يفعل النظر، وليس ذلك حكم المُلجَأ. ويجب، متى وقع النظر، أن لا يصحّ أن يمتنع من العلم؛ لأنّه قد خرج من كونه مقدورًا له بوجود سببه؛ فلا بدّ إذن من وقوعه. (مغ١٢، ٩٨، ١٤)

- يختصّ النظر بأن يولّد ما لا يصحّ وجوده معه البتّة، ويخالف بذلك سائر الأسباب التي لا تولّد إلّا ما يوجد معها. وقد بيّنا العلّة التي لها وجب ذلك في النظر؛ وإن كان شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، قد قال: إنّ العلّة التي لها لا يجتمع النظر في الدليل، والعلم بالمدلول، مما لا يعلم ولا يوقف عليه؛ وإن علمنا في الجملة، أنّه لا يضادّه، كما لا نعلم العلّة التي لها احتاج النظر والإرادة بنية القلب. وقد بيّنا ما عندنا في ذلك، وذكرنا أن كونه ناظرًا يتعلّق بحال له تقتضي أن لا يكون عالمًا

بالمدلول عليه. (مغ١٢، ١٠٢، ٥)
- إنّ النظر لا يوجب الجهل ولا يولّده. يدلّ على ذلك ما ذكره شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، من أنّ النظر من جميع الناظرين في دليل الشيء الواحد يقع على وجه واحد، فيجب أن لا يختلف ما يتولّد عنه. فإذا صحّ أن يولّد لبعضهم العلم، فيجب أن يولّد مثله لسائرهم. فلو كان يولّد لبعضهم الجهل، لوجب أن يولّد لسائرهم مثله. يبيّن ذلك أنّ الرمي من جميع الرماة، إذا وقع على سمت واحد، لم يختلف ما يتولّد عنه من الإصابة. (مغ١٢، ١٠٥، ٢)
- إنّا قد بيّنا أنّ الذي له لم يولد النظر في الدليل للاعتقاد، هو كونه غير عالم بتعلّق الدلالة بالمدلول. وإنّ هذه العلّة موجودة في النظر في الشبه، فيجب تساويهما في ارتفاع التوليد. وليست العلّة في استحالة وجود الإرادة في محلّ مُفْرَد، هو انتفاء البنية والحياة فقط؛ بل العلّة فيه أنّ المحلّ غير مهيّأ لوجوده فيه. وإذا كان لا في محل، استحال هذه الطريقة فيه، وغير ذلك من العلل. (مغ١٢، ١١٣، ١٠)
- لو كان النظر يولّد الجهل، لم يكن بين العلم والجهل فصلٌ فيما يقتضي صحّتهما، لأنّهما قد وقعا عن النظر والاستدلال، وهذا بعيد. لأنّ الفصل بين العلم والجهل فصل فيما يقتضي صحّتهما. والحق والباطل يصحّ بسكون النفس إلى الحق والعلم، وانتفاء ذلك في الجهل والباطل. وإذا صحّ أن يفصل بين العلم الضروريّ، والاعتقاد المبتدأ لمثله؛ وبين العلم بالمُدرَك ولا لَبْس، وبين العلم بالمُدرَك إذا دخله اللبس؛ فهلا جاز بمثله التفرقة بين العلم والجهل. (مغ١٢، ١١٤، ١٣)
- إنّ النظر لا يولّد النظر ولا الشكّ ولا الظنّ. (مغ١٢، ١١٦، ٢)
- قد بيّنا أنّ العلمَ، بأنّ النظر يولّد ويؤدّي إلى العلم، مُكتَسبٌ؛ فقد يجوز أن يذهب عنه البعض، فلا يكتسبه؛ ولا يؤثّر ذلك في كونه مولّدًا للعلم. (مغ١٢، ١٤٠، ١٤)
- إنّ النظر إذا كَثُر كَثُرَ العلم، ومن أكثَرَ من النَظر في الأدلّة يكون أعلم ممن قلّ منه. وقد بيّنا ذلك من قبل، واعتمدنا عليه في أنّ النظر يولّد العلم، كما يعتمد على مثله في أنّ الرامي يولّد الإصابة. (مغ١٢، ١٥٢، ١٧)
- أمّا شيخنا أبو هاشم رحمه الله، فإنّه يقول في المُسَبّب: إنّه يجب أن يتبع السبب، لكنّه لا يجوز في السبب في أن يكون حسنًا والمُسَبّب قبيحًا، وإنّما يجوز فيه أن يكون السبب حسنًا والمُسَبّب لا حسنًا ولا قبيحًا، بأن يقع على جهة السهو. فلهذا قال في النظر: إنّه لو ولّد الجهل أو كان فيه ما يولّده، لم يصحّ أن يعلم العاقل حسنه. فعلى طريقته، إذا ثبت حسن النظر، عُلم أنّه لا يجوز أن يتولّد عنه الجهل وإنّما يتولّد عنه ما يكون معتقده على ما هو على وجه لا يكونُ قبيحًا. (مغ١٢، ١٨٧، ١٤)
- الذي يدلُّ على ذلك أنّه يقع بحسب دواعي العبد وبحسب قصده وإرادته، على حدّ ما

يقع عليه قيامه وقعوده وسائر أفعاله التي يبتدئها. فكما يجب بمثل هذه الدلالة كون تصرّفه فعلًا له، فكذلك القول في النظر. وقد دللنا، من قبل، على أنّ العبد قادر عليه في الحقيقة، في باب المخلوق. (مغ١٢، ٢٠٩، ٨)

- يجوز أن يختلف جنس النظر إذا تعلّق بالدليل على وجهين؛ فأما إذا نظر الناظر فيه على وجه واحد، فهو متّفق في الجنس، ويقوم بعضه مقام بعض فيما يوجبه ويولّده. (مغ١٢، ٢٦٦، ٢٠)

- إذا صحّ أنّ النظر حَسَن، فيجب أن لا يجوز أن يتولّد عنه الجهل القبيح وإنّما يجوز أن يَحسُن السبب، ولا يكون المُسَبَّب حسنًا ولا قبيحًا من حيث يجري مجرى أفعال الساهي النائم التي لا يُعتدُّ بها في باب القُبْح والحُسْن؛ وقد كشفنا من قبل القول في ذلك. وإذن قد ثبت بطلان ما سأل عنه، لأنّه ظنّ أنّ السبب يجوز أن يَحسُن، والمُسَبَّب قبيح عنده، وقد بيّنا أن الأمر بخلاف ذلك. واعلم، أنّه لا يجوز من الحكيم أن يحسّن في عقل المرء السبب، إلّا وقد جوّز له الإقدام عليه؛ لأنّ من حق الحَسَن، جواز ذلك فيه. ولا يجوز أن يحسن منه أن يقدم على فعل ويلحقه فيه مشقّة من يرمي أو ما يجري مجراه، إلّا ويَحْسُن منه ما يولّده ويوجبه. (مغ١٢، ٢٩٥، ١٣)

- لم يحسن النظر على وجه إلّا والواجب القطع على أنّ المطلوب به لا يكون إلّا حسنًا، إذا كان متولّدًا عنه. فإذا ثبت ذلك، لم يمتنع أيضًا في الداعي، الذي إذا قوي ووجب وجود الفعل عنده، أن يقتضي في ذلك الفعل مثل ما يقتضيه السبب من حيث شاركه في وجوب وجود الفعل عنده. فلهذا قلنا: إنّ تذكّر الدلالة بمنزلة النظر في أنّ ما يقع عنده من الاعتقاد يجب أن يكون علمًا، وأن يَحْسُن منه الإقدام عليه؛ وإن قارنه في أنّ الأوّل موجب، والثاني داع يبعث على الاختيار، لا أنّه يوجب ذلك إيجاب الأسباب للمسبّبات. (مغ١٢، ٢٩٦، ١٠)

- يقول (الجاحظ) في النظر: إنّه ربما وقع طبعًا واضطرارًا، وربما وقع اختيارًا. فمتى قويت الدواعي في النظر، وقع اضطرارًا بالطبع؛ وإذا تساوت، وقع اختيارًا. فأمّا إرادة النظر، فإنّه مما يقع باختيار، كإرادة سائر الأفعال. وهذه الطريقة دعته إلى التسوية بين النظر والمعرفة، وبين إدراك المدركات، في أنّ جميع ذلك يقع بالطبع. وكذلك يقول في التحريكة بعد الاعتماد. لأنّه يذهب في التولّد، مذهب أصحاب الطبائع. لكنّه، فيما يقع من القادر، يخالف طريقتهم، لأنّه يقول: إنّما يقع بالطبع عند الحوادث والدواعي، فيرجع في ذلك إلى حال للجملة نعتبرها. وليس كذلك طريقة أصحاب الطبائع. (مغ١٢، ٣١٦، ٤)

- قال (الجاحظ): فكذلك النظر، إذا لم يُعرف فاعله من قبل، أنّه يؤدّي إلى معرفة مخصوصة، لم يجز أن يدخل تحت التكليف، ولا أن يتعلّق به ذمّ ولا مدح.

ولهذا قال: لا يستحقّ الذمّ على المعصية إلّا بعد أن يعلم أنّها موافقة لسخط الله، تعالى؛ والطاعة، لا يستحقُّ بها الثواب، إلّا مع العلم بأنّها توافق رضاه. وسلك هذه الطريقة في كلامه كثيرًا، وتنوّع فيما يضرب فيه من الأمثال بحسب اقتداره على الكلام. (مغ١٢، ٣٢٤، ١٢)

- إعلم، أنّ الشيخ أبا علي، رحمه الله، ... قال: إنّ النظر طريق معلوم للناظر يميّزه من غيره، وللناظر طريق يعلم به وجوب هذا النظر في طريقه. فإذا كان كذلك، خرج بهذه الصفة عمّا يقع باتفاق وحدْس، ولحق بالأفعال الواجبة التي تتميّز عند من وجبت عليه عن غيرها. (مغ١٢، ٣٢٤، ١٩)

- بيّن (أبو علي) أنّ المعرفة، وإن لم يعلم الناظر أنّها تصاب بعينها بالنظر، فمتى علم من حال سببها، وهو النظر، ما ذكرناه، فواجب عليه المعرفة بوجوب سببها، من حيث يجب وجودها بوجوده وإن لم يكن من قبل عالمًا بها. وبيّن أنّ ما علم وجوبه من السمعيّات، أو بعد ورود السمع من العقليّات، إنّما يجب على المكلَّف لعلمه بِقُبْح تركه. وأنّ هذه الطريقة قائمة في النظر والمعرفة، فيجب القضاء بوجوبهما، وإن لم يرد السمع. (مغ١٢، ٣٢٥، ١١)

- إعلم أنّ طريقة شيوخنا، رحمهم الله، في باب النظر تختلف فربما قال أبو علي، رحمه الله: إنّ النظر في باب الدين يعلم وجوبه ضرورة كالنظر في باب الدنيا. حتى يقول في بعض كلامه: إن ذلك نقض عقله من حيث لا بدَّ من ثبوت هذا العلم في عقل العقلاء. وربما مرّ في كلامه وفي كلام شيخنا أبي هاشم، رحمهما الله، أنّ العلم بوجوب ذلك يقع من جهة حمله وقياسه على النظر في باب الدنيا، لكن طريقته في القياس تتّضح بحيث لا تخفى على العقلاء. (مغ١٢، ٣٥٥، ١٦)

- قال شيخنا أبو علي، رحمه الله في نقض كلامه: إنّه لا بدّ من أن يعلم في النظر أنّه يؤدّي إلى الكشف، وأنّه عند فعله أقرب إلى المعرفة منه إذا لم يفعله. وذكر أنّه متى اعتقد فيه خلاف ذلك، لم يحصل له العلم الضروريّ لوجوبه، لأنّ الغرض بالنظر هو التبيّن، وإنّما يلتمس به زوال ما يخافه من هذا الطريق. لأنّه إذا علم وتبيّن طريقة الخوف، أخذ في التحرّز. فإذا صحّ ذلك لم يجب فيما هذا حاله أن لا يصحّ من الجمع الكبير إنكار وجوبه من حيث اختلفت أحوالهم وأوقاتهم في حصول هذا العلم فيهم. وليس كذلك ما يدّعيه على أصحاب الضرورة، وذلك أنّهم يدّعون على جميع العقلاء ممن خالفهم أنّهم قد علموا الحق في حالة واحدة، وأنّ هذا العلم مبتدأ في عقولهم من قبل الله، تعالى، كالعلوم التي هي عنده من بداية العقول. فكان يجب، لو كان ذلك حقًّا، أن لا يصحّ منهم مع كثرتهم جحد ما يعلمون، وكان لا يصحّ فيهم التنازع الشديد ولا النظر فيما العلم به قد حصل. فإذا ثبت أن هذا حالهم علم بذلك بطلان القول بالاضطرار والإلهام. (مغ١٢،

٣٨١، ٤)

- وبعد، فإنّ من حقّ النظر أن يسقط وجوبه، متى فعل المُكلَّف ما يجب من المعرفة. ومن لا يقوم بالواجب من ذلك يختلف حاله، ففيهم من يعتقد الباطل لشبهة فيظنّه حقًّا ويخرج بذلك من أن يعلم وجوب النظر على كل حال، وإن كانت الخواطر ترد عليه في بعض الأحوال على وجه لا يخرج من أن يكون خائفًا. (مغ١٢، ٣٨٤، ٥)

- إنّ جميع ما يلزمه من النظر حالًا بعد حال كالنظر الأول فيما يستحقّ به من ثواب وبتركه من عقاب. اعلم، أنّ الذي اقتضى ما ذكرناه في النظر الأول، يقتضيه في النظر الثاني والثالث وما أولاهما إلى آخر ما يلزمه من النظر. لأنّ جميع ذلك، كالنظر الأول في وجوبه ولزومه؛ فيجب أن يكون كالنظر الأول فيما يستحقّ به من ثواب وبتركه من عقاب. (مغ١٢، ٤٥٠، ٢)

- إنّ كلّ جزء من النظر قائم بنفسه في أنّه مما يبتدئه المُكلَّف فعلًا، ولا يتعلّق وجوده بوجود ما يقدّم إلّا من حيث كان فرعًا عليه. لأنّه قد يصحّ أن يطيع في النظر في العدل أو في النظر في النبوّات. فصار النظر في النبوات لا تعلّق له بالنظر في التوحيد والعدل، ولا يتعلّق وجوده بوجود ما لا يبتدئ فعلًا، ويقع بالدواعي والاختيار، فهو منفصل عنه على كل وجه. فإذا صحّ ذلك وجب، كما اعتبر ما يستحقّ به من الثواب في حال إيجاده له لا في حال النظر الأوّل، أن يعتبر عقابه في تلك الحال، فيستحقّه إذا لم يفعله في ذلك الوقت، ولا يستحقّه في حال النظر الأوّل. (مغ١٢، ٤٨٤، ٥)

- إنّ النظر لا يجب لنفسه، وإنّما يجب وصلةً إلى المعرفة، وصحّ أنّ المعرفة لا بدّ من أن يعتبر فيها ما يعلم بها متى لم يعلم بهذا النظر ما له من مصلحة لم يلزمه ذلك؛ لأنّه لو صحّ أن يلزمه العلم بما لا يتعلّق بمصالحه لم يكن بعض ذلك بأن يلزمه أولى من بعض. (مغ١٥، ٧٨، ١٣)

- إنّ النظر إنّما يجب للخوف من الضرر، وإنّ هذا طريق وجوبه لا غير. وإذا صحّ ذلك فتقرّر في العقل أنّ المكلّف، إذا تمكّن من دفع ضرر معيّن بيسير من الفعل، لم يحسن، في عقله، أن يدفعه بما هو أكثر منه. ولهذه الجملة قلنا: إنّ الفاسق لا يجوز أن تلزمه النوافل بدلًا من التوبة، وإن نقصت من عقابه؛ لأنّها لا تنقص ولا تزيل إلّا إذا كثرت، والتوبة تزيل الكل. فقلنا إنّ التوبة بالوجوب أولى. (مغ١٥، ٨٩، ١٣)

نظر أول الواجبات

- الغرض بقولنا إنّ النظر أوّل الواجبات أنّه أوّل واجب لا ينفكّ أحدٌ من المُكلَّفين عنه. ومتى قُيِّد بذلك سقطت مؤنة كثير(ة) من الأسْولَة، فإنّ ما عداه من الواجبات قد ينفكّ عنه المُكلَّفون في الغالب. (مجم١، ١٩، ٢١)

نظر بالعين

- إنّ النظر بالعين هو حركات تقع على وجه، فلو ولّدت العلم لولّدته في محلّها؛ لأنّ لا اختصاص لها ببعض المحال دون بعض. والإدراك، فليس بمعنى، فيجب أن لا يصحّ القول: بأنّه يتولّد عن النظر. وقد نقضنا ذلك، من قبل. وليس كذلك حال الفكر، لأنّه لا وجه يمنع من كونه مولّدًا للعلم. (مغ١٢، ٩١، ١٥)

نظر عالِم بالدليل

- إذا نظر وهو عالم بالدليل، فوروده (الشبهة) لا يمنع من توليد النظر العلم، وإنّما يمتنع إذا لم يعرف الأدلّة. لأنّ العلم كالأصل للعلم بالمدلول، فلا يصحّ أن يولّد العلم. وليس كذلك الحال فيما بيّناه، إن كان الذي يولّد المعارف في المتنبه هو تذكّره للنظر ولِمَا كان عليه من قبل، فيجب أن يولّد. وذلك لأنّ الشبهة لا تغيّر حاله في الضروريّات، وهذا الذكر من العلوم الضروريّة. وإنّما صحّ فيها أن تغيّر حال الناظر لأنّه إنّما ينظر في الأدلّة وكيفية تعلّقها بالمدلول، وحاله يختلف في ذلك عند ورود بعض الشبه عليه. فأمّا حال المتنبه، فإذا لم يتغيّر في الوجه الذي ذكرناه، فكيف يجوز أن تمنع الشبهة من توليده. (مغ١٢، ٢٥٥، ١١)

نظر في أدلة الشيء الواحد

- أمّا النظر في أدلّة الشيء الواحد، فلسنا نقول: إنّه لو وجد حالًا بعد حال لم يولّد، لكنّا نقول: إنّ علمه بالمدلول يمنعه من النظر في أدلّته، كما أنّ علمه الضروريّ يمنع من طلب مثله بالنظر. وإنّما ينظر في دليل ثان، ليعرف كيفية تعلّقه بالمدلول، وكونه دليلًا. وقد بيّنا ما له يمتنع النظر، وذكرنا الخلاف فيه. ولا يمتنع في النظر خاصة أن يمتنع وجوده إذا كان العلم بالمدلول قد تقدّم، وإن كان تقدّم الإصابة لا يمنع من وجود سبب مثله، لأنّ المقايسة فيما هذا حاله، لا تصحّ. (مغ١٢، ١٥٢، ٢٠)

نظر في الأمارات

- إنّ النظر في الأمارات لا يحدث عنده الظنّ على حدٍّ واحد، بل يختلف. وقد لا يحصل الظنّ عنده أصلًا، مع السلامة، لحصول داع يقابل هذا النظر. وقد تتّفق أحوال الناظرين في هذا الباب، ويختلف ظنّهم لاجتهادهم. (مغ١٢، ٩١، ٩)

نظر في أمور الدنيا

- قد ذُكِر أنّ شيخنا أبا علي، رحمه الله، في مسائل البصريين أجاب بذلك، وقد أجاب في أكثر المواضع بأنّ النظر في أمور الدنيا نعلم وجوبه باضطرار، وفي أمور الدين بأن نحمل على هذا النظر قياسًا وتأمّلًا. وسنستقصي القول في ذلك من بعد. فأمّا علم العقلاء بترك النظر فضروريّ، لأنّ الإنسان يعلم نفسه ناظرًا باضطرار؛ فإذا علم أنّ الموجب لذلك هو النظر وعلم أنّه لم يحصل ناظرًا، علم أنّ النظر لم يوجد.

(مغ١٢، ١٨٥، ٢)

نظر في باب الدنيا

- إعلم، أنّ النظر في باب الدنيا لم يجب لأنّه يؤدّي إلى العلم، وإنّما وجب لما فيه من التحرّز من المضرّة، لأنّ من يجب ذلك عليه، وإن لم يخطر بباله أنّ النظر كيف يكون حاله، فإنّه يعلم وجوب ذلك عليه. فإذا صحّ ذلك لم يمتنع في باب الدين بمنزلته في الوجوب إذا حلّ محله في هذا الوجه وإن كان يؤدّي إلى العلم. (مغ١٢، ٣٦٤، ٢٠)
- لا يلزم النظر في باب الدنيا، لأجل التمكّن، وإن وجب عند ورود الخوف على النفس بالوجوه التي تقدّم ذكرها. والعلّة في ذلك ما قدّمناه، لأنّه لا بدّ من أن يعرف العاقل الطريقة التي منها يطلب المعرفة، ليقوم التمكُّن في ذلك مقام العلم. فأمّا إذا لم يحصل ذلك، فالعلم الحاصل يكون سببًا للتكليف دون التمكّن. والعاقل لا يعرف طريقة الخوف من ترك النظر، وطريقة النظر وما يؤدّي إليه من المعارف، إلّا عند ورود الداعي أو ما يقوم مقامه. فلذلك لم يلزمه التكليف إلّا عند وروده. (مغ١٢، ٣٨٩، ٧)

نظر في باب الدين

- إنّ النظر في باب الدين لسنا نقيسه على النظر في باب الدنيا، حتى يصحّ الطعن فيه بذكر الفصول بينهما والفروق، وإنّما يجمع بينهما في أنّهما قد دخلا تحت الجملة المعلومة باضطرار؛ كما أنّ الضرر في باب الدين إذا كان بصفة الظلم لا نقيسه في القبح على الضرر في باب الدنيا، بل نحكم بِقُبْحهما لدخولهما تحت العلم بأنّ الظلم قبيح. فإذا صحّ ذلك، وثبت أنّ الطريق في باب الدين يحصل فيه التحرّز من الخوف الشديد الذي نخشاه في تركه ونؤمل زوال ذلك بفعله، فيجب أن تكون حاله في الوجوب كحال النظر في باب الدنيا إذا اختصّ بهذه الصفة لا على طريقة القياس لما ذكرناه. وإنّما يذكر النظر في باب الدنيا في كلامه، لأنّ وجوبه وثبوت وجه الوجوب فيه أظهر، فتسقط به الشبه والمطاعن، لا أنّا نجعله أصلًا نقيس عليه النظر في باب الدين. (مغ١٢، ٣٦٤، ٤)
- إنّ النظر في باب الدين أدخل في الوجوب من حيث يؤدّي إلى غالب الظنّ، فبأن يؤدّي إلى العلم أولى. وإذا لزم النظر، وإن لم يكن في دلالة، بل كان نظرًا في أمارة، فبأن يجب النظر إذا كان في دلالة أولى. (مغ١٢، ٣٦٥، ٤)
- أمّا أنّ النظر في باب الدين لا يأمن فاعله الهلاك، كما لا يأمن تاركه، فليس الأمر كذلك. لأنّه يعلم أنّه أقرب إلى أن يعرف منافعه ومضارّه، ويعلم أنّ خالقه إن كان حكيمًا فهذا طريق نجاته، وإن كان سفيهًا كان وجوده كعدمه. فيعلم أنّ لفعله من الحكم ما ليس لتركه. (مغ١٢، ٣٦٥، ٢٠)
- أمّا قولك: إنّ النظر في باب الدين إذا وجب في طريقه أن يكون دليلًا، فكذلك

المُنبَّه عليه يجب أن يكون حجّة، وأن لا يُعتَبر بقول الدعاة في ذلك، ويخالف النظر في باب الدنيا، فبعيد. وذلك أنّ الأنبياء، صلوات الله عليهم، متى خوّفوا من ترك النظر لم يُعلَم من حالهم إلّا مثل ما يُعلَم من حال الداعي، لأنّه لا سبيل لمن ينظر في معرفة الله فيعلمه بعدله وتوحيده وأنّه حكيم، أن يعلم أنّ الرسول صادق وأنّ المُعجِز يدلّ على صدقه في النبوّة. وإذا لم يكن له إلى ذلك سبيل، حلّ قوله عنده محل قول الداعي في أنّه يعمل به لما يقارنه من الأمارات، فلا تكون له مزية. فإن صحّ وجوب النظر إذا كان المخوِّف نبيًّا، فيجب أن يكون واجبًا وإن لم يكن نبيًّا، لما بيّناه. إلّا أن يقول قائل: إنّ عند قول النبيّ يقع العلم بالطبع اضطرارًا، كما قاله الجاحظ، وعند قول غيره لا يكون هذا حاله، فيكون لهذا الفرق إذن تأثير. وقد بيّنا فساد ذلك، وبيّنا على قوله لا تصحّ التفرقة بينهما. لأنّ الضرورة لا تفتقر إلى قول لرسول متقدّم، لأنّه تعالى قادر على أن يهيّئ المحلّ لذلك الطبع. فيضطرّه، وإن لم يكن هناك رسول فلا تصحّ هذه التفرقة أيضًا. وإذا لم تصحّ له، لم تكن لأحد أن يتعلّق بها. لأنّ كل من خالف في هذا الباب، لا يقتضي مذهبه التفرقة بين الرسول والداعي، لأنّه إن كان من أصحاب الاضطرار فلا وجه لذلك عنده، وكذلك إن كان من أصحاب الاكتساب. (مغ١٢، ٣٦٧، ٥)

- إنّ النظر في باب الدين وإن كان لا بدّ من أن يكون مرادًا لله، تعالى، فغير واجب أن يعلم المكلّف ذلك من حاله. لأنّه في وقت وجوده لا يعرف الله، تعالى، فبأن لا يعرف إرادته وكراهته أولى. ولسنا نقول: إنّ المبتغى به موافقة إرادة الحكيم، بل نقول: المبتغى به القيام من حيث كان واجبًا، لئلّا يستحقّ الذمّ بتركه، وليتحرّز به مما يخشاه. فإذا صحّ ذلك، كفاه أن يعلم وجه وجوبه، ولا يجب أن يعلم أنّه موافق للإرادة. وقد بيّنا، من قبل، أنّ إرادة الحكيم للنظر إنّما تُعلَم بعد أن ينظر العاقل فيعرف الله، سبحانه، بنظره، ثم يعلم بتوحيده وعدله وأنّه حكيم، ثم يعلم أنّه لم يكن ليوجب في عمله المشاق على وجه مخصوص إلّا لغرض هو التكليف، فيعرف عند ذلك أنّه تعالى مريدٌ لذلك. وقد علمه بالإرادة في حال فعله للنظر، إذا لم يخرجه من أن يعلم الوجه الذي له يجب، لم يخرجه من أن يعلم وجوبه. (مغ١٢، ٣٦٨، ٥)

- أمّا قولك: إنّ وجوب النظر في باب الدين يوجب القول بأنّ الداعي حجّة في وجوبه مع تجويز الكذب عليه، فبعيد. وذلك أنّا قد نوجب عند قوله الفعل، ولا يوجب ذلك أن نجعله حجّة. ألا ترى أنّ عند خبر المُخبِر بكون السبع في الطريق، قد يلزم المرء ما لولا خبره لم يكن يلزم، ولا يوجب ذلك كونه حجّة؟ فلو أنّ سالك الطريق ضلّ عنه، وورد عليه من تسكن نفسه إليه فهداه إلى الطريق، للزمه العدول وإن لم تكن حجّة. ولو أن بعض من يثق

به نبّهه على وديعة عنده للزمه ردّها على بعض الوجوه وإن لم تكن حجّة. وأكثر أمور الدنيا، كنحو المعالجات التي نلتجئ فيها إلى الأطباء، والفلاحات، والتجارات، وسائر ما يعتمد فيه أهل البصر بذلك، يجري على هذا الحدّ. ولا يوجب ذلك كونهم حجّة، بل عندنا أن التواتر الذي يعلم المُخبِر عنده ضرورة لا يقال فيه إنّه حجّة، لأنّه لا واحد منهم إلّا ويجوز أن يكذب. فإذا صحّ ذلك، لم يمكن الطعن بهذا الوجه فيما أورده، وإن كان هذا الوجه من الطعن لو صحّ لوجب أن يبطل به وجوب النظر في الدين والدنيا جميعًا، على ما في ذلك من ارتكاب الجهالة. (مغ١٢، ٣٧١، ١٥)

نظر في الدلالة

- إنّ النظر في الدلالة يُطلَب به العلم في المدلول، فإذا حصل هذا العلم امتنع النظر. وليس كذلك حال النظر في الشبهة، لأنّه على هذا القول يطلب به الجهل وهو غير حاصل له، ولا هناك مانع سواه يمتنع من وجود هذا النظر. (مغ١٢، ١٠٨، ٤)

نظر في الدليل

- إنّ من حق النظر في الدليل أن يولّد اعتقاد المدلول. فإن كان الناظر عالمًا بالدليل، على الوجه الذي يدلّ، كان الاعتقاد المتولّد عنه علمًا. وإن كان معتقدًا للدلالة أو ظانًّا لها على الوجه الذي يدلّ، كان الاعتقاد المتولّد عنه غير علم. (مغ١٢، ٨٠، ٣)

- بيّنا في أبواب النظر، من قبل، أنّ الذي يولّد منه المعارف هو النظر في الدليل، لتعلّقه بالمدلول. وبيّنا أن المُستدل يجب كونه عالمًا بالدليل، على الوجه الذي يدلّ، حتى يولّده نظره في المعرفة. وبيّنا أنّ ما خرج من النظر عن هذه الصفة، لا يولّد البتّة. (مغ١٢، ٢٦٧، ١٤)

نظر في طريق معرفة الله

- إن قال (أحدهم): ومن أين أنّ العاقل يجب عليه النظر في طريق معرفة الله تعالى؟ قيل له: لأنّه إذا سمع اختلاف الناس في هذه المذاهب، وتكفير بعضهم بعضًا، وتخويف كل واحد منهم صاحبه من خلاف قوله، وعلم أنّ جميع هذه المذاهب لا يصحّ أن يكون حقًّا، لأنّ فيها متضادًّا، كقول من قال: العلم قديم، وقول من يقول بحدوثه، وقول من قال: إنّ الله يرى، وقول من ينفي الرؤية عنه، ولا يجوز أيضًا في هذه المذاهب أن تكون كلها باطلة، لأنّ الحق لا يخرج عنها، ولا يمكن أن يعتقد أن العالم لا قديم ولا مُحدَث، فلا بدّ من أن يكون فيها ما هو حق وفيها ما هو باطل. (مخت، ١٧٢، ٢)

نظر في معرفة الله

- يلزم النظر في معرفة الله، لأنّه إنّما يلزم ليكون عنده أقرب إلى معرفة الطاعات والمعاصي وإلى معرفة الثواب والعقاب، فيكون أقرب إلى فعل الطاعات والتحرّز

من المعاصي، وليس للفروع في هذا الباب مدخل في مبدأ الأمر. فأمّا إذا نظر فعرف الله، تعالى، بعقله وتوحيده، ونظر في غير ذلك فوصل إلى معرفة هذه الفروع، لم يمتنع عند ورود الشبهة عليه أن يلزمه النظر في الجزء والطفرة والكمون والمداخلة إلى غير ذلك. (مغ١٢، ٣٧١، ٢)

نظر في النبوات

- إذا لم يفعل النظر في النبوّات، يستحقّ العقوبة. لأنّه قد كان يمكنه أن يصيّر نفسه بحيث يمكنه أن يفعله على الوجه الذي وجب عليه. فمن قبل نفسه، أتى في أن لم يُقدِّم قبل ما معه، كان يُمْكِنه ذلك، فصار بمنزلة البرهميّ الذي لا يفعل الصلاة في وقتها، ولا يمكنه بدلًا من ذلك في الوقت أن يفعلها، لكنّه لمّا أتى في ذلك من قِبَل نفسه بأن لم يستدلّ على النبوّات، فتعرّف من بعد لزوم الصلاة، استحقّ العقوبة. ولسنا نطلق القول في مثل ذلك، أنّه لا يمكنه أن يفعل الصلاة، بل يمكنه ذلك. وقد كان يمكنه بأن يفعل المقدّمات، التي تمّ معها منه هذا الفعل. وكذلك نقول في النظر، فسبيله، في هذا الباب، سبيل من وجب عليه الخروج إلى بلد لقضاء دين أو قيام بواجب، فبعّد الطريق على نفسه بالخروج إلى ناحية سواها؛ فذلك لا يخرجه من وجوب ذلك الفعل، ومن استحقاق العقوبة، لأنّه متمكّن من فعل ذلك. وإنّما أتى، من قِبَل نفسه، فيما فعل، وهو في الحال يمكنه أيضًا أن يستأنف الفعل من أوّله فيفعل. وإنّما الخلاف في هذه المسألة، من جهة واحدة، وهي أنّ العقوبة التي يستحقّها على أن لا يفعل سائر النظر، هل يستحقّها في أوقاتها، أو يستحقّ الجميع عند إخلاله بالنظر الأوّل، فيكون ما فعله في حكم المُسَبَّب القبيح الواقع عن سبب قد فعله. (مغ١٢، ٣١١، ٢١)

نظر مخصوص

- إعلم، أنّ الصحيح فيمن لزمته المعرفة أن يَقْبُح منه الجهل؛ وكما يستحقّ بفعلها الثواب، فكذا يستحقّ بفعل الجهل العقاب؛ وكما يتناولها التكليف في باب الإقدام، فكذا يتناوله التكليف في باب الامتناع منه. وإن كان المُكلَّف مأمورًا بها، فهو منهيّ عن الجهل. والأمر في هذا الباب أجمع، على ما ذكره السائل. لكنّه ظنّ أنّه إذا لم يمكنه أن يعرف الجهل جهلًا قبل وقوعه، لم يصحّ أن يلزمه تركه بفعل المعرفة. وليس الأمر كما قدَّر، لأنّه إذا عرف طريق المعرفة وهو النظر المخصوص الذي من بيانه أن يولِّدها، صحّ منه إيجادها بإيجاده. وإيجادها على هذا الوجه، هو ترك للجهل، لأنّ من حقّه أن يضادّها، وترك الشيء هو ضدّه على بعض الوجوه. فقد ثبت إذن أنّه يصحّ منه أن يترك الجهل بالمعرفة. فإن قيل: فيجب أن يصحّ منه ترك المعرفة بالجهل أيضًا، ليصحّ أن يُكلَّف المعرفة. قيل له: وذلك أيضًا صحيح منه، لأنّه يصحّ منه أن يبتدئ

فعل الاعتقاد والذي هو جهل، فيكون بفعله تاركًا للاعتقاد الذي هو من جنس المعرفة. ولا يقال: إنّه تَرَكَ به المعرفة، لأنّ من حقّها أن تقع متولّدة. والمباشر لا يكون تركًا للمتولِّد، من حيث يجب وجوده بوجوب سببه. ومن حق التَرْك والمتروك أن يصحّ من القادر، في كل واحد منهما، أن يبتدئه وأن يبتدئ ضدّه. لكنّا وإن لم نطلق هذا القول، فمن جهة المعنى لا نمتنع من أن نقول بأنّه قد تَرَكَ بها الجهل ما يضادّه من المعرفة. (مغ١٢، ٢٨٠، ١٢)

نظر هو سبب المعرفة

- إذا لم يعرف (المكلّف) سبب المعرفة بعينه، لم يكن له إلى إيجاده على الوجه الذي يقتضيه التكليف سبيل، وإنّما توجد المعرفة بإيجاده فلا يكون له إلى فعلهما معًا سبيل، فيقبح منه تعالى أن يكلّفه وإنّما وجب ذلك في النظر الذي هو سبب المعرفة، لأنّه يبتدئه ولا يجب وجوده بوجود غيره. وكل فعل كُلّفه العبد على جهة الابتداء فلا بدّ من أن يميّزه من غيره، أو يصحّ ذلك فيه ليتمكّن من إيجاده على الحدّ الذي كُلّف. فأمّا المعرفة، فإنّما يوجدها بإيجاد النظر؛ فبان معرفته بالنظر عن معرفته بها، على ما بيّناه. (مغ١٢، ٢٦٥، ٦)

نظر واحد

- إنّ النظر الواحد لا يجوز أن يولِّد إلّا علمًا مخصوصًا، وما هو من جنسه لا يولّد إلّا أمثال ذلك العلم من حيث كان المعلوم من حاله أنّ جميعه يتعلّق بمنظور واحد على وجه واحد. فما يولِّده لا يختلف، وليس كذلك الاعتماد لأنّه يبقى فيولّد الأكوان حالًا بعد حال لكنه يولّد ما يولّد على طريقة واحدة، فصار النظر بمنزلة اعتماد مُجتلَب لأنّه لا يولّد إلّا شيئًا واحدًا مخصوصًا وإن فارقه من وجه آخر. لأنّ الاعتماد يولِّد فيما يصادف محلّه، فأي محل صادفه ولّد فيه، وإلّا ولّد في محله فقد ولّد أشياء متغايرة على البدل، وليس كذلك حال النظر لأنّه يولِّد في محلِّه وليس له تعلّق بالمنظور فيه في باب التوليد، فما يولِّده لا يتغاير كما لا يختلف. (مغ٩، ١٥٤، ٨)

نظر ووقوع المعرفة

- إعلم، أنّ أحد ما يعتمد في مذهبه (الجاحظ) أن نقول: إنّ النظر ووقوع المعرفة عنده، يجري في بابه مجرى ما يقع من الفعل بالحدْس والاتفاق، من غير قصد. وقد ثبت في كل فعل، هذا حاله، أنّه لا يجوز أن يستحقّ به الذمّ والمدح، ولا يدخل تحت التكليف، وذلك نحو أن نحكّ الذهب على المحكّ فنجده جيّدًا أو رديئًا. فاتّفاق ذلك لا يصحّ تعلّق المدح والذمّ به؛ وإن وافق، في بعض الأحوال، الإرادة؛ وكذلك لو هجم على بئر فوجد فيها كنزًا، لم يجز بذلك مدح؛ وإذا التفت ورأى من يَسُرُّه لم يجز أن يستحقّ به

المدح؛ لمّا كانت هذه الأمور تقع بالاتفاق من غير معرفة متقدّمة، بأن الفعل يؤدّي إليه. (مغ١٢، ٣٢٤، ٣)

نِعَم

- إعلم أنّ النعم على ضربين: أحدهما، لا يقدر عليه إلّا الله تعالى، وذلك نحو الإحياء والإقدار وخلق الشهوة والمشتهي وإكمال العقل، ولا شكّ في أنّ ما هذا حاله فإنّ الله تعالى هو المنفرد به، لأنّ غيره جلّ وعزّ لا يقدر عليه. والآخر، يقدر عليه غير الله تعالى، كما يقدر هو جلّ وعزّ عليه. وذلك ينقسم إلى: ما يصل إلينا من جهة الله تعالى على الحقيقة، وإلى ما يكون في الحكم كأنّه من جهته تعالى. (شرح، ٥٢٥، ٩)

نعمة

- إنّ النعمة هي كل منفعة حسنة واصلة إلى الغير إذا قصد فاعلها بها وجه الإحسان إليه. ولا بدّ من أن تكون منفعة، لأنّها لو كانت مضرّة محضة لما كانت نعمة. وقولنا مضرّة محضة إحتراز عن الآلام والأسقام التي يوصلها الله تعالى إلى الحيوانات، فإنّها لمّا كانت في مقابلتها الأعراض الموفية عليها لا تكون مضارًا محضة. ولا بدّ من أن تكون حسنة، لأنّها لو كانت قبيحة لما استحق عليها الشكر. والنعمة من حقها أن يستحق عليها الشكر. هذا هو الذي يقوله الشيخ أبو علي. وقد خالفه فيه أبو هاشم، وجوّز في النعمة أن تكون قبيحة، واستدلّ على ذلك بأن قال: إنّ الله تعالى لو أثاب من لم يستحق الثواب فإنّه يكون منعمًا عليه مع أنّ ذلك قبيح. وإنّما قلنا إنّه قبيح لأنّه لا ينفك عن التعظيم، والابتداء به قبيح. ألا ترى أنّه يقبح من أحدنا أن يُعظِّم أجنبيًا على الحدّ الذي يُعظِّم والديه لا لوجه سوى ما ذكرناه من أنّ الابتداء بالتعظيم قبيح، وكذلك فإنّ أحدنا لو كان مَلَّك الغير جميع ما يملكه حتى يفقر نفسه لكان منعمًا عليه بذلك مستحقًّا للشكر من جهته وإن كان ما فعله قبيحًا. (شرح، ٧٧، ٦)
- إنّ النعمة لا يجب أن تجري على طريقة واحدة، بل قد تكون منفعة محضة، وتكون مؤدّية إلى منفعة إمّا بأن توجبها، أو تُستحقّ بها، وتحصل عندها، وبيّنا صحّة هذه الأقسام بالشاهد. (مغ١١، ١٩٢، ١٦)

نفع

- إنّا كما نشرط في النفع أن يكون موفيًا على المضرّة، فإنّا نشرط فيه أن يكون معلومًا لتحمل المضرَّة، وأن يكون متحمِّلًا لها لأجله، وأن ينظر في ذلك النفع؛ فإن كان تخرج به المضرّة من أن يكون ظلمًا وعبثًا جميعًا، لم يطلب في حسنها سواه، نحو ما نفعله في أنفسنا من المضارّ لأجل الأرباح وغيرها، وإن لم يخرج بذلك النفع فيه من أن يكون عبثًا. والواجب أن يثبت فيه نفع أحسن ليخرج به من كونه عبثًا، على ما ذكرناه في إلزامنا الأجير العمل

المتعب لأجل دينار يعطيه أنّه لا بدّ من أن يكون فيما يستعمله فيه نفع لكي يخرج به من كونه عبثًا. فمتى تكاملت هذه الجملة، وجب القضاء بحسن الضرر لأجل النفع. (مغ١٣، ٣٣١، ١٨)

- أمّا دفع الضرر فقد يُسمّى نفعًا، لما يحصل فيه من السرور، فيكون داخلًا فيما قدّمناه من الحَدّ، ومتى لم يحصل فيه إلّا دفع الضرر فقط، فإنّما يوصف بذلك على جهة المجاز، وإن كان قد يمرّ في الكتب عند ذكر النفع، ضُمّ هذا الوجه إلى ما قدّمناه، فيقال: ما يؤدّي إلى دفع الضرر نفع، كما أنّ ما يؤدّي إلى اللذّة والسرور هو نفع. (مغ١٤، ٣٤، ١٧)

- إنّ كل ما عُلم نفعًا، عُلم صلاحًا، وما لم يُعلم نفعًا لم يُعلم صلاحًا، ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه، فلذلك لا يقال في الشيء إنّه صلاح للجماد والميت، ولا يستعمل ذلك في القديم سبحانه، ولذلك يضاف الصلاح إلى من يصلح به، على حدّ إضافة النفع إلى من ينتفع به، فيقال في الشيء إنّه صلاح لزيد، ونفع له، وإنّه أصلح له وأنفع، ولذلك يصحّ في كونه صلاحًا التزايد والتفاضُل، على الحدّ الذي يجوز في كونه نفعًا، فكما يقال في الأمر إنّه نفعٌ لزيد، فكذا يقال إنّه أصلحُ له. (مغ١٤، ٣٥، ٧)

- يوصف النفع بأنّه نعمة، متى جمع إلى كونه نفعًا أن يكون فاعله موصلًا له إلى غيره، قاصدًا به الإحسان إليه، على وجه يَحْسُن عليه، فكل نفع اختصّ بذلك فهو نعمة، فما خرج عن هذه الصفات لا يوصف بذلك. (مغ١٤، ٣٨، ٣)

نفل

- قد يوصف (الحسن) بأنّه نفل، والأقرب أن يستعمل ذلك في الشرعيّات، دون العقليّات، وكذلك إذا قيل فيه: إنّه ندب. (مغ١٧، ٩٨، ٥)

نفور الطبع

- إنّ المنع لا يُخرج القادر من كونه قادرًا على فعل ما مُنِع منه متى حصل له من الدواعي إلى الفعل ما يقوم مقام الشهوة والنفور (ومن ثم) حَسُنَ أن يُكلَّف. وقلنا: إنّ الهند لمّا اعتقدوا في قتل أنفسهم أنّ فيه منفعة من حيث يقتضي تخليص النور من الظلمة صحّ أن يكلَّفوا الامتناع من قتل أنفسهم وأن يستحقّوا بذلك المدح إذا لم يفعلوه. وإن كانت الشُّبَه متى زالت لم يستحقّوا على ذلك المدح لحصول الإلجاء: ولذلك قامت الشُبَه عندنا مقام نفور الطبع في أنّ عنده يصير الفعل في حكم الشاقّ، فيستحقّ عليه المدح والثواب. ولا يمتنع اختلاف التكليف بالاعتقادات والشُبَه فليس لأحد أن يستنكر ما قلناه من حيث يختلف التكليف لمكان جهلهم بما يقتضيه القتل وإيرادهم الشّبه على أنفسهم. (مغ١١، ٣٩٤، ٤)

نهي

- الطريق الذي بيّنا به أنّ الأمر لا يكون أمرًا إلّا بإرادة، يقتضي أنّ النهي لا يكون نهيًا إلّا بكراهة المنهى عنه؛ فأمّا صيغة النهي فمعلومة من جهة اللغة كصيغة الأمر، فإذا صحّ ذلك فيجب أن يكون النهي دلالة قُبْح المنهى عنه، وأن يصحّ القول فيه إنّه على الوجوب، مراد بذلك أنّه يجب على المكلَّف أن لا يفعل ما تناوله، وأن يتحرّز منه. (مغ١٧، ١٣٢، ٣)

نهي عن المنكر

- إعلم أنّ بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقًا من حيث أنّ في الأمر بالمعروف يكفي مجرّد الأمر به، ولا يلزمنا حمل من ضيّعه عليه، حتى ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملًا، وليس كذلك النهي عن المنكر فإنّه لا يكفي فيه مجرّد النهي عن استكمال الشرائط، حتى نمنعه منعًا، ولهذا فلو ظفرنا بشارب خمر وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك، فإنّ الواجب علينا أن ننهاه بالقول الليّن، فإن لم ينته خشّنا له القول، فإن لم ينته ضربناه، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك. (شرح، ٧٤٤، ١٥)

نوافل

- إنّ الحَسَن ينقسم قسمين: فإمّا أن تكون له صفة زائدة على حسنه، وأمّا أن لا يكون كذلك. فالأوّل هو الذي يستحقّ عليه المدح، والثاني هو الذي لا يستحقّ بفعله المدح ويُسمّى مباحًا، وحدُّه: ما عَرَف فاعله حُسْنَه أو دلّ عليه، ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالمباح، وإن وجد فيها ما صورته صورة المباح كالعقاب. وأمّا ما يستحقّ عليه المدح فعلى قسمين: إمّا أن يستحقّ بفعله المدح ولا يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل، وذلك كالنوافل وغيرها؛ وإمّا أن يستحقّ المدح بفعله والذمّ بأن لا يفعل، وذلك كالواجبات. (شرح، ٣٢٧، ٦)

- قد يدخل في اللطف النوافل، لا لأنّ عندها يختار الواجب لا محالة، لكن لأنّه يكون أقرب إلى ذلك، فتكون مقوّية لدواعيه، ومسهِّلة سبيل الإقدام عليه، فلا يمتنع أن يقال فيما يرد من الخاطر: إنّه لطف، ويقال في هذا الوجه أيضًا إنّه لطف، لأنّهما ينبعثان من حيث ذكرنا اللطف الذي بيّناه أولًا. فلا تخرج الألطاف عن هذه الوجوه الثابتة فيه. وليس الغرض العبارات. فإذا ثبت من جهة المعنى أن حالها سواء، فقد ثبت ما أردناه. (متش٢، ٧٢٢، ٩)

- إنّ النوافل إنّما يحسن تكليفها على طريق التبع للواجبات بدلالة أنّ وجه الحسن في تكليفها هو تسهيلها للواجبات، سواء قيل إنّها تُسهّل واجبات العقل أو جُعلت نوافل مسهِّلة لواجبات الشرع، على اختلاف بين مشايخنا فيه. (مجم٢، ٢١٥، ١٣)

نوافل شرعية

- المُحسِّنات العقليّة هي على ضربين:

أحدهما (ما) لا صفة له زائدة على حسنه، وهو الذي يُسمّى مباحًا، من حيث عَرَف فاعله أنّه لا مَضَرّة عليه في فعله، ولا في ألّا يفعل، ولا يستحقّ به المدح، وما هذا حاله لا مدخل له في التكليف، كما لا مدخل له فيه الواقع من الساهي، وعلى حدّ الإلجاء. والضرب الثاني: ما يختصّ بصفة زائدة على حسنه، تقتضي دخوله في أن يستحقّ به المدح. وهذا على ضربين: أحدهما يحصل كذلك لصفة تخصّه، والآخر لأنّه يسهّل فعل غيره من الواجبات، فالأوّل كالإحسان والتفضّل، واجتلاب المنفعة لنفسه، والثاني كالنوافل الشرعيّة، ويدخل فيه النهي عن المنكر من جهة العقل، ويدخل فيه مدح من فَعَل الواجب، لأنّ ذلك مما لا يجب على أهل العقول، كما يلزمهم الفصل بين المُحْسِن والمسيء، لأنّ هناك إنّما وجب الفصل لأمر يتعلّق به، وليس كذلك حال الوجه الأوّل. (مغ١٤، ١٧١، ١٣)

- قال شيخنا "أبو هاشم"، رحمه الله، إنّه لا بُدّ، في النوافل الشرعيّة، من أن تكون لها ما يجري مجرى النظير في الواجبات حتى تكون مسهّلة له فيحسن التعبّد بها. وبيّن استمرار ذلك في سائر النوافل، وبيّن أنّ ما ليس له نظير واجبٌ بالنظر والإيجاب، أو بالدخول في الفعل وبيَّن، في كثير من النوافل، أنّه لا يجوز أن يقال ذلك في جميعها؛ وإنّما يقال في أوائلها؛ لأنّ من يدخل في الصلاة بالدخول قد لزمه إتمامها، كما أنّه، بدخوله في الحجّ، لزمه ذلك. والذي يحصل نفلًا هو الأول من الفعل وله نظائر واجبة دون الجميع. وبيّن اختلاف الناس في أنّ بالدخول في الصلاة والصوم هل يختار أم لا، كما أنّه يجب الحجّ بالدخول فيه؟. (مغ١٥، ٣٢، ٦)

نية

- أمّا النيّة فربما كانت متقدّمة وربما كانت مقارنة، وعلى كلى الوجهين تكون نيّةً لكنّها تجمع إلى ذلك أن تكون والمنوي من فعل فاعل واحد، وأن تثبت طريقةُ الاختيار فيهما. ثم لا يكاد يستعمل في الغالب إلّا فيما به يقع الفعل على وجه دون ما كان أراده للحدوث، وإلّا فيما كان مفيدًا للضمير فيه، لأنّه لا فرق بين أن يقال: في نيّتي كذا وبين أن يقال: في ضميري كذا. وعلى هذا لا يستعمل في الله تبارك وتعالى ذلك. (مجم١، ٢٩٨، ١)



هدى

- قالوا لماذا قال تعالى ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢) والهدى عندكم الدلالة، وهو دلالة للكل، فلماذا خصّ المتّقين دون غيرهم، هلّا دلّ ذلك على أنّ الهدى هو نفس الإيمان. فجوابنا أنّه تعالى قد بيّن في غير موضع أنّ القرآن هدى للناس فعمّ الكلّ، وإنّما خصّ المتّقين ههنا من حيث اختصّوا بقبوله. (تن، ١٢، ٤)
- يقال ما معنى قوله ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ (البقرة: ٥) ومعلوم أنّ الهدى إن كان دلالة فكل المكلّفين فيه سواء، فهلّا دلّ ذلك على أنّه نفس الإيمان. فجوابنا أنّ المراد أنّهم على بصيرة مما تعبدهم به، وتقبُّل الهدى يُسمّى هدى، كما أنّ الجزاء على الامتثال للدلالة يُسمّى هدى. (تن، ١٢، ٢٤)
- قوله تعالى من بعد ﴿إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ﴾ (الكهف: ٥٥) يدلُّ على أنّ الهدى هو البيان والدلالة، ويدلُّ على أنّ الاهتداء بهذا الهدى من قبله، وقوله تعالى من بعد ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (الأنعام: ٤٨) يدلّ على أنّ العبد يستحقّ على فعله الطاعة ما يبشر به من الثواب وعلى المعصية ما ينذر به من العقاب. ولو كان الأمر كما يقوله المجبرة في أنّه عزّ وجلّ يخلق الأفعال فيهم وأنّ له أن يعاقب من أطاعه ويثيب من عصاه لما صحّ ذلك، وقوله تعالى ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ (الكهف: ٥٦)، لا يصحّ لولا أن الكفر من قبلهم، ولو كان الله هو الخالق له فيهم لكان لهم أن يقولوا لا عيب علينا في ذلك وإن كان باطلًا لأنّ الله جلّ وعزّ خلقه فينا. (تن، ٢٣٩، ١١)
- إنّه تعالى وصف الكتاب بأنّه هدى للمتّقين، ولا شبهة في أنّ الكتاب ليس بإيمان، لأنّ الإيمان هو فعل المؤمن، والكتاب كلامه تعالى، فلا بدّ من أن يرجع إلى أنّ المراد به أنّ الكتاب دلالة وبيان. (متش١، ٤٨، ٩)
- إعلم أنّ الهدى قد اختلف فيه العلماء، فمنهم من يقول: إنّ حقيقته الفوز والنجاة، وبيّن أنّ سائر ما يستعمل فيه إنّما يوصف به؛ لأنّه متعلّق بذلك وطريق إليه، فقيل في القرآن هدى، وفي الأدلّة وفي الإيمان وغير ذلك، لما كان الإنسان يفوز بها وينجو، ولذلك يقال فيمن دلّ على طريق ينفع: إنّه قد هدى إليه، ولا يقال ذلك إذا عدل به إلى طريق يُضرّ. ومنهم من قال: إنّ الهدى في الحقيقة هو الدلالة والبيان، وإنّما يوصف الفوز بالمنفعة والنجاة (بالهدى)، لأنّهما يوصلان إليها. ويتأوّل سائر ما تستعمل فيه هذه اللفظة على أنّ المراد به ما يتّصل بذلك. ولم يذكر أحد من أهل العلم أنّ الهدى في الحقيقة: هو نفس الطاعة والإيمان، إلّا من جعله

مذهبًا! فأمّا أن تكون اللغة شاهدة لذلك، أو القرآن، فبعيد. ونحن نبيّن ما في القرآن من الشواهد في قولنا، ونذكر ما يجوز عليه وما لا يجوز. (متش١، ٦٠، ٤)

- إعلم أنّ الهدى بمعنى الدلالة كثير في الكتاب، قال الله تعالى في وصف القرآن: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ (البقرة: ١٨٥) ﴿وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف: ١١١؛ النحل: ٦٤) ولا يجوز أن يراد بذلك إلّا كونه دلالة وبيانًا. (متش١، ٦١، ٢)

- قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ (البقرة: ٥) يدلّ على أنّه البيان؛ لأنّ حَمْله على غيره لا يصحّ، وقال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ﴾ (الإنسان: ٣) يعني: الطريق. ولا يجوز أن يرد بذلك إلّا الدليل. (متش١، ٦١، ٦)

- قد ذكر عزّ وجلّ الهدى بمعنى زيادة الهدى، فقال: ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ (مريم: ٧٦) وقال: ﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ۝ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (الكهف: ١٣ - ١٤) وقال: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (الأنعام: ١٢٥) والمراد بذلك أجمع: ما يفعله الله تعالى من الألطاف والتأييد، والخواطر، والدواعي. وإنّما يوصف ذلك بأنّه هدى لأنّه يحلّ محلّ الأدلّة في أنّه كالطريق لفعل الطاعة والباعث عليه. (متش١، ٦٢، ١٤)

- قد يراد بالهدى أن يسلك به طريق الجنّة والمنفعة، وهو الذي أراده تعالى بقوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦) على أحد التأويلين. (متش١، ٦٣، ٧)

- إنّ الهدى قد يكون بمعنى الثواب. (متش٢، ٦١٦، ٣)

هدى عام

- إن الهدى العام هو الدلالة، ومتى أريد به الإثابة أو الألطاف فذلك خاص. (تن، ٣٧، ٧)

هَدَي

- فحصل من هذه الجملة أنّه تعالى يهدي، بمعنى: الدلالة والبيان. وذلك عامّ في كل مُكلَّف، لأنّه كما عمّهم بالتكليف فلا بدّ أن يعمّهم بما يدلّ عليه، وإلّا كان تكليفًا بما لا يمكن أن يفعل. (متش١، ٦٤، ١٦)

هلاك

- حقيقة الهلاك هو العدم. (مجم٢، ٢٨٧، ١٣)

و

واجب

- الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه إستحق الذمّ على بعض الوجوه. وقوله على بعض الوجوه احتراز من الواجبات المخيّرة التي لها بدل يقوم مقامها ويسدّ مسدّها، كالكفّارات الثلاث، فإنّها أجمع واجبة على التخيير. ثم إذا أتى بواحدة منها وترك الباقي لا يستحق الذم مع أنّه أخلّ بالواجب، ولكن يستحق الذمّ عليه على بعض الوجوه، وهو أن لا يأتي بواحدة منها، فلولا هذا الإحتراز لانتقض الحدّ، ولا نقض مع اعتباره. (شرح، ٣٩، ١١)
- حدّ الواجب: هو ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذمّ، أو للإخلال به تأثير في استحقاق الذمّ. (شرح، ٤١، ٢)
- الواجب ما به تَرْك قبيح. (شرح، ٤١، ٥)
- أمّا أفعال العباد فعلى ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك، وما هذا سبيله فإنّه تعالى لا يريده ولا يكرهه. وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين: أحدهما قبيح والآخر حَسَن، فما كان قبيحًا فإنّه لا يريده البتّة بل يكرهه ويسخطه. وما كان حَسَنًا فهو على ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حسنه، والآخر ليس له صفة زائدة على حُسْنه. وهذا الثاني إنّما هو المباح، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا له على ما سنبيّنه من بعد إن شاء الله تعالى. وأمّا الأول، وهو ما يكون له صفة زائدة على حُسْنه فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريده الله تعالى، بدليل أنّ غاية ما يعلم به مراد الغير إنّما هو الأمر، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر، لأنّه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه وزجر عنه وتوعّد عليه بالعقاب العظيم، فيجب أن يكون تعالى مريدًا له على ما نقوله. (شرح، ٤٥٧، ١٠)
- التفضّل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله، والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله. (شرح، ٦١٩، ٢)
- إنّه لا بدّ من تردّد الدواعي ولا تثبت الدواعي والصوارف إلّا إلى الفعل أو إلى أن لا نفعل، وفي كل واحد من الفعل وأن لا نفعل يتناول التكليف فيه على طريقين. ففي الفعل يستوي جميعه في استحقاق المدح والثواب به إذا فَعَلَ على وجه مخصوص. ثم يفترقان في وجه آخر وهو أنّه قد يكون الذي يستحقّ الثواب لفعله له مدخل في استحقاق العقاب بأن لا يفعله وقد لا يكون كذلك. فالأوّل الواجب والثاني الندب. وأما في أن لا يفعل يستوي جميعه في استحقاق الثواب أن لا يفعل على وجه مخصوص. ثم يقع الفرق

من وجه آخر وهو أنّه قد يستحقّ العقاب بفعل شيء منه دون غيره. فالأوّل هو القبيح والثاني هو ما الأولى له أن لا نفعله من ترك المطالبة بالدَّين، ولا يخرج كل ما يتناول التكليف بأن يفعل وبأن لا يفعل عن ذلك. (مجم١، ٢، ٢٤)

- ما معنى الواجب؟ قيل: هو الذي يستحقّ العالِم به الذمّ بأن لا يفعله، والواجب بأن يفعله، ولهذا يجب عليه فعل الواجب وأن لا يفعل القبيح. فأما المرغَّب فيه فالعاقل يستحقّ المدح بفعله، فإذا لم يفعله لم يستحقّ الذمّ. فأمّا المباح: بفعله كأن لا يفعل في أنه لا يستحقّ به الذمّ والمدح. (مخت، ٢٠٤، ٥)

- من حق الواجب أن يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله من وجب عليه. (مغ٤، ١٥٥، ٤)

- قد عُلِم باضطرار أنَّ في الأفعال ما إذا فعله الفاعل يستحقّ به المدح، وإذا لم يفعله يستحقّ الذم، فعبّرنا عنه بأنّه واجب. وذلك نحو الإنصاف، وشكر المنعم، واعتقاد الفضل من المُحْسِن والمسيء، إذا لم يعرض فيها وجه من وجوه القبح. فالعلم بما وصفناه من حالها ضروريٌّ. (مغ٦/١، ٤٣، ٤)

- أمَّا مَنْ حَدَّ الواجب بأنّه الفعل الذي تَرْكُه قبيحٌ؛ أو الفعل الذي إذا لم يفعله القادر فلا بدّ من أنْ يفعله معه أو قبله فعلًا قبيحًا؛ أو أنّه الفعل الذي يَقْبُح للانصراف عنه؛ أو أنّه الفعل الذي أمر به ونهي عن تركه، أو أريد وكره تَرْكه؛ أو أنّه الفعل الذي في فعله مصلحة وفي تركه مفسدة، فسنبيّن فساده من بعد. (مغ٦/١، ٤٤، ١٨)

- إنَّ كل فعل عُلِم من حال القادر عليه أنّه إذا لم يفعله يستحقّ الذمّ، فيجب كونه واجبًا. (مغ٦/١، ٤٦، ١٢)

- إعلم أنَّ الحَسَن يفارق القبيح فيما له يَحْسُن، لأنَّ القبيح يقبح لوجوهٍ معقولة، متى ثبتت اقتضت قبحه، والحسنَ يَحْسُن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه، وحصل له حال زائدة على مجرّد الوجود يخرج بها من أن يكون في حكم المعدوم. ولذلك لا يصحّ عندنا أنْ نعلم الحَسَن حَسَنًا إلّا مع العلم بانتفاء وجوه القُبْح عنه. ومتى ثبت كونه حَسَنًا، فإنّما يَحصل ندبًا لحال زائدة، وواجبًا لحال زائدة. ولا يصحّ أن يكون ما له قُبْح القبيح جنسه ولا وجوده أو حدوثه، ولا وجود معنى نحو الإرادة وغيرها ولا انتفاء معنى. (مغ٦/١، ٥٩، ٦)

- أمَّا الواجب فلا بدّ من أنْ يحصل له صفة زائدة على حُسنِه، ويكون المقتضي لذلك فيه حصول وجه يقتضي وجوبه نحو كونه إنصافًا، وشكرًا لمُنعِم، ولطفًا في فعل الواجب، إلى ما شاكله. فهذه جملةٌ قد نكشف بها ما له يَحْسُن الفعل ويجب. (مغ٦/١، ٧٢، ٢٠)

- إنَّ وجوبَ الواجب، لا يقتضي فعله لا محالة؛ وإنّما نقول فيه: أنّه لا بدّ من أن يختاره لعلمه بوجوبه، من غير أنْ يكون ذلك واجبًا، كما أنّه إذا أخبر بأنّه سيفعل الشيء، فلا بدّ من أنْ يفعله، ليكون صادقًا

في وعده؛ لأنّ الخبر أوجب ذلك. (مغ٦/١، ٢٠٣، ١٣)

- إنّ القديم تعالى يعرِّف حال الواجب، إمّا باضطرار، وإمّا بنصب الأدِلّة. ولمكان التعريف يجب على المكلَّف؛ لأنّ الواجب يجب بإيجاب موجِب يفعل إيجابه، أو يفعل علّة تقتضي وجوبه. فالمنبِّه أيضًا إنّما يفعل ما عنده يجب الواجب، لا أنّه يوجبه عليه في الحقيقة، وإنّما يجعل الإيجاب متعلّقًا بالتنبيه دون الفعل من حيث تقدّم الفعل ولا إيجاب، ومتى حصل التنبيه تبعه الإيجاب، فالحال فيهما إذًا لا يختلف. (مغ١١، ١٤٢، ١٤)

- إنّ الفعل قد يكون واجبًا على القادر على ضرب من الترتيب، فلا يصحّ أن يقال بوجوبه على خلاف ذلك الترتيب؛ ألا ترى أنّ الإصابة التي من حقّها ألّا تقع إلّا في العاشر تكون واجبة عليه، بأن يفعل سببًا فتحصل في العاشر، وإن كان لا يقال: إنّها واجبة وقد فات السبب، وإنّما يراد بذلك أنّه لا يجب عليه أن يبتدئ بما يؤدّي إلى الإصابة في العاشر؛ لأن ذلك متعذّر، ولا يخلّ ذلك بوجوبها على الترتيب الأول، فكذلك القول في الصلوات: إنّها واجبة على البرهميّ على ترتيب المعارف، وإن كان لا يوصف بأنّها واجبة عليه على خلاف ذلك الترتيب. (مغ١١، ٤٢٣، ١٧)

- أمّا الندب والواجب فقد تقرّر في العقل استحقاق المدح بهما، ودلّ الدليل على استحقاق الثواب عليهما، لأنّا قد بيّنا أنّ إلزام الشاقّ لا يحسن إلّا على جهة التعريض للمنفعة، وكما تقرّر ذلك في العقل فقد ثبت أنّ القبيح يُستَحقّ به الذمّ والعقاب وأنّ الإخلال بالواجب كمثل، وأنّه إذا لم يفعل القبيح على وجه مخصوص يستحقّ المدح والثواب. (مغ١١، ٥٠٥، ١٧)

- أمّا صفة الفعل فقد بيّنا أنّه يجب أن يكون حَسَنًا وله صفة زائدة على حُسْنه حتى يصير واجبًا أو تفضّلًا أو ندبًا. (مغ١١، ٥١١، ١١)

- إنّا لا نقول أولًا إنّ الواجب إنّما يكون واجبًا بإيجاب موجب على الإطلاق، لأنّه يقتضي أن يحصل واجبًا لعلّة يفعلها المكلَّف، فيكون واجبًا لذلك الواجب لأجلها؛ وليس الأمر كذلك، لأنّ الواجب لا يكون واجبًا لعلّة، ولا الحَسَن يَحْسُن لعلّة. (مغ١٢، ٢٧٢، ١٣)

- إنّ الواجب على ضربين: أحدهما يُعلم باضطرار، والآخر باستدلال. فمتى عُلِم ذلك باضطرار من حال الأول، ونظر في الدليل فعلم ذلك من حال الثاني، صحّ أن يعلم وجوبه وإن لم يعرف الناصب للأدلّة؛ بل لو اعتق أنّها لم تحصل بنصب ناصب، لم يؤثّر ذلك في حصول علمه. فإذا ثبت ذلك، فقد سقط ما ظنّه من بعد. لأنّه قدَّر أنّا إذا لم نعرف الموجب، لم نعرف إيجابه؛ وإذا لم نعرف ذلك، لم نعرف وجوب الفعل، والأمر بالضدّ مما قاله، لأنّ نعلم وجوب الواجبات أولًا ثم نعلم أنّ لها موجبًا قد نصب عليها الأدلّة وأقام فيها الحجّة. (مغ١٢، ٢٧٣، ١٤)

- إعلم أنّ الواجب يختلف، ففيه ما لا يُعلَم الوجه الذي له يجب من جهة العقل، فيفتقر فيه إلى السمع، ومنه ما تُعلَم جهة وجوبه عقلًا. يبيّن ذلك أنّا نعلم وجوب ردّ الوديعة من جهة العقل، ولا نفتقر فيه إلى سمع من حيث علمنا الوجه الذي له يجب. فيجب أن ننظر في الوجه الذي له يجب النظر في معرفة الله. فإن علمناه من جهة العقل، فارق الصلاة، وإلّا صحّ ما أورده السائل. وقد علمنا أنّ ذلك يعلم عقلًا، لأنّه يخاف من تركه حرفًا صحيحًا. وكل من خاف من ترك شيء، وأمل بزوال ما نخافه بفعل أمر مخصوص، لزمه ذلك. فإذا كان هذا وجه وجوبه على ما نبيّنه ونفسّره، وكان يعلم من جهة العقل، فيجب أن يجري مجرى ردّ الوديعة في أنّه لا يفتقر فيه إلى سمع. وليس كذلك حال الصلاة، لأنّه الوجه الذي له تجب لا يُعلَم إلّا سمعًا، لأنّها لطف في سائر الواجبات، وهذا لا طريق للعقل إليه. فلذلك وقفنا في وجوبها على السمع. والسمع، فإنّما نعلم صحّته بأن نعرف الله، تعالى، وأنّه حكيم لا يفعل القبيح. فوجب أن تتقدّم للمُكلّف معرفة الله، تعالى، ومعرفة السمع جميعًا، ليعلم وجوب الصلاة. (مغ١٢، ٢٧٤، ١٤)

- إنّه لا يمتنع، في الواجب إذا وجب شرعًا، أن يكون وجه وجوبه ما ذكرته، لأنّه إنّما يجب للمصلحة، فعلى الوجه الذي يعلم الحكيم وقوع المصلحة به يوجبه. وليس كذلك ما يجب عقلًا، لأنّ الذي له يجب من الوجوه معلوم بالعقل. فيجب على المُكلَّف أن يؤدّيه على الوجه الذي يلزم بالعقل، ولا يعتبر بما سواه من الوجوه التي قد تختصّ كثيرًا من الواجبات بأن تجب عليها. (مغ١٢، ٢٧٨، ١٤)

- إنّ الواجب في أنّه يستحقّ الذي بأن لا يفعله، كالقبيح في أنّه يستحقّ الذمّ بفعله. وقد ثبت أنّه متى علم ما له يقبح الفعل وثبوته في الفعل فذلك الفعل قبيح منه لا محالة. فكذلك إذا علم ما له يجب الفعل وثبوته في فعل معيّن، فلا بدّ من أن يكون واجبًا عليه. ولا يمكن لأحد أن يخالف في هذه الجملة، إلّا بأن يدّعي في الفعل أنّ ما له يجب، سوى ما قلناه. (مغ١٢، ٣٤٩، ١)

- بيّنا بوجوه كثيرة أنّ القبيح والحَسَن والواجب لا يجوز أن يختصّ بذلك من جهة السمع، وأنّ من لا يعرف السمع ولم يستدلّ على صحّته، ويعرف أحكام هذه الأفعال، ولو لم يتقدّم له العلم بها، لم يكن ليصحّ أن يعرف السمعيّات أصلًا، بل كان لا يصحّ أن يعرف النبوّات. (مغ١٢، ٣٥٠، ١١)

- متى قلنا، في الواجب: إنّه تعالى أوجبه، فالمراد بذلك أنّه عرف إيجابه ووجه وجوبه، أو دلّ على ذلك من حاله. لأنّه لا يصحّ أن يوجبه إلّا على هذا الوجه، من حيث ثبت أنّ الواجب لم يكن واجبًا لعلّة، فيقال: إنّه تعالى يوجب الواجب بأن يفعلها، لأنّ ذلك كان يخرج الواجب من أن يقع من أحد باختياره إلى أن يقع لأجل

العلّة الموجبة له، وفي هذا إبطال كونه واجبًا. فإذا صحّ ذلك، لم يكن واجبًا بنفس الأمر، فيجب أن يكون واجبًا لما ذكرناه. لكنه تعالى قد فصل بين الأدلّة على ذلك، فربما دلّ على وجوبه من جهة مجرّد العقل، وربما عرف وجوبه بالعادات أو عند ورود الأخبار، وربما عرف وجوبه بالسمع. وفي جميع هذه الوجوه لا بدّ من أن يكون فعله وجوبه في جميعه متقرّرًا معروفًا بالعقل، إمّا على جملة وإمّا على تفصيل؛ ويكون مدخل السمع في ذلك إلحاق السمعيّات بالجملة العقليّة. (مغ١٢، ٣٥٠، ٢١)

- إنّ ما يصير مُلجأ إليه، يصير آكد من الواجب، وإن فارقه في حكمه؛ ولا تنتهي سائر الواجبات إلى هذا الحدّ. وذلك مما يبيّن لك أنّ هذا الوجه في الوجوب آكد من سائر الوجوه التي ذكرناها. فإذا صحّ ذلك، وخاف الضرر إذا هو لم يفعل النظر من وجه صحيح من وجوه الخوف، وأمّل زوال ذلك بفعل النظر، فمن حقّه أن يكون واجبًا. (مغ١٢، ٣٥٢، ١٥)

- لا بدّ من أن يكون الضرر الذي يخافه بترك الفعل، أكثر مما يلحقه من المضرّة بنفس ذلك الفعل، حتى يكون دافعًا للضرر الكثير بالمشقّة اليسيرة. فأمّا لو تكافآ وتعادلا وعلم ذلك من حالهما، لما وجب الفعل ولكان هذا الناظر مخيّرًا والوجوب ساقطًا. وإنّما يجب الفعل، إذا كان حاله ما ذكرناه. ومتى عظم التفاوت فيما يزيله من المضرّة لحقّ ثبات الإلجاء، وإذا تفاوت لحقّ ثبات الوجوب، خصوصًا متى كان الضرر مؤجّلًا غير معجّل. فإذا أصبحت هذه الجملة، وقد صحّ أنّه لا يمتنع في النظر في باب الدنيا أن يصير بهذه الصفة، فينبغي أن يكون واجبًا؛ وكذلك النظر في باب الدين. ويجريان، متى صارا كذلك، مجرى كل فعل يُحرّز به من ضرر عظيم، لأن اختلاف الأفعال لا يؤثّر في أنّ الكل منها إذا اتّفق في وجوب الوجوب اتّفق في الوجوب أن لا معتبر في هذا الباب بجنس الفعل ولا بسائر صفاته، وإنّما المعتبر بحصول وجه الوجوب فيه. (مغ١٢، ٣٥٨، ١٩)

- إنّا لا نجوّز أن يكون الواجب واجبًا لموجب أوجبه على وجه، ويُجوّزه على وجه آخر؛ فكل واحد من هذين الوجهين معقول. فأمّا ما نأباه، فهو القول بأنّه لا صفة للواجب تجب لأجله، وأنّه إنّما يجب لأجل أمر أو اختيار مختار، لأنّ هذا الوجه فاسد عندنا على ما بيّناه في أول باب العدل. والذي نجيزه في هذا الباب أن يكون واجبًا بإيجابه تعالى من حيث أعلمنا وجوبَه ووَجهَ وجوبه، أو نصب لنا الدلالة على ذلك من حاله. وجعلنا بحيث يجب علينا الواجب ويقبح منّا القبيح، ونستحقّ فيهما المدح والذمّ والثواب والعقاب. وهذا معقول، وإنّما صرفنا الإيجاب إلى هذا الوجه لأنّ الدلالة قد دلّت على أنّ الواجب لا يكون واجبًا لعلّة هي الإيجاب، فيضاف وجوبه إلى فاعل علّته، كما نضيف تحرّك الجسم إلى

فاعل الحركة. لأنّ ردّ الوديعة واجب لا لعلّة، وكذلك شكر المنعم، لكن لأنّهما ردّ للوديعة وشكر لمنعم؛ وكذلك القول في سائر الواجبات. (مغ١٢، ٤٨٩، ١١)

- إنّ الواجب لا يجب لأجل الثواب وإنّما يُستحقّ ذلك به متى ثبت له وجه وجوب، فيجب أن يبيّن ذلك. (مغ١٢، ٥٠٥، ٢٠)
- إنّ من حق الواجب أن يفعله من وجب عليه لما له وجب. ومتى فعله لا لهذا الوجه لم يَحْسُن. ألا ترى أنّ أحدنا في العقليّات متى فعل الواجب لا لما له وجب لم يحسن منه أن يفعله عليه إذا كان الوجه الذي عليه وجب معتبرًا فيما له يفعله فاعله. (مغ١٣، ٣٩١، ٨)
- إنّ في الأفعال الحسنة ما يُعلم من حاله أنّ فاعله يستحقّ المدح بفعله، ولا يستحقّ الذمّ بألّا يفعلَه على وجه، وفيها ما يستحقّ الذمّ بألّا يفعله على بعض الوجوه، فوَصَف هذا القسم بأنّه واجب، ليُفرَّق بينه وبين ما عداه، فكان الغرض بهذه اللفظة أنّ الفعل له مدخل في استحقاق الذمّ بألّا يفعل، فكل ما هذا حاله، وصفه بأنّه واجب تفرقة بينه وبين ما لا مَدخل له في ذلك. ولسنا نُدخل استحقاق الذمّ بفعله في الحدّ، لأنه قد يساويه في ذلك ما ليس بواجب، ويجب أن يُحَدَّ الشيء بما به يبيّن من غيره، والذي به يبيّن الواجب من غيره ما قدمناه، وقد دخل في ذلك ما يستحقّ الذمّ بألّا يفعل ذلك بعينه، أو بألا يفعل إذا لم يفعل ما يقوم مقامه، ودخل في ذلك كل واجب، على اختلاف وجوه وجوبه، لأنّ لجميع ذلك مدخلًا في استحقاق الذمّ بألّا يفعل، وصار الواجب في حكم الضدّ للقبيح، لأنّه الذي له مدخل في استحقاق الذمّ بأن يفعل، وللواجب مدخل في استحقاق الذمّ بألّا يفعل. (مغ١٤، ٧، ٣)
- إنّ الواجب في حقيقته لا يختلف بالفاعلين: قد بيّنا في باب الصفات أنّ الحقائق لا تختلف في الشاهد والغائب، عند الدلالة على أنّ حقيقة العالِم لا تختلف، وتلك الجملة تُبيّن في حقيقة الواجب أنّها لا تختلف. (مغ١٤، ١٣، ٢)
- إنّ الواجب لا يكون واجبًا لعلّة، وإنّما يجب لوجوه يختصّ بها، وإنّ ذلك يصحّ في فعل كل فاعل. وبيّنا أنّ الإيجاب منفصل من كون الواجب واجبًا، فلا يُمنع من أحد الأمرين، لأجل المنع من الآخر. (مغ١٤، ١٤، ١٥)
- إن قال: فأنتم تقولون في الثواب إنّه تفضّل من الله سبحانه، فكيف يصحّ أن تقولوا إنّه واجب، واجتماع ما بين الصفتين يستحيل. قيل له: قد بيّنا أنّ وصفنا له بأنّه تَفَضُّل مجاز، وإنّما أجريناه عليه، من حيث تفضّل بأسبابه، وإلّا فهو في الحقيقة واجب، لأنّ المعلوم من حاله، أنّه تعالى لو لم يفعله لاستحقّ الذمّ، كما يستحقّه أحدنا إذا لم يفعل الإنصاف؛ وإنّما نقول في جميع ما يجب عليه تعالى إنّه تفضُّل، على هذا الحدّ، لأنّه متفضِّل بأسبابه، لأنّه إذا لم يُخْلِف ومكّن تعويضًا للثواب والعوض، فقد تفضَّل بسببهما، فصار كأنّه

مُتفضِّل بهما، كما أنّ أحدنا إذا تفضَّل بهبة الثوب، فكأنّه متفضِّل بثمنه، إذا باعه الموهوب منه، متى كان قصده بالهبة تعويض النفع. فإذا صحّ أنّ الواجب قد يجب عليه تعالى، وأنّه لا مانع يمنع من إطلاق ذلك فيه، فيجب ألّا تختلف حقيقته في الشاهد والغائب. وليس يجب إذا لم يصحّ دخول كثير من الواجبات التي قد تجب علينا في أفعاله، أن يؤثّر ذلك في حقيقة الواجب عليه وعلينا، وذلك لأنّ ردّ العوض قد يصحّ وجوبه علينا، لفعل تقدَّم، وذلك لا يتأتى فيه تعالى، ولا يمنع ذلك فيما يصحّ أن يجب من أفعاله، أنّ حقيقته لا تفارق حقيقة الواجب علينا، كما أنّه تعالى قد يَحْسُن بأفعال يستحيل منّا الإحسان بمثلها، كالحياة والقدرة، ولا يمنع ذلك من حقيقة كونه مُحسِنًا، لا تفارق حقيقته في الواحد منّا. (مغ١٤، ١٥، ٢)

- إنّ للقبيح حكمًا يناقض حكم الواجب، لأنّه بأن يفعل يستحقّ الذمّ عليه، والواجب أن يستحقّ الذمّ فيه بألّا يفعل. (مغ١٤، ١٦، ٤)

- إنّ من حق القبيح أن يستحقّ بفعله الذمّ، مع سلامة الحال؛ ومن حق الواجب أن يستحقّ به المدح، وذلك يتنافى؛ فمن هذين الوجهين يمتنع كون الفعل واجبًا وقبيحًا. وإذا انتفى كونه قبيحًا، فيجب كونه حسنًا. (مغ١٤، ١٦، ١١)

- إنّا لم نقل إنّ الفعل إذا اقترن به الإلجاء، فلا بدّ من كونه واجبًا، وإنّما قلنا ذلك فيما ثبت فيه وجه الوجوب، ولذلك جوّزنا كون الفعل قبيحًا مع الإلجاء، متى أردت بأنّه آكد من الإيجاب: أنّه لا بدّ من وقوعه من جهة الملجَأ، وأنه في هذا الوجه يزيد على الواجب، وهذه الصفة عامّة في الجميع. (مغ١٤، ٢١، ٨)

- إعلم أنّ الواجب على ضربين: أحدهما يجب على القادر لأمر يخصّه، والثاني يجب عليه لحق الغير. فما يجب لأمر يخصّه هو الذي يصحّ في العباد، كردّ الوديعة وقضاء الدين، وشكر المنعم، والألطاف العقليّة والسمعيّة. وقد تقدّم بيان ذلك من قبل. وليس لهذا الوجه مدخل فيما نحتاج أن نكلِّم به أصحاب الأصلح. والثاني هو الذي يصحّ في القديم سبحانه في العباد. فالواجب يقتضي القول فيه. (مغ١٤، ٢٤، ٣)

- إعلم أنّ الوجه الذي له يجب الواجب، غير الوجه الذي له يَحسُن من الموجِب، وقد بيّنا من قبل أنّ الإيجاب فعل الموجِب، والواجب فعل المكلَّف الذي أُوجِبَ عليه وأُلزِم، وأحدهما منفصِل من الآخر، فلا يمتنع اختلاف حكميهما، بل الواجب في كل واحد منهما أن يُعتبَر بنفسه. وبيّنا أن تعلّق أحدهما بالآخر، ليس بأكثر من تعلّق الدفع بالآخر، فكما قد يجب على القادر المكرَه دفع ماله إلى المكرِه، ويقبح من المكرِه الأخذ، فكذلك لا يمتنع أن يحسن الإيجاب، لوجه سوى الوجه الذي له يجب الواجب له. (مغ١٤، ٢٩، ١٥)

- لا بدّ للواجب من وجه يجب لأجله، ومتى لم يعلم ذلك على جُمَله أو تفصيله، لم يحصل العلم بوجوبه، وليس لابتداء الخلق وجه يمكن تعليق الوجوب به، فيجب نفي وجوبه. (مغ١٤، ١١٠، ١٨)
- أما الواجب والندب فقد يستحقّ بهما المدح والثواب، ومتى كان الإحسان تفضّلًا استحقّ به الشكر وضربًا من التعظيم، ومتى كانت النعمة مستقلّة بنفسها عظيمة، استحقّ بها العبادة، وقد يستحقّ بذلك إسقاط الذمّ والعقاب بواسطة، على ما قدمناه، وقد يستحقّ بالإحسان إسقاط الذمّ المخصوص بواسطة، وكذلك بالإساءة يستحقّ سقوط الشكر بواسطة. فأما الدعاء للمكلّف وعليه، والتعظيم والاستحقاق واللعن وما شاكله، ففيه ما يتعلّق بالشرع، وجميعه يعود إلى مثل حكم المدح والذمّ. (مغ١٤، ١٧٢، ١٤)
- في ذكر حَدّ الواجب وحقيقته. قد بيّنا من قبل أنّه الفعل الذي يستحقّ بألّا يفعل الذمّ، على بعض الوجوه، إمّا بألّا يفعله بعينه، أو لا يفعله ولا يفعل ما يقوم مقامه، وبيّنا أنّه في بابه كالنقيض للقبيح، لأنّه الذي يستحقّ الذمّ بأن يفعل، فالواجب يستحقّ الذمّ بألّا يفعل. يُبيِّن ما قلناه إنّه متى علمنا من حال الفعل ما وصفناه، علمناه واجبًا، ولا نعلمه واجبًا إلّا إذا علمنا ذلك، فيجب أن يكون هذا حَدّه وحقيقته، لأنّا متى لم نجعله حَدّه وحقيقته، لم يكن هناك أمر معقول. (مغ١٤، ١٨٥، ٢)
- إنّ الواجب قد يُعلَم واجبًا، وإن لم يُعلَم الترك للقبيح. ثم بعد العلم بوجوبه يُحكم بقبح تركه، فكما لا يصحّ أن يُحَدّ القبيح بأنّ له تَرْكًا واجبًا لهذه العلّة، فكذلك القول في الواجب. (مغ١٤، ١٩٥، ١٠)
- فإن رجعوا علينا بالمسألة، فقالوا: خبرونا عن واجب له تركان قبيحان. أليس إذا تَركَه بأحدهما، وذلك التَرْك تَرْك لقبيح وتَرْك لواجب، فيلزمكم أن يستحقّ عليه الثواب من حيث كان تركًا لقبيح، والعقاب من حيث كان تركًا لواجب؟ ومتى قلتم إنّ هذا الترك بأن يستحقّ عليه العقاب أولى، ولا مُعتبر بكونه تركًا للترك الآخر القبيح، قلنا بمثله فيما ألزمتموناه. قيل لهم: إنّ هذا الترك إنّما يقبح لكونه تركًا للواجب، من حيث هو تَرْك للتَرْك الآخر، لأنّا نعلم وجوبه لأجل قُبح الآخر، من حيث كان العلم بقُبحه وقُبح الآخر، يتبعان العلم بوجوب الواجب، فلا حظّ له في الوجوب، فلذلك قلنا بأن العقاب بأن يُستحقّ عليه أولى. وبعد، فلو قلنا إنه يستحقّ عليه العقاب ويستحقّ فاعله الثواب، بأن لم يفعل التَرْك الآخر القبيح، على مذهبنا، لجاز، وليس كذلك ما قاله القوم، لأنّا ألزمناهم التَرْك الذي ليس بأن يقال فيه إنّه واجب، لكونه تركًا للقبيح، بأولى من أن يقال فيه إنّه قبيح، لأنّه ترك لواجب، من غير أن يمكنهم أن يثبتوا لإحدى الصفتين مزية على الأخرى، ولأنه لا يمكنهم أن يقولوا فيه: إنه يستحقّ على الترك العقاب، ويستحقّ الثواب على أن لم

يفعل الأمر الآخر، لأن ذلك متى قالوه، فقد وافقونا في استحقاق الذمّ، ولزمهم أن يقولوا في هذه المسألة، التناقض، ولم يلزمنا مثله. (مغ١٤، ٢٨٣، ٥)

- قولنا في الفعل إنّه واجب، يتضمّن التمكين، والتخلية، وارتفاع الموانع، لكن الأَوْلَى أن يذكر معه ارتفاع الأعذار، مما لا يزيل وجوب الواجب، ولا يُخرج المكلَّف من أن يكون متمكّنًا مخلًّى بينه وبين الفعل، لكنه يؤخِّر أداء الواجب. وقد ثبت ذلك في الحقوق العقليّة والسمعيّة. (مغ١٤، ٣٠٦، ١٣)

- إنّ الواجب قد يكون مُضَيَّقًا، ومخيّرًا فيه. ففي المضيّق يستحقّ الذمّ بألّا يفعل ذلك العَين، أو ذلك الجنس، على الوجه الذي وجب في الوقت المخصوص؛ وفي المخيَّر فيه يستحقّ الذمّ متى لم يفعل الجميع. فأمّا إذا لم يفعل البعض وفَعَل البعض الآخر، فإنّه لا يستحقّ الذمّ، لأنّه قد قام بالواجب، من حيث لا يلزمه الجمع بينهما، وإنّما يلزمه الواحد منها. (مغ١٤، ٣٠٧، ١٢)

- إنّ الواجب، إذا وجب على المكلَّف، وعُلِم أنّه لا يتمّ إلّا بغيره، من سبب، أو مقدّمة، أو طلب آلة، وجب ذلك كوجوب نفس الفعل. وذلك يبيّن أنّه متى عُلِم من حال الفعل أنّ، عنده، يُختار الواجبُ العقلي، ولولاه لم يكن ليختار عُلِمَ وجوبهُ، وأن هذا الوجه، في أنّه يقتضي وجوب الفعل، بمنزلة سائر وجوه الواجبات، مثل كونه إنصافًا، وشكر المنعم، إلى ما شاكل ذلك؛ لأنّ وجه الوجوب لا يختلف بالفاعلين. (مغ١٥، ٣٧، ٦)

- طريقتنا، في كل فعل نوجبه لأجل وجوب غيره، أنّا نثبت له وجه وجوب سوى الوجه الذي له يجب الفعل الآخر، وإن كان وجهُ وجوبه يعلّقه بالفعل الآخر (وكونه) وصلة إليه. وعلى هذا الوجه، نقول في الواجب، إذا لم يقع إلّا متولّدًا إنّ سببه واجبٌ. وإذا لم يمكنه فعل ذلك السبب إلا بتحصيل آلة وجب تحصيلها. وعلى هذا الوجه، بنينا الكلام في وجوب النظر والمعارف. ولهذا قلنا: إنه تعالى، إذا لم يصح أن يثيب إلّا بقطع حال التكليف عن حال الثواب، وبالإعادة بعد الفناء وأحوال كثيرة، إنّه لا بدَّ من وجوبها عليها. ولم نقل إنّه يجب عليه ما ليس له وجه الوجوب. فكذلك القول فيما ذكرناه من اللطف، لأنّا قد بيّنا أن سبيل ما يختار الواجب، عنده، سبيل ما يتمكّن فيه ويصل به إليه. (مغ١٥، ٤٠، ١٨)

- إنّ ما له يجب تعريف الواجب له، يجب تعريفه بما لا يتمّ ذلك الواجب إلّا به ومعه. ثم لا اعتبار بما له وجب ذلك، فلا يمتنع في المدبِّر منّا لولده أن يلزمه ذلك للوجه الذي للوجه الذي ذكرتم. وربما يلزمه ذلك، لحاجة (نفس المدبِّر إليه، إذا كان يلزمه النظر في مصالحه. فالقديم تعالى، وإن استحالت الحاجة عليه، فإنّه لا يمتنع أن يلزمه ذلك لحاجة) غيره، إذا تضمّن بالتكليف المتقدِّم ما لا

يتمّ إلّا به ومعه. (مغ١٥، ٥٣، ٥)

- إنّ حال الواجب، في صفة وجوبه، لا تختلف. فلو لم يُعرّفه تعالى لكان له صفة الواجب؛ لكنّه كان لا يعرّفه فكان اللوم يزول عنه، كما يزول اللوم في القبيح متى لم يعرّفه، وكان يكون اللوم لازمًا للمكلَّف المعرَّف؛ لأنّه، بالتكليف المتقدِّم، قد وجب عليه التمكين. (مغ١٥، ٥٣، ١٦)

- إنّ الواجب يختصّ الموجود، لأنّه لا يكون إلّا حسنًا، والحَسَن لا يكون إلّا موجودًا، لأنّه يقتضي وقوعه على وجه، فلو وجد لا على ذلك الوجه لم يستحقّ هذا الوصف، وإذا كان معدومًا فبأن لا يستحقّه أولى، لكن التعارف يقتضي فيه ما ذكرناه؛ ولذلك لا يقال في الدَيْن المؤدّى إنه واجب، ويقال ذاك فيه (و)لما أدّى، وكل خبر اقتضى بلفظه وجوب الأفعال، أو بمعناه فلا بدّ من أن يدلّ على وجوب الفعل، فإن كان اللفظ خاصًّا دلّ على وجوبه، على حدِّ الخصوص وإن كان عامًّا فعلى طريقة العموم. (مغ١٧، ١٠٤، ١٢)

- الواجب وهو: الذي يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله، على بعض الوجوه، والمدح بأن يفعله. (مغ١٧، ٢٤٧، ١٣)

واجب على الإنسان

- إن قيل: فأول ما يجب على الإنسان "أن" يفعله ما هو؟ قيل له: النظر والتفكّر في طريق معرفة الله تعالى. (مخت، ١٧٠، ١٢)

واجب على المكلّف

- إن قيل: ما الذي يجب على المكلّف معرفته من أصول الدين؟ قيل: أربعة أشياء: (١) التوحيد. (٢) والعدل. (٣) والنبوات. (٤) والشرائع. فعلى هذه الأصول مدار أمر الدين. (مخت، ١٦٨، ١٧)

واجب عليه تعالى

- ليس يوجب قولنا: إنّ الشيء واجب على زيد إبانَة نقص فنفي ذلك عن القديم - تعالى - ، ولا يقتضي معنى الإلجاء فيزالَ عن القديم سبحانه، ولا ينبئ عن لحوق المشقّة بالفعل فيحال إجراؤه على القديم - تعالى - فما الذي يمنع من أن يوصف بعض مقدوراته بأنّه واجب ولازم إذا حصل منه - تعالى - ما يقتضي وجوب ذلك عليه؟ وإنّما المستنكَر أن يجب الشيء عليه من قِبَل غيره. فأمّا إذا التزمه بفعله التكليف أو الآلام فلا وجه يَمنع منه، لا من حيث المعنى ولا من حيث العبارة، فكيف يصحّ أن يقال: إنّ إطلاق هذا الوصف عليه يوهِم فيجبُ أن يُنفى عنه. ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال: إنّ أفعاله لا توصف بأنّها حَسَنة؛ لما فيه من الإيهام. وهذا قول يغني فسادُه عن تكلّف الإكثار. (مغ١١، ٤٢٩، ١٣)

واجب مُخيَّر

- الواجب المخيّر هو ما إذا لم يفعله القادر عليه، ولا ما يقوم مقامه استحق الذمّ.

(شرح، ٤١، ١٩)

- مثال الواجب المخيّر في العقل فهو: كقضاء الدين؛ فإنّ من عليه الدين بالخيار، إن شاء قضى من هذا الكيس، وإن شاء قضى من كيس آخر إذا كان النقد واحداً. وأمّا مثاله في الشرع، فهو: كالصلاة في الوقت، فإنّ المكلّف مخيّر إن شاء صلّى وإن شاء عزم، وكالكّفارات الثلاث فإنّها أجمع واجبة على التخيير إن شاء أطعم، وإن شاء كسى، وإن شاء أعتق. (شرح، ٤٢، ٥)

- ينقسم (الفعل): فمنه ما يستحقّ الذمّ بأن لا يفعْله بعينه فيوصف بأنّه واجب مُضَيَّق، ومنه ما يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله إذا لم يفعل ما يقوم مقامه، فيوصف بأنّه واجب مخيَّر فيه. (مغ٦/١، ٨، ٥)

واجب مضيَّق

- الواجب المضيق هو ما إذا لم يفعله القادر عليه بعينه استحق الذم. (شرح، ٤٢، ١)

- مثال الواجب المضيّق في العقل فهو، كرد الوديعة، إذا جاء صاحبها وطالبه بالردّ فإنّه يجب عليه ردّها بعينها، ولا يقوم غيرها مقامها من قيمة أو بدل؛ وإن كان يدخله التخيّر من وجه آخر، فإنّه مخيّر إن شاء ردّها باليمين، وإن شاء ردّها باليسار. وأمّا مثاله في الشرع فهو؛ كالصلاة في آخر الوقت، فإنّه يتعيّن عليه الصلاة ويجب أداؤها ولا يقوم غيرها مقامها من عزم أو غيره، وإن كان يدخله التخيير من وجه آخر؛ فإنّه مُخيّر إن شاء صلّى في هذه البقعة وإن شاء صلّى في هذه البقعة، بشرط استوائها في الطهارة. (شرح، ٤٢، ١١)

- ينقسم (الفعل): فمنه ما يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله بعينه فيوصف بأنّه واجب مُضَيَّق، ومنه ما يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله إذا لم يفعل ما يقوم مقامه، فيوصف بأنّه واجب مخيَّر فيه. (مغ٦/١، ٨، ٤)

واجب مضيَّق ومخيَّر

- إنَّ الإحسان من حيث كان إحسانًا، يختصّ بصفة زائدة على جنسه، ولا يحتاج إلى اشتراط نفي القُبْح عنه. لأنَّ وصْفنا له بالحَسَن يقتضيه. فكذلك القول في الواجب المضيَّق والمخيَّر فيه. (مغ٦/١، ٧٥، ٩)

واجبات

- إنّ الواجبات على ضربين: عقليّ وشرعيّ، فالعقليّات نحو ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة، فما من شيء منها إلّا ويجوز انفكاك المُكلّف عنه بحال من الأحوال، وأمّا الشرعيّات، فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة إلى الله تعالى، وذلك لا يَحْسُن إلّا بعد معرفة الله تعالى. (شرح، ٧٠، ١١)

- إنّ الحَسَن ينقسم قسمين: فإمّا أن تكون له صفة زائدة على حسنه، وأمّا أن لا يكون كذلك. فالأوّل هو الذي يستحقّ عليه المدح، والثاني هو الذي لا يستحقّ بفعله المدح ويُسمّى مباحًا، وحدُّه: ما عَرَف

فاعله حُسْنَه أو دلّ عليه، ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالمباح، وإن وجد فيها ما صورته صورة المباح كالعقاب. وأمّا ما يستحقّ عليه المدح فعلى قسمين: إمّا أن يستحقّ بفعله المدح ولا يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل، وذلك كالنوافل وغيرها؛ وإمّا أن يستحقّ المدح بفعله والذمّ بأن لا يفعل، وذلك كالواجبات. (شرح، ٣٢٧، ٧)

- أمّا ما كان من الصفات والأحكام مما يُعدّ في الواجبات كنحو صفات الذوات والمقتضى عنها، وما كان من الصفات التابعة للعلل فلن تصحّ إضافته إلى الفاعل. وأمّا حلوله في المحلّ فحكمه حكم صفات الذات وغيرها من حيث أنّه لا يحلّ محلًّا مع جواز حلوله في غيره بل لا يجوز. وكان لا يجوز أن يحلّ إلّا فيه. وإنّما يقال في الفاعل أنّه يصحّ منه إيجاد الحركات وغيرها في المحال أجمع من حيث أنّ الذي يقدر عليه لا ينحصر، وكما يصحّ منه إيجاد الفعل في هذا المحل يصحّ فيما سواه من المحال لا إنّ عين الموجود في هذا المحلّ تصحّ في غيره من المحال. (مجم١، ٣٦٩، ١٤)

- الواجبات تنقسم إلى ضربين. أحدهما متى فات أداؤه في وقته لم يجب فيه الاستئناف باستئناف المقدّمة، وهذا إنّما يصحّ فيما يختصّ كونه مصلحة في حال دون حال. ومنها ما إذا فات فلا بدّ من استئنافه باستئناف مقدّماته؛ لأنّ ما له يجب ألا يختلف حاله بالأوقات. (مغ١١، ٤٢٤، ١٢)

- لو ثبت أنّ الواجبات إنّما تكون واجبة بإيجاب الموجِب على الحقيقة، لم يكن يجب أن لا يعرف وجوبه من يجهل الموجِب، ألا ترى أنّا قد نعلم القادر قادرًا وإن لم نعلم أنّ له قدرة، وإن لم يجب كونه قادرًا إلّا بها. (مغ١٢، ٢٧٤، ١)

- إنّ العوض في الفعل الشاقّ، في الشاهد، هو الذي يخرجه عن كونه ظلمًا، ولو خرج عن كونه كذلك لغير بدل لحَسُنَ. ولهذا قد يحسن إذا كان له فيه سرور، وإن لم يكن هناك بدل، متى فعل ذلك لنفسه أو لمن يمسّه أمره. وليس كذلك حال الواجبات، لأنّه ليس وجه وجوبها الثواب، لما بيّناه، وإنّما تجب لوجوه تقع عليها. فمتى علمها كذلك، لزمته ووجبت عليه سواء علم الثواب أو لم يعلم. (مغ١٢، ٢٨٧، ١)

- قد استدلّ الشيخ أبو علي، رحمه الله، على ذلك بأنّ الواجبات قد ثبت أنّه يستحقّ المكلّف بها الثوابَ وبتركها العقابَ، وإذا كان عارفًا بالله وصفاته وحكمته وبالثواب والعقاب وغير ذلك. وقد علمت، أنّ الذي لأجله استحقّ ذلك بها هو أنّه فعلها على الوجه الذي وجب عليه، لا لسائر ما ذكرناه من معرفته بأحوالها. لأنّه مع علمه بأحوالها، لو لم يفعلها على الوجه الذي ذكرناه، لما استحقّ ذلك؛ وإذا هو فعلها على هذا الوجه، استحقّ ذلك. فعلم أنّ استحقاقه للثواب هو لأجل ما عنده يستحقّ، ولولاه كان لا يستحقّ دون سائر ما ذكرناه.

فيجب إذا فعل الواجب، وإن لم يحصل له العلم بما ذكرناه، أن يستحقّ به الثواب، لأنّ العلّة حاصلة. وقد استدلّ رحمه الله أيضًا على ذلك بأنّه لو لم يستحقّ بترك النظر العقابَ، ولم تكن عليه في أن لا يفعله مضرّةٌ، لوجب أن يكون تعالى بتقرير ذلك في عقله مُبيحًا له؛ فكان يجب أن يكون غير واجب، لأنّه لا يثبت وجوبه مع كون تركه مباحًا. (مغ١٢، ٤٤٧، ١٦)

- إنّ الواجبات على ضربين: أحدهما يحدث لصفة تخصّه، وينقسم إلى قسمين: أحدهما: الصفة المقتضية لوجوبه؛ ترجع إليه نُحو ردّ الوديعة والإنصاف وشكر النعمة؛ والآخر يرجع إلى ما ينبغي به، وهو ما يجب لأنّه تَرْكٌ لقبيح معيّن. وذلك فيه يحلّ محلّ صفة تخصّه. والواجبات العقليّة على هذا النحو يجري أكثرها. والثاني: يجب لكونه لطفًا؛ فهو وإن وجب لصفة تخصّه، فلا بدَّ من اعتبار صفته بغيره وهو الأمر الذي هو لطف فيه. فمتى كان هذا حاله وجب. وهذا على ضربين: أحدهما نعلمه عقلًا كالنظر والمعرفة، والآخر لا نعلمه إلا بالسمع كالصلاة وغيرها. (مغ١٣، ٤٨، ٩)

- إعلم أنّ في الواجبات ما إذا وُجد من المكلَّف، عُلم بغير حاله من جهة الإدراك، وربما علم بغير الحال، لما لذلك الواجب به من تعلّق، كنحو ردّ الوديعة، وقضاء الدين، والأقوال الواجبة، والصلاة، وما شاكل ذلك، مما يتعلّق بالتحرّك أو بالجمع والتفريق، لأن لطريقة الإدراك تَعَلُّقًا بذلك. (مغ١٤، ٢٢٥، ٦)

واجبات شرعية

- أما الواجبات الشرعية فعلى ما ذكره رحمه الله في الكتاب قسمان: أحدهما ما هو من باب الوصف والقول والعبارة، والآخر ما هو خارج عن هذا الباب. أمّا الأول: فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجري هذا المجرى، والثاني: هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك. وكلا الوجهين متأخر عن معرفة الله تعالى. (شرح، ٧٥، ٥)

واجبات عقلية

- الواجبات العقليّة، هي على ثلاثة أضرب: منها ما يجب لصفة تخصّه نحو ردّ الوديعة، وشكر النعمة. ومنها ما يجب لكونه لُطفًا في غيره، كالنظر في معرفة الله تعالى، على ما تقدّم القول فيه، وكالشرعيّات، وإن كنّا لمجرّد العقل لا نعلم ذلك من حالها. ومنها ما يجب من حيث يكون تَرْكًا لقبيح به يتحرّز من فعله. ومن حق الواجب أن يلزم المكلّف التحرّز من الإخلال به، ولا يكون متحرِّزًا من ذلك إلّا بأن يفعله، ويقدم عليه، ويصحّ منه أن يفعله وألّا يفعله كالقبيح. فكما يصحّ أن يكلّف في القبيح ألّا يفعله، فكذلك يكلَّف في الواجب أن يفعله، وكما أنّ إقدامه على القبيح يقتضي الذمّ والعقاب على بعض الوجوه، فكذلك إخلاله بالواجب، ويمكنه ألا يخلّ به كما يمكنه

أن يخلّ بالقبيح، فقد دخل كل واحد منهما تحت التكليف. (مغ١٤، ١٦١، ٥)

- إنّ الواجبات العقليّة، وإن كانت محصورة بالصفة، فهي غير محصورة بالعدد؛ لأنّها قد تجب عند أسباب تكثر وتقلّ؛ فتزيد بزيادتها، وتنقص بنقصانها، وتقع فيها الزيادة والنقصان بامتداد أوقات التكليف وقصرها. (مغ١٥، ١٣٧، ١٨)

واحد

- يُنظر في أنّه (الله) لو كان معه ثان لتمانعا، وهذا يؤدي إلى الضعف الذي لا يجوز إلّا على الأجسام، فيحصل له العلم بأنّه واحد لا ثاني له يشاركه في القدم والإلهيّة، فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد. (شرح، ٦٦، ١٠)

- إعلم أنّ الواحد قد يُستعمل في الشيء ويراد به أنّه لا يتجزّأ ولا يتبعّض على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد أنّه جزء واحد، وفي جزء من السواد والبياض أنّه واحد. وقد يستعمل ويراد به أنّه يختصّ بصفة لا يشاركه فيها غيره، كما يقال فلان واحد في زمانه. وغرضنا إذا وصفنا الله تعالى بأنّه واحد إنّما هو القسم الثاني، لأنّ مقصودنا مدح الله تعالى بذلك، ولا مدح في أن لا يتجزّأ ولا يتبعّض، وإن كان كذلك، لأنّ غيره يشاركه فيه. (شرح، ٢٧٧، ١٠)

- إنّا إذا أثبتنا الصفات التي تجب لله تعالى ونفينا عنه الصفات التي تستحيل عليه فلا يتمّ ذلك دون أن نبيّن أنّه لا ثاني له يشاركه في استحقاق هذه الصفات على الحدّ الذي استحقّها مفردة ومجموعة. وهذا معنى قولنا فيه أنّه واحد إذا أجرى عليه على طريق المدح، وقد يطلق ذلك لا على جهة المدح ويراد به أنّه لا يتجزّأ ولا يتبعّض وإن كان في ذلك خلاف عباد. (مجم١، ٢١٥، ٥)

- قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إنّ القديم يوصف بأنّه واحد على وجوه ثلاثة: أحدها بمعنى أنّه لا يتجزّأ ولا يتبعّض، وهذا هو المراد بقولنا في الجوهر إنّه واحد، وهذا الوجه ليس بمدح له لمشاركة سائر الأشياء له فيه، والثاني بمعنى أنّه مُتفرِّد بالقدم لا ثاني فيه، والثالث أنّه متفرِّد بسائر ما يستحقّه من الصفات النفسيّة من كونه قادرًا لنفسه، وعالمًا لنفسه، وحيًّا لنفسه. قال رحمه الله: وعلى هذين الوجهين يمدح بوصفنا له بأنّه واحد لاختصاصه بذلك دون غيره. (مغ٤، ٢٤١، ٤)

- ذهب بعضهم إلى أنّه يوصف بأنّه واحد في الفعل والتدبير دون سائر الوجوه. (مغ٤، ٢٤١، ١٣)

- قال بعضهم: إنّا نريد بوصفنا له بأنّه واحد أنّه ليس بكثير. (مغ٤، ٢٤١، ١٥)

- ذهب عبّاد وغيره إلى أنّه يوصف بأنّه واحد على جهة المدح، فأمّا بمعنى العدد فلا يصحّ، واعتلّ في ذلك بأنّه لو صحّ ذلك، لجاز أن يقال إنّه ثان لغيره وثالث لغيره؛ لأنّ ذلك واجب في كل ما يُعدُّ، ولصحّ أن يقال إن الله سبحانه رابع أربعة وخامس

خمسة. فإذا بطل ذلك، علم صحّة ما قلته. (مغ٤، ٢٤١، ١٦)

- ذهب بعضهم إلى أنّه يوصف بأنّه واحد من حيث لا يتجزّأ ولا يتبعّض، وأمّا من حيث إختصّ بما هو عليه ولم يشاركه أحد فيه، فذلك مجاز. (مغ٤، ٢٤٢، ٢)

- بيّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن وصفنا له بأنّه واحد من حيث انفرد بصفاته النفسيّة حقيقة، وذلك بمنزلة وصفهم الرجل بأنّه واحد دهره، وواحد عصره، من حيث انفرد بخصال لا يشاركه فيها غيره، وهو في بابه بمنزلة وصفهم الإنسان بأنّه إنسان واحد لاختصاص هذه الجملة دون الأبعاض بأنّها إنسان. وعلى هذا الوجه، يصف القديم جلّ وعزّ بأنّه واحد لنفسه، وإن كان ما يتضمّنه الكلام من النفي لا يستحقّ للنفس. وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن وصفنا له بأنّه واحد من باب العدد لا يستحقّ للنفس، ولا لعلّة. وربما قال إنّ ذلك يفيد النفي، فلا يُعلَّل أيضًا. (مغ٤، ٢٤٥، ١٣)

- إنّه تعالى يوصف بأنّه واحد على الحقيقة، ويراد به أنّه لا يتجزّأ ولا يتبعَّض تفرقة بينه وبين ما يجوز عليه التجزّؤ والتبعُّض. وعلى هذا الوجه أجروا هذه اللفظة في الشاهد، لأنّهم لما عقلوا الفصل بين ما يتجزّأ ويتبعّض ويكون جملة من الأسماء وبين ما لا يصحّ ذلك عليه، وصفوا ذلك بأنّه واحد ليفرّقوا بينه وبين الجملة. (مغ٥، ٢٤٤، ٣)

- أمّا وصفهم للإنسان بأنّه واحد، فمن الناس من يقول إنّه توسُّع، لأنّه في الحقيقة جملة من الأجزاء. وإنّما قيل إنسان واحد بمعنى أنّه جملة واحدة، كما قيل ذلك في العشرة إنّها عشرة واحدة. والذي قاله شيخنا أبو هاشم في ذلك أنّ وصفهم للإنسان بأنّه إنسان واحد حقيقة، لأنّه، من حيث كان إنسانًا، وجب أن لا يتجزّأ ولا يتبعّض. ألا ترى أنّ هذا الإسم لا يقع على بعضه فحلّ في الوجه الذي صار إنسانًا محلّ الواحد في الحقيقة الذي لا بعض له. وعلى كلا الوجهين يجب وصفه تعالى بأنّه واحد على الوجه الذي ذكرناه. (مغ٥، ٢٤٤، ١٣)

- قال شيخنا أبو هاشم: إن وصف المنفرد بالصفة بأنّه واحد فيه حقيقة، ولذلك يقال في سيّد القوم إنّه واحدهم إذا انفرد بصفات اختصّ بها دونهم. (مغ٥، ٢٤٥، ٦)

وجه

- إنّ الوجه قد يراد به ذات الشيء. وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق. ومتى كان الكلام فيما لا بعض له، فلا شكّ أن المراد به ذاته، فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب حال ما يستعمل فيه، فإذا صحّ ذلك وجب أن يكون المراد بذلك: ويبقى ربّك. (متش٢، ٦٣٧، ١٨)

وجه إيجاب المعارف

- إعلم، أنّ الشيخ أبا علي، رحمه الله، قد

ذكر في وجه إيجاب المعارف أشياء: منها قوله: إنّه تعالى قد جعل المُكلَّف بحيث ترد عليه الخواطر لكمال عقله، فلو لم يُلزمه المعرفة لكان قد أعلمه ودلّه على أنّه لا ضرر عليه في أن لا يفعلها؛ وإذا لم يخل متى لم يفعلها من الجهل والشك، فيجب أن لا تكون عليه مضرّة في فعل أحدهما. وهذا يوجب كونه تعالى مبيحًا له الجهل والشكّ، وإذا قَبُحَ ذلك في الحكمة ولم يكن بعد فساده إلّا القول بأنّه أوجب المعرفة، فيجب أن يَحْسُن منه تعالى الإيجاب، بل يجب متى جعل المُكلَّف على هذه الصفات أن يُكلِّفه لا محالة؛ فيكون إيجاب المعارف. (مغ١٢، ٤٩٥، ١٤)

وجه حسن إبتداء الله لخَلْق الخَلْق

- في بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأيّام وما يتّصل بذلك: اعلم أنّ ذلك إنّما يَحْسُن منه تعالى على وجوه ثلاثة: أحدها لينفعه، والآخر لينفع به، والثالث لأنّه أراده لخلق ما ذكرناه، مع تعرّي الكلّ من وجوه القُبْح. وقد دخل فيما ذكرناه ما يخلقه تعالى لينفعه ولينفع به جميعًا؛ لأنّ الشيء إذا حَسُنَ لكل واحد من الوجهين فبأن يَحْسُن متى حصلا فيه أولى. ولم يُذكر في ذلك خلق من يخلقه ليفعل به المستحقّ، لأنّ ذلك لا يَحْسُن أولًا، وإنّما يَحْسُن أن يخلقه لهذه البغية ثانيًا. فإذا حَسُنَ أن يخلق تعالى الخلق لينفعه تفضّلًا، ويعرّضه للثواب والمدح، وينفعه بالتعويض على الآلام حَسُن منه أن يخلق غير المكلَّف للتفضّل والتعويض جميعًا. وقد بيّنا أنّ المنافع على ضربين: مستحَقّ وغير مستحَقّ، وأنّ المستحقّ منه قد يكون مستحقًّا على وجه التعظيم والإكرام فيكون ثوابًا، وقد يكون مستحقًّا على وجه العوض والبدل، وبيّنا لكل واحد منهما مثالًا في الشاهد، وبيّنا أنّ ما ليس بمستحقّ يكون إحسانًا وتفضّلًا، وبيّنا أنّ ما أدّى إلى المنافع يكون في حكمه، وإن كان شاقًّا على فاعله، وإنّما يَحْسُن متى أدّى إلى نفع يُوفي عليه، ومتى لم يُشقّ على فاعله البتّة فإنّه يَحْسُن إذا أدّى إلى أيّ منفعة كان متى عَرِي من وجوه القبح. فإذا صحّت هذه الجملة حَسُن من القديم تعالى أن يخلق الخلق لينفعه على بعض الوجوه التي قدّمناها أو كلّها. (مغ١١، ١٠٠، ١٥)

وجه حُسْنُ الفعل

- إنّ وجه حسن الفعل ليس هو جواز النفع والضرر على فاعله؛ لأنّه قد يَحْسُن منه ما لا يختصّ بهذا المعنى؛ كإرسال الضالّ وغيره مما يختاره لنفع غيره. (مغ١١، ٦٧، ٨)

وجه الحكمة في ابتدائه الخلق

- الكلام في بيان وجه الحكمة في ابتدائه تعالى الخَلْق وما يتّصل بذلك. إعلم أنّ ما بيّناه في أوّل باب العدل: من أنّه تعالى لا يجوز أن يختار فعل القبيح، يقتضي أنّ

سائر ما خلقه يجب كونه حَسَنًا، وإلّا فسد ذلك الدليل وانتقض، والواجب في الأدلّة أن تقع صحيحة، فلا يجوز فيها الانتقاض والفساد. ولهذه الجملة قلنا: إنّ الذي يلزم المكلَّف أن يعلم أنّه تعالى لا يفعل القبيح. فمتى علم ذلك لزمه عنده أن يعتقد في سائر ما خلقه أنّه ليس بقبيح، وأنّه حَسَن. ولا يلزمه معرفة وجه الحكمة في كل فعل من أفعاله. وإنّما يجب النظر في ذلك لحلّ الشُبه، وإسقاط ما يورده المخالف من اللّبس؛ فهذا مما يختصّ به العلماء وهو في بابه بمنزلة المتشابهات التي يجب بيان المراد بها عند ورود الشُبَه؛ وإن كان الذي يلزم المُكلَّف أن يعلم في الجملة أنّ المراد بها يجب أن يكون مطابِقًا لما اقتضاه العقل. ولهذا المعنى قلنا: إنّ الاهتمام يجب أن يشتدّ من المُكلَّف في معرفة أصول الأدلّة دون غيرها، لأنّ ذلك يغنيه عن معرفة التفصيل. وإنّما يجب تكلّف القول في ذلك عند إيراد المُلحدة الشُبَه التي بزعمهم يتوصّلون بها إلى أنّه لا صانع للعالم؛ من حيث لو كان له صانع لوجب كونه حكيمًا، ولو كان كذلك لم تقع أفعاله على الوجه الذي وقعت عليه، فيجب بيان فساد تعلّقهم بذلك. وعند إيراد المُجبرة الشُبَه التي بزعمهم يتوصّلون بها إلى أنّه تعالى قد فعل ما مثله يقبح في الشاهد، فيجب ألا يمتنع كونه فاعلًا لسائر القبائح، فيقدحون بذلك في قولنا: إنّه تعالى مُنزّه عن كل قبيح فيحتاج أن يبيّن فساد ما ظنّوه في هذه الأفعال، وأنّها واقعة على وجه يَحْسُن وقوعُها عليه؛ لإزالة الشُبَه التي تعلّقوا بها. وعلى هذا قلنا: إنّ ما تعبّد الله به من الشرعيّات إذا علمنا في الجملة كونه مصلحة لم يلزمنا بيان الوجه الذي له صارت مصلحة؛ لأنّ فقد العلم بذلك لا يؤثّر فيما نعلمه من كونه تعالى حكيمًا، ولا في شيء من التكليف. ولا يبعد مع ذلك أن نتكلَّف ذكر ذلك عند إيراد المخالف بعض الشُبَه الذي يخاف عند إهمال القول فيه الفساد؛ وإنّما يجب بيان كون الفعل مصلحة. والوجه في ذلك إذا كان هو الطريق إلى معرفة وجوبه؛ نحو ما نقوله في معرفة الله تعالى، فأمّا الشرعيّات فالقول فيها على ما قدَّمناه. (مغ١١، ٥٨، ١٦)

وجه الحكمة في الأفعال

- إن قيل: هل خلق الله الخلق لعلّة أم لا؟ وغرضه إذا أُجيب إلى ذلك أن يقول: فيجب في تلك العلّة أن تكون مفعولة لِعلّة أخرى فيؤدّي إلى ما لا نهاية له. وليس وراء ذلك إلّا أنه لا نطلب لأفعاله وجوه تَحْسُن عليها على ما تكلّمتم. قيل له: إن أردت بالعلّة ما وقع الاصطلاح من المتكلّمين عليه وهو الأمور التي توجب ولا يبقى للاختيار فيه مدخل، فلسنا نقول بأنّ الله خلق الخلق لعلّة لأنّا نُثبته تعالى مختارًا منعمًا ولن يكون كذلك وهناك ما يوجب على حدّ يزول فيه الاختيار. وإن أردت بالعلّة ما يُتعارف به من الدواعي

والأغراض فقد يصحّ أن يُجاب إلى ذلك، لأنّ وجه الحكمة في الأفعال ربّما يُعبَّر عنها بالعلل فيقال: "لِأَيّة علّة فعلتَ كذا" أو "تأخّرت عنّا" إلى ما أشبه ذلك. وقد بيّنّا أنّه لا يجوز أن يوجِد القديم تعالى العالَم إلّا لوجه يَحْسُن عليه فيكون المطلوب المراد في خلق العالم ذلك الوجه. وهذا يصلح أن يُعبَّر عنه بالعلّة. (مجم٢، ١٧٩، ١٥)

وجه الحكمة في التكليف

- إعلم أنّ وجه الحكمة في التكليف ما أشاره إليه، وهو كونه تعريضًا للمكلَّف للمنزلة التي لا شيء أعلى منها في المنافع، وهي التي نقول إنّها منزلة الثواب الدائم المفعول على وجه الإعظام والإجلال. ولولا التكليف لما صحّ من المكلَّف أن ينال ذلك ولا صحّ من الحكيم المكلِّف أن يرقّيه إلى هذه الرتبة. وكل ما حلّ هذا المحلّ مما يكون سببًا للوصول إلى المنافع فإنّه يَحْسُن كما تَحْسُن نفس تلك المنافع. (مجم٢، ١٩٣، ٢)

وجه الحكمة في خلق المكلَّف

- إعلم أنّ وجه الحكمة في خَلْق المكلَّف أنّه تعالى خلقه لينفعه بالتفضّل، وليعرّضه للثواب، وإن كان المعلوم أن إيلامه مصلحة له أو لغيره فلا بدّ من أن يخلقه لينفعه بالأعواض فيكون نافعًا من الوجوه الثلاثة؛ وإن كان تعريضه لِلعوَض تابعًا لتكليفه أو تكليف غيره، فلا يستقلّ بنفسه؛ كاستقلال الوجهين الآخرين. (مغ١١، ١٣٤، ٣)

وجه الحكمة فيما خلقه إبتداء

- إعلم أنّ وجه الحكمة فيما خلقه الله تعالى ابتداء ليس إلّا ما يتّصل بالنفع والإنعام أو ما لا يتمّ ذلك إلّا به. فلأجل هذا قلنا إنّ أوّل ما خلقه الله تعالى لا بدّ من أن يشتمل على أمور ثلاثة: أحدها المنتفِع والثاني ما ينتفع به والثالث إرادته تعالى لوجه الإحسان والانتفاع. هذا إذا كان مفعولًا أوّلًا. فإن كان على طريق الاستحقاق ثانيًا فهو العقاب وما يجري مجراه من الذمّ وما لا يتمّ كونه عقابًا إلّا به من القصد المخصوص. ويكون وجه الحُسْن في ذلك كونه مستحقًّا أو ما لا يتمّ توفير المستحقّ إلّا به فيجري مجراه في الحُسْن. فحصل من هذه الجملة أنّ أفعاله تعالى كلّها إمّا أن تكون خلق المنتفِع أو خلق المنتفَع به أو إرادة ذلك أو العقاب أو ما لا يتمّ إلّا به. فإذا وجدتَ في الكتب قسمة أفعاله تعالى إلى ما ينتفع أو ينتفع به والقصد إلى ذلك من دون ذكر العقاب وما يتّصل به، فهو لأنّ الغرض بذكر ذلك ما يفعله جلّ وعزّ ابتداء، والعقاب لا يقع أوّلًا وإنّما يقع في الثاني لأنّه مستحَقّ على ما يُقدم العبد عليه من قبيح أو إخلال بواجب. (مجم٢، ١٧٥، ١٣)

وجه دلالة المعجزات على النبوات

- في وجه دلالة المعجزات على النبوّات، اعلم أنّها تدلُّ على صدق الرسول فيما يدّعيه من النبوّة، من حيث تقع موقع

التصديق. فإذا كان التصديق، لو وقع منه تعالى عُقَيْب ادعائه الرسالة وعند التماسه، من جهة التصديق لدلّ على النبوّة؛ فكذلك، إذا وقع المُعجِز من قبلَه تعالى. يبيّن ذلك أنّه لا فرق - في رسول زيد إلى عمرو، وقد التمس عمرو منه ما يدلّ على صدقه - بين أن يقول له زيدٌ: "صَدَقْتَ" وقد التمس تصديقه، وبين أن يقول له: "إن كنت صادقًا فيما ادّعيتُه من الرسالة فضع يدك على رأسك"، ففعل ذلك، من حيث حلّ هذا الفعل محلّ ذلك القول عند الدعوى، وطلب التصديق. فكذلك القول فيما قدّمناه. (مغ١٥، ١٦٨، ٢)

وجه القبيح

- إنَّ كَوْنَ فاعل القبيح مُحدَثًا مربوبًا لا تعلّق له بالفعل أصلًا. أمَا ترى أنَّ حصوله كذلك قبل الفعل وبعده، ومساواة الجماد والموات له. وما هذه حاله لا يكون وجهًا لقُبْحه، لأنَّ وجه القُبْح هو الذي لا يحصل إلّا ويوجب قُبْح الفعل، كقولنا في كون الكذب كذبًا، وكون الظلم ظلمًا. ولا فرق والحال هذه بين مَنْ قال بذلك، وبين مَنْ قال إنَّ كونه قبيحًا هو لكونه جسمًا، أو طويلًا، أو جوهرًا، أو محلًّا. وبطلان ذلك يوجب بطلان ما قالوه. (مغ٦/١، ٨٩، ٩)

وجه له يجب الفعل

- إعلم، أنّا قد بيّنا أنّ الوجه الذي له يجب الفعل هو أن يتحرّز به عن مضرّة مخوّفة. وقد بيّنا أنّه لا يجب أن نقطع على المضرّة، وأنّه لا فرق بين أن نعلمها أو نظنّها، بل الذي يعرفه العقلاء بالعادات المضارَّ المظنونة، لأنّهم يعلمون الأمور المستقبلة؛ وإنّما نعلم بالتأمّل أنّه لو علم ذلك، لكان الفعل بالإيجاب أحقّ. فكذلك ما يجب أن يتحرّز به، لا يجب أن يقطع على أنّ التحرّز يقع به لا محالة، بل متى ظنّ ذلك حلّ محل العلم بأنّه يأمن به من المضرّة، ووجوبه في الحالين لا يختلف. (مغ١٢، ٣٥٨، ٤)

وجه له يجب النظر والمعرفة

- إذا كان الخاطر من قِبَله تعالى، فلا بدَّ من وروده على وجه تقتضيه الحكمة، لأنّه ميّزه عن فعل القبيح، فلا بدَّ من أن يفيد الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة. لأنّه تعالى كما لا يجوز أن يوجب ما لا وجه له يقتضي وجوبه، فكذلك لا يجوز أن يوجب الفعل لوجه لا يجب لأجله؛ لأنّ ذلك أجمع بمنزلة إيجاب ما ليس بواجب من القبيح وغيره. فليس يخلو الخاطر من أن يرد بإيجابهما فقط أو يرد بذلك ويذكر الوجه الذي له يجبان، لأنّه لا يجوز أن يرد بذكر وجه لا يجبان لأجله، لما ذكرناه من قُبْح ذلك. وقد علمنا أنّ إيجاب الفعل من غير بيان وجه وجوبه، إمّا بالتعريف وإمّا بنصب الدلالة، يقبح في عقول العقلاء. لأنّ أحدنا لو أوجب على غيره القعود أو القيام من غير أن يبيّن الواجب في ذلك، لقبح ذلك منه، حتى إذا قُرن

بذلك الوجه الذي له يجب حَسُن ذلك منه. فلو قال له: يجب ألا تأكل الطعام الذي لا تملكه، لَقُبح ذلك منه. وإن قرن إلى ذلك بأنّه مسموم أو أنّ هناك مضرّة تُوفي على النفع الذي فيه، لحَسُن ذلك منه. فإذا ثبت ذلك، فالواجب في الحكمة أن يَخْطُر ببال المكلَّف الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة، وإلّا كان الإخطار قبيحًا. (مغ١٢، ٤٢٨، ١٢)

وجه له يحسن منه إرادة الخلق

- في الوجه الذي له يحسن منه إرادة الخلق: قد بيّنا أنّ إرادته لاختراع الخلق إنّما حسُنت؛ لأنّها إرادة لخلقهم لينفعهم، أو إرادة لخلق ما ينفع به، أو إرادة لخلق الشيء للأمرين جميعًا. وبيّنا أنّ فعله لما خلقه لينفعه قد يكون على وجوه، أحدها أن يريد أن ينفعه تفضّلًا، والثاني أن يريد تعريضه لمنفعة مستَحَقّة على وجه التعظيم بالتكليف، والثالث أن يريد تعريضهم لمنفعة مستحقّة على طريقة الأعواض، فيجب أن يحسن إرادة خلقهم؛ لأنّها إرادة لخلقهم على هذه الوجوه التي ذكرناها. وكل إرادة تؤثّر في المراد، ويصير لأجلها على حال يحسن لكونه عليها، فيجب أن تكون حَسَنة، وما اقتضى كون الفعل حكمة يوجب كون إرادة الحكمة حسنة، إذا تعرَّت من وجوه القبح. وقد بيّنا أن وجوه القبح معقولة، فإذا ثبت انتفاؤها أجمعَ عنها فيجب كونها حسنة. (مغ١١، ١٢٧، ١٥)

وجه الوجوب

- إنّ وجه الوجوب يعتبر، بأن يعلم وجوب الفعل، متى علمه عليه، على جملة أو تفصيل، ومتى لم يعلمه عليه لم يعلم وجوبه، وبيّنا أنّه في بابه بمنزلة الوجه الذي له يَقْبُح الفعل، في أنّ من عَلِمَه عليه علم قُبحه، ومن لم يعلمه عليه لم يعلمه كذلك، فإذا صحّ ذلك بما قدّمناه من قبل، وبيّنا أنّ القادر منّا متى علم كون الفعل ردّ الوديعة مع المطالبة وسلامة الأحوال، علم وجوبه عليه كذلك. فمتى علم الاستدانة المتقدّمة، مع المطالبة والتمكّن، علم وجوب القضاء، ومتى علم موقع النعمة عليه مع سلامة الأحوال، علم وجوب الشكر عليه، كما أنّه متى علم أنّ الفعل يَدْفع به مضرّة عن نفسه، علم وجوبه، فيجب في كل وجه من ذلك، وإن اختلف أن يكون هو المؤثّر في وجوب الفعل، للعلّة التي ذكرناها. (مغ١٤، ٣٠، ١)

وجه وجوب الصلاة

- إنّ وجه وجوب الصلاة هو كونها مصلحة، وإنّما يُعلَم كونها كذلك لو ورد الإيجاب من قبل الله بها، لأنّه لا يُستدرَك بالعقل الوجه الذي له صارت مصلحة، فوجب الافتقار فيه إلى السمع. فإن كان فَقْدُ العلم بالثواب واستحقاقه يقدح في أحد هذين، فالواجب أن لا يُعلَم وجوبها، وإلّا فغير ممتنع أن يعلم ذلك. وقد علمنا أنّ المُكلَّف إذا علم بعقله أنّه، تعالى، لا يوجب مع حكمته ما ليس له صفة

الإيجاب، وعلم في مثل الصلاة أنّه لا صفة له عقليّة يجب لأجلها، عُلِم أنّه إن وجب فإنّما يجب لكونه مصلحة. وقد عُلم أنّ المصالح في الدين تُستدرَك سمعًا، فيعلم أنّه، تعالى، إذا أوجبه فإنّما حَسُنَ منه الإيجاب مع حكمته لكونه لطفًا، فيعلم لزومه له، ولا يجوز أن يعلم ذلك وهو سائل في أنّه، تعالى، يثيب أم لا. لأنّه يجب أن تتقدّم منه المعرفة بالشروط التي لها يَحسُن منه التكليف، فصار فَقْدُ العلم بذلك يؤثّر فيما معه بعلم وجوب الشرعيّات، وفَقْدُه لا يؤثّر فيما معه بعلم وجوب النظر والمعرفة. فلذلك فرّقنا بينهما. (مغ١٢، ٢٨٧، ٧)

وجه وجوب يختص به الواجب

- قد بيّنا في أوّل العدل أنّ هذه الأفعال إنّما تفترق فيما هي عليه من الأحكام، فيكون بعضها واجبًا وبعضها حسنًا وبعضها قبيحًا لوقوعها على وجوه تختصّ بها، لولاها لم تكن بأن تختصّ بذلك الحكم أولى من أن لا تختصّ به أو تختصّ بخلافه. لأنّه لو لم يحصل لها إلّا الوجود والحدوث، وقد تساوت أجمع في ذلك، لم يكن بعضها بأن يكون واجبًا أولى من سائرها. فإذا صحّ ذلك ثبت أنّه لا بدّ من وجه وجوب يختصّ به الواجب، على ما بيّناه. (مغ١٢، ٣٥٠، ٤)

وجه يحسن الإيجاب لأجله

- ذكر (أبو هاشم) أنّه تعالى إنّما حسن منه إيجاب النظر والمعارف لتعريض المُكلَّف لدرجة الثواب لأنّه لا يستحقّه إلّا بفعله، واعترض على كون المعارف لطفًا بما سألت عنه. وقد تأمّلنا ذلك فوجدناه لا يصحّ، لأنّ لقائل أن يقول: ينبغي أن تثبتوا للمعارف وجهًا يحسن لأجله أنْ نوجبه سوى الثواب، لأنّ من حقّ الثواب أن لا يستحقّ على الفعل إلّا إذا صحّ وقوعه على وجوه مخصوصة. ولهذا يقول في الشرعيّات: إنّها لو لم تكن ألطافًا لم يحسن منه تعالى إيجابها؛ وكما لا يكون واجبًا لا لوجه يقع عليه سوى الثواب، فكذلك لا بدَّ من وجه يحسن الإيجاب لأجله سوى الثواب الذي يستحقّ به؛ وقد بيّنا القول في ذلك. فإذا ثبت ما ذكرناه، لم يصحّ أن نجعل هذا الوجه مما يحسن إيجاب المعارف لأجله، فلا بدّ من ذكر وجه سواه، ولا وجه يصحّ فيه إلّا كونها ألطافًا. ومتى قال في كونها ألطافًا: إنّه يلزم في فعل القديم، تعالى، أن يقوم مقام فعله؛ بيّنا أنّ فيها ما لا يجوز أن يقوم فعل غير المُكلَّف مقامه، بما سنذكره من بعد. فلا يلزم على هذا الوجه ما ألزمناه على الوجه الأول. (مغ١٢، ٤٩٥، ٧)

وجه يحسن عليه من العبد طلب رزق

- في الوجه الذي يحسن عليه من العبد طلب الرزق، أو يجب أو يحرم، وما يتّصل بذلك. إعلم أنّا قد بيّنا أنّه يحسن من العبد ابتغاءُ الرزق من جهة العقل والسمع، وأبطلنا قول من خالف في هذا الباب.

فإذا صحّ ذلك، وكان طلب الرزق من الله تعالى قد يكون بالفعل الذي جرت العادة في الأكثر أن يرزق تعالى عبده: من تجارة وصناعة، وقد يكون بالقول الذي هو الدعاء والمسألة، على ما ندب تعالى إليه لما فيه من الانقطاع إليه تعالى، وعلى ما يقتضي العقلُ حسنه، فيجب أن يحسن من العبد طلبُ الرزق بالوجهين جميعًا؛ كما يحسن منه تعالى أن يرزقه عند كل واحد من الأمرين؛ لأنّ طلب الحَسَن يحسن إذا كان للطالب فيه منفعة وبغية. (مغ١١، ٤٨، ١٩)

وجه يصير للعلم معه ما ليس لغيره

- إن قيل: وما ذلك الوجه الذي يصير للعلم معه ما ليس لغيره؟ قيل له: إنّه إذا كان قد نظر فيما يجب، وعرف الدلالة التي نظر فيها، ووقعت له المعرفة بالمدلول، وسكنت نفسه إلى ذلك، ثم انتبه بعد نومه فذكر أحواله التي تقدّمت، فلا بدّ من أن تكون داعية له إلى أن يفعل التي يعلم بها ما كان عالمًا من قبل، وتقوى دواعيه إلى ذلك، فيصير علمه بذلك كالطريقة للعلم الذي يختاره. ومثل ذلك غير ممتنع، على ما بيّناه من قبل في باب النظر. (مغ١٢، ٢٥٠، ٥)

وجوب

- الوجوب والتكليف لا يتصوران مع الإلجاء. (شرح، ٤٠، ٩)
- إنّ الحسن لا ينفكّ عن الوجوب في الواجبات الشرعيّة، ولهذا إنّ الصلاة قبل الوقت كما لا تجب لا تَحْسُن، وكذلك صوم شهر رمضان قبل دخول الشهر كما لا يَحْسُن لا يجب، وكذلك الحج عند فقد الاستطاعة كما لا يجب لا يحسن، فلا فرق بين أن يذكر بلفظ الحسن، وبين أن يذكر بلفظ الوجوب إذا كان الحال ما ذكرناه. (شرح، ٧٦، ١٢)
- لو ورد عنه، جلّ وعزّ، ما يدلّ على أنّه مريد للفعل وكاره لتركه لدلّ على الوجوب، لأنّ ما ليس بواجب لا يصحُّ ذلك فيه، من جهة الحكمة، وكل فعل يعلم أنّه لولا القول بوجوبه لم يحسن أصلًا، والدليل إذا دلّ على حسنه دلّ على وجوبه مع هذه المقدّمة، وكذلك ما يثبت فيه أنّه لولا وجوبه لم يدخل تحت التكليف، فكل دليل اقتضى دخوله تحت التكليف اقتضى وجوبه. (مغ١٧، ١٠٥، ١٦)
- الذي تقتضيه قضية العقل أنّ وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتمّ إلّا به، إلّا أن يمنع منه مانع، بأن نعلم أنّه إنّما يجب عند ذلك، ولولاه كان لا يجب. فأمّا إذا لم يكن هناك مانع، فالذي ذكرناه صحيح. (مغ٢٠/١، ٤١، ١٦)

وجوب الألطاف

- أمّا عندنا (القاضي)، فإنّ الأمر بخلاف ما يقوله بشر وأصحابه، إذ ليس يمنع أن يكون في المكلّفين من يعلم الله تعالى من حاله أنّه إن فعل به بعض الأفعال كان عند

ذلك يختار الواجب ويتجنّب القبيح أو يكون أقرب إلى ذلك، وفيهم من هو خلافه، حتى إن فعل به كل ما فعل لم يختر عنده واجبًا ولا اجتنب قبيحًا. وإذ قد علمت هذا، فاعلم أن شيوخنا المتقدّمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف إطلاقًا. (شرح، ٥٢٠، ١٦)

وجوب الإمام

- فإن قيل: كيف يصحّ القول بوجوب الإمام، وقد علمتم أن الزمان قد خلا منه الآن ومن قبل؟ قيل له: لسنا نعني بوجوب ذلك حصوله، وإنّما نريد أنّه يلزم الناس التوصّل إليه على شرائط: بأن يكون التمكّن منه حاصلًا، ويكون هناك من يصلح لذلك، ولا يكون هناك إمام ولا ولي عهد. فمتى كانت الخلال هذه، وجب على الناس التوصّل إلى إقامته، فإن فعلوا فقد أدّوا ما لزمهم، وإلّا فقد قصروا في الواجب. فليس في فقد الإمام دلالة على زوال وجوبه؛ لأنّ ذلك يكون لتقصيرهم، وقد يكون للعذر من بعض الوجوه التي قدّمناها. (مغ٢٠/١، ٥٠، ١)

وجوب التوبة

- إنّ الوجه في وجوب التوبة هو دفع المضرّة، وقد ثبت في العقول أنّ المضارّ يجب دفعها على كل هذه الوجوه. (مغ١٢، ٤٧٠، ١٩)

وجوب ساقط

- لا بدّ من أن يكون الضرر الذي يخافه بترك الفعل، أكثر مما يلحقه من المضرّة بنفس ذلك الفعل، حتى يكون دافعًا للضرر الكثير بالمشقّة اليسيرة. فأمّا لو تكافآ وتعادلا وعلم ذلك من حالهما، لما وجب الفعل ولكان هذا الناظر مخيّرًا والوجوب ساقطًا. وإنّما يجب الفعل، إذا كان حاله ما ذكرناه. ومتى عظم التفاوت فيما يزيله من المضرّة لحقّ ثبات الإلجاء، وإذا تفاوت لحقّ ثبات الوجوب، خصوصًا متى كان الضرر مؤجّلًا غير معجّل. فإذا أصبحت هذه الجملة، وقد صحّ أنّه لا يمتنع في النظر في باب الدنيا أن يصير بهذه الصفة، فينبغي أن يكون واجبًا؛ وكذلك النظر في باب الدين. ويجريان، متى صارا كذلك، مجرى كل فعل يُحرّز به من ضرر عظيم، لأن اختلاف الأفعال لا يؤثّر في أنّ الكل منها إذا اتّفق في وجوب الوجوب اتّفق في الوجوب أن لا معتبر في هذا الباب بجنس الفعل ولا بسائر صفاته، وإنّما المعتبر بحصول وجه الوجوب فيه. (مغ١٢، ٣٥٨، ١٥)

وجوب الشيء

- إنّ ثبوت الشيء دالّ على انتفاء ضدّه، ووجوب الشيء دالّ على استحالة ضدّه. وهذا أصل متقرّر، فإذا صحّ ذلك وكنّا قد عرفنا وجوب هذه الصفات لله جلّ وعزّ فيجب أن تستحيل عليه أضدادها، لا سيّما إذا كان وجوبها لأمر يستحيل خروج

الذات عنه وهو ما تقدّم من أنّها للذات تستحقّ. وإذا كانت كذلك جرت في امتناع خروج الباري تعالى عنها مجرى استحالة خروج السواد عن كونه سوادًا حيث استحقّه للنفس. (مجم١، ١٩١، ١٠)

- إنّ وجوب الشيء منفصل من إيجاب الموجِب له. فلا يمتنع حُسن أحدهما وقبح الآخر. ولذلك يجب على ما هُدّد بالقتل إن لم يبذل بعض ماله أن يبذله، ويحرم على من روّعه أخذ ذلك منه. ويكون إيجابه ذلك عليه بالترويع قبيحًا. فإذا صحَّ ذلك لم يمتنع كون الإيمان حَسَنًا لاختصاصه بالوجه الذي له يحسن وواجبًا لحصول جهة الوجوب فيه، وإن لم ينتفع به، كما يجب على القديم الواجبُ لا لمنفعة، وإن قبح منه تعالى إيجاب الإيمان لا لمنفعة على ما ذكرناه. (مغ١١، ٢٣٦، ١٧)

- في أنّه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة على المكلّفين. قد بيّنا، من قبل، أنّه تعالى إنّما يوجب الشيء بأن يعرِّف المُكلَّف وجوبَه ووجهَ وجوبه، أو ينصب له الدلالة على ذلك ويريده منه. فإذا ثبت ذلك، وقد بيّنا أنّه تعالى قد عرّفنا وجوب النظر في معرفته تعالى من حيث قرّر في العقول وجوب التحرّز من المضارّ بالوجه الذي يمكن التحرّز منه. وقد بيّنا أنّ الخاطر إذا ورد على الوجه الذي فصّلناه في بابه، يخاف العاقل لا محالة خوفًا لا يتحرّز منه في ظنّه إلّا بالنظر، فيجب أن يُعلم وجوب ذلك عليه، كما يعلم بعقله وجوب التحرّز من سائر المضارّ، فإذا صحّ ذلك، وكان تعالى هو الفاعل لهذه المعرفة، فيجب أن يكون هو المُكلّف لها. ولا فرق بين كون العلم بوجوب هذا النظر بعينه ضروريًّا أو مُكتسِبًا، في أنّ على الوجهين جميعًا يضاف وجوبه إليه تعالى؛ فإن كان في أحد الوجهين أوجبه التعريف، وفي الوجه الآخر ينصب الدلالة. (مغ١٢، ٥٠٩، ٣)

وجوب الفعل

- قد بيّنا أنّ المُعتبَر في وجوب الفعل لحصول وجه الوجوب فيه، وبيّنا أنّ أجناس الأفعال واختلافها لا معتبر به. فإذا تكامل عقل الإنسان وعرف العادات في المنافع والمضارّ، ثم قيل له: إنّك لا تأمن من أن لم تنظر فتعرف أنّ لك صانعًا صنعك ومدبّرًا دبّرك، وأنّك إذا عرفته وعرفت طريق طاعته وميّزتها من طريق معصيته، وتجوّزت معاصيه إلى طاعته، استحققت من جهته منافع عظيمة. وإذا أنت لم تعرفه اختلط عليك طريق معاصيه بطريق طاعته. فلا تأمن أن تُقْدِم على المُقبِح منه فتستحقّ المضرّة العظيمة التي تسمّيها عقوبة، وأنت تجد أمارة في عقلك. لأنّك تعلم أنّ المُنعِم يستحقّ الشكر والتعظيم، وأنّ الإقدام على معصيته يعظم بحسب نعمه، وأنّ من حق القبيح أن يعمّ ما يستحقّ به الذمّ وأن يقتضي فعله النقص. فلا تأمن أن تستحقّ المضارّ العظيمة من جهة من خلقك، إذا أنت

أهملت النظر في معرفته. (مغ١٢، ٣٦١، ٨)

- إذا عُرِّفنا وجوب الفعل، فلا بُدَّ من وجهٍ يجب له؛ ولا وجه يجب له الفعل إلّا ويدخل في العقليّات، إذا كان وجهًا مخصوصًا، أو في السمعيّات، إذا كان لطفًا. وإيجابُه ما ليس له صفة الوجوب لا يَحْسُن من القديم تعالى، لأنّه في حكم الكذب، والله يتعالى عن ذلك. (مغ١٥، ٦٥، ١٠)

وجوب اللطف

- حكى رحمه الله: الدلالة استدلّ بها في الكتاب "المغني" على وجوب اللطف، وهو أنّ اللطف لو لم يجب لكانت المَفسَدة لا تَقْبُح، إذ لا فصل بين أن يفعل بالمكلَّف ما يدعوه إلى فعل القبيح وبين أن يمنع مما يختار عنده الواجب. والأصل في هذه الدلالة أنّ مَن منع من وجوب اللطف لم يُراعِ أزيد من التمكين. فإذا كنّا نعلم أنّ عند وجود المفسدة لا يزول تمكّنه من فعل ما كُلِّف أو من تركه، كما أنّه عند عدم اللطف لا يزول تمكّنه من الأمرين، فيجب أن يجوز منه تعالى أن يفعل به ما يدعوه إلى القبيح كما جاز أن لا يفعل به ما يدعوه إلى الواجب، لأنّه في كِلَي الحالين متى عصى فقد أُتِيَ من قِبَل نفسه دون غيره. فإذا لم يجز ذلك تبيّنا أنّ مجرّد التمكين غير كافٍ. فصارت منزلة ذلك منزلة ما نعلم أنّ مَن دعا غيره إلى طعامه فكما لا يحسن منه أن يقطّب في وجهه مع أنّ عنده يختار الامتناع من تناول طعامه فإنّه يجب عليه أن يخاطبه برُقعة إذا علم أنّه لا يُجيب إلّا عندها. فجرى الأمران سواء مجرى واحدًا. (مجم٢، ٣٧٠، ٥)

- حُكي عن جعفر بن حرب رحمه الله أنّه كان يقول: متى كان الفعل مع عدم اللطف أشقّ والثواب عليه أكثر جاز أن لا يفعل تعالى اللطف، وإن كان المعلوم أنّه لو فعل اللطف لآمن لكنّ ثوابه عند ذلك يكون أقلّ لخفّة المشقّة. وحُكي عنه الرجوع عن هذا المذهب. فأمّا أبو هاشم يختلف كلامه. فربّما قال بما يذهب إليه أبو علي في وجوب اللطف على كل حال، وربّما تابع المذهب المحكي عن جعفر بن حرب على ما ذكره في "البغداديات". وإن كان التحقيق الذي أشار إليه لم يُحكَ عن جعفر بن حرب، وذلك لأنّه راعى وجهين للفعل يكون على أحدهما أشقّ وعلى الآخر أخفّ، فجوّز أن يُكلَّف على الأشقّ لأجل أنّ ثوابه أكثر ولا يُلطَف له فيه وإن كان المعلوم أنّه لو لطف له لاختاره ولا يُكلَّف على الأخفّ وإن كان المعلوم أنه لو كُلِّف عليه لأتى به. ولا بدّ على هذا المذهب من إثبات هذين الوجهين ومن طريق للمُكلَّف يميّز به أحد الوجهين من صاحبه ليصحّ دخوله تحت التكليف. (مجم٢، ٣٧٥، ١٠)

وجوب مُخيَّر

- لولا التكليف كان لا يثبت شيء من الواجبات واجبًا عليه تعالى، فكأنّه وإن

يُفصّل بابتداء التكليف يصير من بعد مما يجب عليه أفعال بكون سبب وجوبها. فما كان منه تفصيلًا، ونحو هذا هو من يكفل بحفظ وديعة، فإنّ ذلك تبرّع منه، ثم يلزمه صونها من الآفات، ونحو من يتطوّع بالنذر ثم يصير واجبًا عليه. وأمّا ما كان من فعله على طريق الوجوب المخيّر إن شاء بعث هذا وإن شاء بعث ذلك. وكذلك فلو علم أنّ اللذّة تقوم مقام الألم في الصلاح لكان في حكم المخيّر فيهما وإن كان إذا ألم فهو أدخل في النفع من حيث يستحقّ به عوض آخر. وما يتعيّن في فعله هو كإعادة من يستحقّ الثواب أو العَوَض، فإنّ غير تلك الأجزاء لا تقوم مقامها أصلًا، بل تجب إعادتها بأعيانها. وأمّا ما هو في حكم المباح فهو العقاب فإنّه لا صفة له زائدة على حُسنه وإنّما يُراعي هذا عند الوقوع، وهو في وقوعه لا يختصّ بأمر زائد على الحُسْن. وما يقال من أنّه تعالى إذا لم يفعله استحقّ الشكر فليس برجوع إلى صفة الفعل بل هو رجوع إلى حال الفاعل إذا لم يفعل. فكونه مباحًا أو قبيحًا أو واجبًا يعتبر عند الوجود، وقد بيّنا أنّه في وجوده لا يختصّ بأمر زائد على الحُسْن والحال في إرادة العقاب أظهر، فإنّ هذا الإشكال زائل عنها، فهذا هو حكم أفعاله جلّ وعزّ. والذي يدخل تحت التعبّد من هذه الأحكام ليس إلّا الواجب والندبُ فعلًا والقبيح تركًا، فأمّا المباح وسائر ما عدّدناه فخارج عن التكليف. (مجم١، ٢٣٢، ٨)

وجوب مصلحة

- إنّ وجه وجوب الصلاة هو كونها مصلحة، وإنّما يُعلَم كونها كذلك لو ورد الإيجاب من قبل الله بها، لأنّه لا يُستدرَك بالعقل الوجه الذي له صارت مصلحة، فوجب الافتقار فيه إلى السمع. فإن كان فَقْدُ العلم بالثواب واستحقاقه يقدح في أحد هذين، فالواجب أن لا يُعلَم وجوبها، وإلّا فغير ممتنع أن يعلم ذلك. وقد علمنا أنّ المُكلّف إذا علم بعقله أنّه، تعالى، لا يوجب مع حكمته ما ليس له صفة الإيجاب، وعلم في مثل الصلاة أنّه لا صفة له عقليّة يجب لأجلها، عُلِم أنّه إن وجب فإنّما يجب لكونه مصلحة. وقد عُلم أنّ المصالح في الدين تُستدرَك سمعًا، فيعلم أنّه، تعالى، إذا أوجبه فإنّما حَسُنَ منه الإيجاب مع حكمته لكونه لطفًا، فيعلم لزومه له، ولا يجوز أن يعلم ذلك وهو سائل في أنّه، تعالى، يثيب أم لا. لأنّه يجب أن تتقدّم منه المعرفة بالشروط التي لها يَحسُن منه التكليف، فصار فَقْدُ العلم بذلك يؤثّر فيما معه بعلم وجوب الشرعيّات، وفَقْدُه لا يؤثّر فيما معه بعلم وجوب النظر والمعرفة. فلذلك فرّقنا بينهما. (مغ١٢، ٢٨٧، ١٣)

وجوب النظر

- قوله ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى﴾ (محمد: ١٧) فإنّه يدلُّ على أنّ الألطاف والأدلّة والخواطر التي ترد على المؤمن توصف بأنّها هدى، وأنّ للمؤمنين من الحظ في

ذلك ما ليس لغيرهم، ومنها قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ (محمد: ٢٤)، فإنّه يدلّ على وجوب النظر وعلى أنّ التدبّر فعلهم. (تن، ٣٩٠، ٢٢)

- أمّا وجوب النظر فإنّما تفيد بذكر الطريق لأنّ أوّل ما ينظر الناظر فيه هو إثبات الأعراض وحدوثها. ثم كذلك على ترتيب المسائل التي تقدّمت وذلك لا يكون علمًا بالله بل العلم به أوّلًا هو أنّ للأجسام مُحدثًا، ولذلك ذكرنا لفظ الطريق. فإذا أردت الدلالة على وجوب النظر فلا وجه إلّا حصول الخوف من تركه وقد تقرّر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلومًا كان أو مظنونًا متى كان المُحْتَرَز منه أعظم من المُتحرّز به، ولا فرق بين المضارّ الدينيّة والمضارّ الدنياويّة. (مجم١، ١٧، ٥)

- الذي يدلّ على أنّ العلم بالله ورسوله يتوصّل إليه بالتفكّر أنّه لو كان ضرورة لتساوى العقلاء فيه ولما اختلفوا في ذلك، دلالة على أنّ الأمر كما قلنا. ويدلّ على ما نقوله، من وجهة السمع، أنّه تعالى أوجب النظر وحثّ عليه ومدح فاعله وذمّ المُعرِض عنه، فقال عزّ وجلّ: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١)، وقال جلّ وعزّ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧)، وقال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١) وقال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (يوسف: ١٠٥) وما نبّه الله جلّ جلاله عليه من الحجاج في كتابه يدلّ على وجوب النظر وفساد التقليد. (مخت، ١٧١، ٢٢)

وجوب النظر في معرفة الله

- وجوب النظر في معرفة الله، تعالى، يتبع الخوف من تركه، وذلك الخوف لا بدَّ من أن يكون خوفًا من مضارّ تتّصل بالدين كالعقاب والذمّ وما شاكلهما، ولم يكن قد ترتّب في عقل العاقل هذا الباب من جهة العادة حتى نشأ عليه واختبره ومارسه كما نمارس الصناعات وتصرّف الناس، فيعرف بذلك المقاصد وتترتّب عند ذلك في نفسه العلوم بالصناعات. فلا بدّ إذن من ورود أمارة عليه لكي يخاف عندها، فيلزمه النظر. وتلك الأمارة هي تنبيه الداعي والخاطر، لأنّهما يفيدانه ما يخاف عنده من العقاب بترك النظر، ويدلّانه على ما ترتّب في عقله من الخوف الذي يجده فاعل القبيح والنقص الذي يختصّ به. فإنّه لا يأمن من مضرّة عظيمة تستحقّ به، فيخاف عند ذلك. وسنرتّب كيفية الخاطر من بعض. فإذا ثبت ذلك، صحّ أنّ علمه بوجوب النظر يتبع هذا الخوف. فإنّ هذا الخوف لا بدّ فيه من أمر حادث لفقد العادات فيه، وأنّ ذلك الأمر الحادث هو الذي قلناه. (مغ١٢، ٣٨٦، ١٩)

وجوب النظر والمعارف

- إنّه قد ثبت أنّ الفعل، إذا كان له حكم وصفة، لم تتغيّر حاله باختلاف الطرق إلى

معرفته، ولذلك صحّ أن يُعرَف الشيء بطرق مختلفة على البدل. ولو كانت، متى اختلفت، اختلف حال المعلوم كان لا يصحّ ذلك. وإذا ثبتت هذه الجملة، وصحّ أنّا لو علمنا من حال الفعل، بالعقل، أنّه يدعو إلى فعل الواجب على وجهٍ، لولاه كان لا يختاره، فإنّه كان يجب على العبد، ويعلم عند ذلك وجوبه. وعلى هذا الوجه رتّبنا الكلام في وجوب النظر والمعارف، أنّه لمّا عُلِمَ الوجه في كونهما لطفًا من جهة العقل، علم وجوبهما. فلو علم بالعقل هذه الصفة من حال الشرائع عُلِم وجوبها. فإذا صحّ ذلك ولم نعلمه بالعقل، لكنَّ السمع كشف عنه، فالواجب أن نَعلم بالسمع، من حاله في الوجوب، ما كنّا نعلمه، لو عرفنا هذا الحكم له بالعقل. فإذا وجب ذلك، ثم ورد السمع بإيجاب الأفعال التي نعلم أنّه لا وجه لوجوبها إلّا ذلك، علمنا به من حالها، ما ذكرناه. (مغ١٥، ٤١، ١٠)

وجوب الواجب

- بيّنا في أول باب العدل أنّه لا يجوز في الفعل أن يكون واجبًا للأمر، ولا لإيجاب الموجِب، إذا أريد به الإلزام بالقول، أو نصب الدلالة فقط، وبيّنا أنّ هذه الأمور أو بعضها يدلّ على وجوب الواجب، فأمّا أن يجب لأجله فمحال، لأنّ من حق الدليل أن يكشف عن حال المدلول، لا أنّه يصيّره كذلك. ولذلك فصّلنا بين الدليل والعلّة في العالِم، فقلنا إنّ الدليل على كونه عالمًا، غير العلّة الموجبة لكونه عالمًا، وجوّزنا في الدليل أن يثبت ولا مدلول بأن يبقى ويخرج العالم عن هذه الصفة، وأحلنا ذلك في العلّة والمعلول. وذكرنا أنّ لذلك أصولًا في الفعل، وأنّ ما عداه يجب أن يبنى عليها، نحو علمنا بوجوب ردّ الوديعة على وجه، ووجوب شكر المنعم على وجه، وقضاء الدين والإنصاف، وبيّنا أنّ ما يُعلم وجوبه بالإستدلال، فلا بدّ فيه من دخوله في أصل ضروريّ على الجملة، لأنّه لمّا عُلم بالعقل وجوب التحرّز من المضارّ على وجه مخصوص، وبين الشرع من حالَ الشرعيّات أنّها بهذه الصفة، علمنا وجوبها. ولذلك يعدّ الشرع كاشفًا عن الأمور الثابتة في العقل، غير مخالف لها، فالذي يجمع الوجوه التي لها يجب الواجب، ما قدّمناه، وهو ما عند العلم به يُعلم وجوب الواجب، ثم ينقسم. (مغ١٤، ٢٢، ١٣)

وجود

- الوجود صفة معقولة ولا نجد الموجود بلفظة أوضح منه. والعلم بهذه الصفة على طريق الجملة ضروريّ في الذوات المُدرِكة. وإنّما نحتاج في إثباتها على طريق التفصيل بدلالة. فأمّا فيما ليس بمُدرِك من الذوات فطريق العلم بوجودها هو الاستدلال. فلهذا وجب أن ندلّ على أنّ للقديم تعالى هذه الصفة بدلالة لأنّ العلم بذاته إذا كان استدلاليًّا، فالعلم

بصفته كذلك، وإن كان متى كان قادرًا وعالمًا فقد عُرف على طريق الجملة الصفة التي من دونها لا يصُحّ كونه قادرًا وعالمًا، وهذا كافٍ في علم الجملة. ولهذا لا نقول إنّ من لم يستدلّ بالدلالة التي نذكرها فهو غير عارف بالله أصلًا، وإنّما يكون قد جهل التفصيل. (مجم١، ١٣٣، ٢)

- إنّ صفة الوجود صفة واحدة في الذوات الموجودة ... والدلالة على أنّ صفة الوجود واحدةٌ في الذوات أنّ الذي به يُعرف اختلاف الصفات في الذوات إذا لم يكن طريق العلم بها الضرورة، هو أن تختلف أحكامها، فيتوصّل باختلاف الأحكام إلى اختلافها في أنفسها، كما أنّ الطريق إلى معرفة اختلاف الذوات اختلافها في الأحكام التي تصُحُّ أو يجب أن يستحيل. فصار المراد باختلاف الذوات أنّ بعضها لا يسدّ مسدّ بعض في الأحكام الواجبة أو الصحيحة أو المستحيلة. والغرض بتماثلها اتّفاقها في هذه الأحكام. والغرض بتماثل الصفات هو اتّفاقها في الأحكام التي تثبت لها. فإذا لم تفترق في هذه الأحكام عرفنا تماثلها، وإن افترقت عرفنا اختلافها. فإذا صحّت هذه الجملة وكان حكم صفة الوجود ما ثبت من ظهور صفة الذات بها حتى يكون هو الذي يصُحُّ ذلك، وقد عرفنا أن هذا غير مختلف في الذوات، فكل موجود لأجل وجوده تظهر صفته المقتضاة عن صفة الذات، وبوجوده يعرف ما هو عليه في ذاته، فوجب أن تكون الصفة واحدة وأن لا تختلف. ومتى وجدت بعض الذوات تتحيّز عند الوجود والبعض تظهر له هذه الهيئة عند الوجود فلا تظنّ أنّ ذلك هو لاختلاف هذه الصفة في نفسها، ولكن قد اختلف ها هنا ما تأثيره آكد وأقوى من تأثير الشروط والأمور التي تصحّح، وهو ما يؤثّر في الصفة بطريقة الإيجاب. فالجوهر لِمَا هو عليه يؤثّر في تحيّزه عند الوجود. وكذلك السواد فاختلاف المقتضي لأجل ذلكَ لا لاختلاف الوجود في نفسه. (مجم١، ١٣٥، ١٧)

- إنّ الوجود إنّما يرجع إلى ذاته متى لم يحصل بالفاعل، وذلك لا يتمّ إلّا في القديم؛ لأنّ الجواهر لو وجب الوجود لها لم يخرجها ذلك من الحاجة في الوجود إلى موجِد، وكلّ صفة حصل الموصوف عليها بالفاعل أو لعلّة لم تقع بها الإبانة على وجه. (مغ١١، ٤٣٣، ٧)

وجود بالسبب

- لم يجز فيما ثبت وجوده بالسبب أن يُفعل إبتداء، بل يجب أن يكون القول في ذلك آكد لأنّ السبب من حقّه أن يوجب وجود المُسَبّب من غير أن يتعلّق باختيار القادر. وليس كذلك ما يُفعل بالقدرة ابتداء، فإذا كان ما يوجد بالقدرة مع أنّه لم يحصل فيه وجه يوجب وجوده لا يصحّ أن يوجد إلّا بها، فبأن لا يجوز أن يوجد المتولّد إلّا بالسبب مع أنّه يوجب وجوده أولى. ومما يقال في ذلك أن من حق ما يُبتدأ بالقدرة

أن يصحّ من القادر أن يفعله وألّا يفعله، ومن حق ما يوجد عن السبب أن يجب وجوده مع ارتفاع الموانع، فإذا صحّ ذلك فلو جوّزنا في المعنى الواحد أن يحدث على الوجهين لتناقض فيه الحكم، لأنّه كان يجب أن يصحّ ألّا يفعله من حيث كان مبتدأ، وأن يجب أن يفعله من حيث كان مُسَبّبًا، وهذا محال. ولا يمكنه أن يقول متى وجد السبب لم يصحّ أن يفعله إلّا به، لأنّا قد بيّنا أنّه إذا كان مقدورًا بالقدرة فلا وجه يمنع من كونه مقدورًا بها ابتداء، لأنّ تقدّم السبب لا يمنع القدرة من أن تكون متعلّقة به كتعلّقها به لو لم يتقدّم، وفي هذا ما قدّمناه من التناقض، وقد يقال فيه أنّ من حق ما نبتدئه بالقدرة ألا يقع متى حصل هناك داع يصرفه عن فعله، فلو كان ما يقع عن السبب يجوز أن نبتدئه لوجب متى حصل هناك ما يصرفه عن فعله لا يوجد من حيث صحّ أن نبتدئه، وأن يجب وجوده من حيث وجد سببه، وهذا يتناقض. (مغ٩، ١١٧، ٩)

وجود المقدور

- ليس يعتبر تعلّق القدرة بما يوجد من المقدورات أو لا يوجد. ولهذا يقدر أحدنا على الحركة ولكن الشرط حصول المحلّ، ويقدر على العلم ولكن الشرط حصول بنية القلب. فصار وجود المقدور موقوفًا على زوال الموانع، ومن أقوى الموانع التضادّ، ولأجل هذا إذا زال التضادّ على الحقيقة وثبت التضادّ في الجنس صحّ منه إيجادهما وإن كانت القدرة واحدة. فيجب أن يكفي في تعلّقها بالضدّين صحّة وجود كل واحد منهما على البدل. (مجم٢، ٩١، ٥)
- إنّ القدرة لا يصحّ أن تتعلّق إلّا بجزء واحد في وقت واحد من جنس واحد، فلو لم نقل بأن تقضّي وقت مقدورها يخرجها من أن توصف بأنّ لها قدرة عليه لم يصحّ ما قدّمناه من الأصل. وليس كذلك حاله - تعالى - لأنّ الذي يحيل كونه قادرًا على الشيء ليس إلّا وجود مقدوره، فإذا زال هذا الوجه كان حال المقدور - وقد تقدّم حدوثه - كحاله ولما يتقدّم ذلك، وصحّة إيجاده له على ما قدّمنا القول فيه. فأمّا ما لا يبقى فقد بيّنا أنّه لأمر يرجع إليه يستحيل وجوده إلّا في وقت واحد من فعل أيّ فاعل كان، ولا يصحّ أن يحدث إلّا في ذلك الوقت، وليس كذلك حال الجواهر؛ لأنّ وجودها في كل وقت على جهة البقاء والإحداث يصحّ؛ على ما قدّمناه. (مغ١١، ٤٥٥، ١٠)

وجود الموجود من جهتين

- أمّا إذا قيل بوجود الموجود من جهتين وليستا بجهة الحدوث فهو بنا منهم على أنّ هاهنا جهة هي الكسب أو ما شاكله وهذا قد بطل. وكذلك إن قيل إنّ كل ما يتجدّد هو الحدوث، وليس يمتنع في الحدوث أن يتجدّد عليه الصفات الكثرة فهذا جهلٌ منه بكيفية الحدوث، لأنّ الجوهر إذا تجدّد عليه كونه متحرّكًا، أو ساكنًا فليس ذلك ينبي عن حدوث ذاته. وكذا الحالُ في

كونه عالمًا وما شاكله، بل ذاته على ما كانت عليه. وعلى هذه الطريقة تكلّم "المجبرة" إذا زعموا أنّ جهات الفعل كلها حدوث، فلو كان بعضها بنا لكان جميعها بنا، فيبيّن أنّ فيها ما هو للذات وفيها ما هو لمعنى. وفيها ما هو بالفاعل فإجراؤه مجرى واحدًا لا يصحّ. (مجم١، ٣٧٤، ٨)

وجوه التعلّق

- قد علمنا أنّ للكلام تعلّقًا بالمتكلّم يقتضي أنّه بأن يكون متكلّمًا به أولى من غيره. ولا بدّ من كون ذلك التعلّق معقولًا، فلا يخلو من أن يكون إنّما وُصف به لأنّه حلّه، أو لأنّه حلّ بعضه، أو لأنّه أوجب له حالًا، أو لأنّه فعله؛ لأنّ ما عدا هذه الوجوه من التعلّق لا مدخل له في هذا الباب. (مغ٧، ٥٠، ١٠)

وجوه الحسن في أفعالنا

- إعلم أنّه قد يصحّ فيما نفعله وجوهُ حُسْن لا تصحّ عليه تعالى؛ لأنّ الواحد منّا قد يفعل الفعل لينتفع به، ويدفع عن نفسه به مضرّةً عاجلًا أو آجلًا، وذلك مستحيل عليه؛ لأنّ المنافع لا تصحّ عليه، من حيث كان غنيًّا على ما بيّناه من قبل، فلا وجه لذكر ذلك في أفعاله، وهذا في بابه بمنزلة الفعل الذي يصحّ منّا أن نفعله في أبعاضنا ويستحيل ذلك عليه لاستحالة كونه حَسَنًا، وبمنزلة صحّة الإشارة منّا في الخطاب واستحالته عليه؛ لأنّ الآلات لا تصحّ عليه. ويَحْسُن من الواحد منّا الفعلُ ليدفع به عن غيره ضررًا، وإن كان الفعل مضرّة؛ لأن دفع الضرر العظيم باليسير حَسَن، وربما بلغ من حاله أن يكون الإنسان مُلْجأ إلى فعله إذا كان ذلك الضرر مما يدفعه عن نفسه أو من يجري مجراه، كالولد وغيره، وهذا الوجه لا يصحّ في فعله تعالى؛ لأنّ ما له يَحْسُن من الواحد منّا ذلك هو أنّه لا سبيل له إلى دفع الضرر العظيم إلّا بالضرر اليسير، والقديم تعالى فهو قادر على دفع المضارّ عن العبد من دون إنزال المضرّة به، وإذًا لا يحصل فعله على الوجه الذي يحصل منّا، بل حاله تعالى كحال الوالد إذا أمكنه دفع الضرر عن ولده من غير إنزال مضرّة به، فكما أنّه (لا) يقبح منه ذلك فكذلك القديم سبحانه. (مغ١١، ٨٦، ٤)

وجوه القبح

- إنّ الأفعال التي تَقْبُح على ضربين: أحدهما لا يقع على الوجه الذي يقبح عليه إلّا بأن يقصد فاعله به وجهًا مخصوصًا، نحو الكذب والصدق، والثاني يقع على الوجه الذي يقبح عليه، وإن لم يُرِد وجهًا مخصوصًا، كالظلم والجهل وإرادة القبيح. وما ذكرناه أولًا، وإنْ كان لا بدّ من أن يراد، فالإرادة إنّما تؤثّر في وقوعه على بعض الوجوه، لا في قبحه. ثم يُنظر فإن صحبه ما يوجب قبحه، حُكِم بقبحه؛ وإنْ قارنه ما يوجب حسنه، قُضي بذلك فيه. (مغ٦/١، ٨٣، ٨)

- إنّ وجوه القبح معقولة؛ فلا يصحّ أن يدَّعي فيها ما لا يُعقل؛ لأن ذلك يوجب الشكّ في سائر ما يعرف حُسْنه ووجوبه، ويوجب التباس الحَسَن بالقبيح؛ وكمال العقل يمنع من ذلك. فإذا صحّ ما ذكرناه وكانت وجوه القُبْح التي نعقلها أجمع منتفية عن تكليف مَن المعلوم أنه يكفر، فيجب القضاء بحُسْنه من حيث اختصّ بما ذكرناه. (مغ١١، ١٩٠، ١٨)

وجوه لها يحسن من القديم الفعل

- إعلم أنّ جملة الوجوه التي لها يحسن من القديم تعالى الفعل لا تخرج عن وجوه أربعة: فمنها ما يحسن منه خَلْقه لينفعه، ومنها ما يحسن أن يَخْلقه للنفع به، ومنها ما يحسن أن يَخْلقه ليفعل به المستحقّ، ومنها ما يحسن أن يفعله لأنّه أراده لخلق ما قدّمناه، إمّا لإحداثه، أو لإحداثه على بعض الوجوه. ويجب أن يشرط في جميعه انتفاء وجوه القبح؛ لأنّا قد بيّنا من قبل أنّ وجه الحَسَن في الحُسْن يفارق وجه القُبْح في القبح، ولأنّه قد يحصل ولا يكون الفعل حَسَنًا بأن يحصل فيه بعض وجوه القُبْح، ولا يجوز مع ثبوت وجه القُبْح في القبيح كونه حسنًا على وجه، فصار وجه القبح كالعِلّة في قبحه، ووجه الحسن كالمصحّح لحسنه، وإذا انضاف إليه انتفاء وجوه القبح حَسُن لا محالة. ولذلك قلنا إنّ الأولى ألّا يُجْعَل لكون الحَسن حسنًا وجه يَحْسُن لأجله، بل يجب أن يذكر فيه بعض ما يقتضي ثبوت غرضه فيه؛ لئلا يكون وجوده كعدمه، فإذا انتفى وجوه القُبْح عنه والحال هذه قضي بحسنه. (مغ١١، ٨٤، ٥)

وجوه لها يقبح القبيح

- في ذكر تفصيل الوجوه التي لها يَقْبُح القبيح: إعلم أنَّ القبائح وإنْ جَمَعَها حَدٌّ واحدٌ على ما قدّمناه، فالوجوه التي لها تكون قبيحة تختلف. وذلك غير مُنكر، لأنَّ الذي يجب الإتفاق فيه حقائق الصفات. فأمّا ما له حصل الموصوف على الصفة يجوز أن يختلف. وقد بيّنا ذلك في كتاب الصفات. وإذا صحّ ذلك فالكذب يَقْبُح لأنّه كذبٌ، والظلم لأنّه ظلم، وكفر النعمة لأنّه كفر النعمة، وتكليف ما لا يطاق لأنّه تكليف ما لا يطاق، وإرادة القبيح، والجهل، والأمر بالقبيح، والعبث، لكونها بهذه الصفات. وذكر جميع القبائح يطول؛ ونحن نشير إلى أصولها. (مغ٦/١، ٦١، ٢)

وجوه وقوع العلوم الضرورية

- إنّ الوجوه التي منها تقع العلوم الضروريّة قد تختلف، فمنها ما يصير طريقًا للعلم موجبًا في العاقل، كالإدراك؛ ومنها ما تختلف الحال فيه بعادة وغيرها؛ والعلم بالمقاصد من هذا القبيل. (مغ٨، ٩، ٧)

وحيد

- ويوصف (الله) بأنّه وحيد؛ لأنّ معناه معنى واحد. ومتى قيل في الواحد إنّه وحيد

بمعنى أنّه لا عشيرة له، فذلك مجاز على جهة التشبيه. (مغ٥، ٢٤٦، ١٦)

وضوء

- لو تكلّم صلّى الله عليه وسلّم بما لا يعرفونه في اللغة، وقصد به معنى من المعاني، ونقلهم عمّا يعرفون في لغتهم لعرفوا قصده ومراده. ألا ترى أنّ الوضوء في اللغة إنّما هو التنظيف، فجعله اسمًا لغسل هذه الأعضاء الأربعة فعرفوا قصده، وإن لم يكن قبل ذلك في اللغة. والصلاة في اللغة: الاتباع والدعاء، لا يعرفون إلّا هذا، فجعل صلّى الله عليه وسلّم هذا اسمًا للتوجّه إلى القبلة بعد الوضوء مع الركوع والسجود، فعرفوا قصده وإن لم يكن ذلك في لغتهم. (تث١، ٢٢٠، ١٠)

وعد

- أمّا الوعد، فهو كل خبر يتضمّن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل. ولا فرق بين أن يكون حسنًا مستحقًّا، وبين أن لا يكون كذلك. ألا ترى أنّه كما يقال إنّه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال وعدهم بالتفضّل مع أنّه غير مستحقّ. وكذلك يقال: فلان وعد فلانًا بضيافة في وقت يتضيّق عليه الصلاة مع أنّه يكون قبيحًا، وهكذا يقال إن أحدنا وعد غيره بتمليكه جميع ما يملكه حتى إنّه يفقر نفسه مع أنّه يكون قبيحًا، لقوله تعالى ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ (الإسراء: ٢٩). (شرح، ١٣٤، ١١)

- إنّ الوعد هو خبر عن أنّه سيفعل بهم الثواب المستحقّ. (مغ١١، ٤١٤، ١٤)

- إنّ الوعد لا يقتضي وجوب الفعل. ولو أخبر بعضُ المخبرين عن الفعل نفسِه لكان وعده قبيحًا، ولا يجوز أن يقتضي ذلك وجوب الواجب عليه. فإذا لم يثبت في الشاهد كون الوعد سببًا لوجوب الإنجاز فلا يصحّ مثله في القديم - تعالى - . (مغ١١، ٤٢٧، ١٤)

- إنّ الوعد هو خبر، وإنّه لا يجب في كونه خبرًا عن الثواب أن يفتقر إلى إرادة الثواب، بل يكون خبرًا عن ذلك بقصد يتغيّر به، فلماذا يجب أن يكون مريدًا للثواب. (مغ١٧، ٢١، ٩)

- إنّ الوعد قد يحصل على جهة العموم، ولا يطيع المكلّف فلا يحصل الثواب البتّة. (مغ١٧، ٢١، ١٢)

- أمّا الوعد فلا بدّ من أن يتضمّن الترغيب في الفعل الذي علّق الوعد به، فيحلّ من هذا الوجه محل الأمر؛ وأمّا الترغيب فيدلّ على إرادة ذلك الفعل، وكذلك القول في الوعيد ودلالته على كراهة ما علّق به، لأنّه لا بدّ من كونه زجرًا عن الفعل، ولا يكون زجرًا إلّا مع الكراهة، ولهذه الجملة، اعتمدنا في عمومها على الزجر والترغيب. (مغ١٧، ٢٤، ٥)

وعيد

- أمّا الوعيد، فهو كل خبر يتضمّن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنًا

مستحقًّا، وبين أن لا يكون كذلك، ألا ترى أنّه كما يقال: إنّ الله تعالى توعّد العصاة بالعقاب، قد يقال توعّد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهتك حرمه ونهب أمواله، مع أنّه لا يستحقّ ولا يحسن. (شرح، ١٣٥، ٥)

- أمّا الوعيد فإنّه من الله تعالى لطف للمكلّف، وكذلك تكراره في كتاب الله تعالى، وكذلك القول في سائر ما في الكتاب من ذكر توبيخ العبد ولومه وتبكيته، على الوجوه الحاصلة في القرآن، فإنّ ذلك لطف ومصلحة، وربما يكون لطفًا للمؤمن فقط، وربما يكون لطفًا لكل مُكلَّف يسمعه. (متش٢، ٧٣٤، ٨)

- إنّ أبا علي يقول: يجب أن يكون الوعيد لطفًا لمَن قد خُوطب به لا محالة. وكذلك قوله في اللعن والطبع إنّهما يجب كونهما لطفًا لمَن فُعلا به في الدنيا. فأمّا أبو هاشم فإنّه يقول: ليس ذلك مما يجب لا محالة بل يجوز أن يكون لطفًا لمَن قد تناوله ويجوز أن يكون لطفًا لغيره. ولا يجب القطع على شيء من ذلك. (مجم٢، ٣٨٦، ٨)

- أمّا الوعيد فربما مرّ في كلام شيخنا أبي علي، رحمه الله، أنّه جار مجرى العقوبة، ويجعله في حكم الذمّ. والأولى فيه ما ذكرناه في الطبع لأنّه مصلحة؛ لأنّ حاله مع العاصي كحاله مع المطيع، وما هذا حاله لا يجوز أن يخصّ بأنّه عقوبة. (مغ١٣، ١٠٣، ١٥)

- أمّا الوعد فلا بدّ من أن يتضمّن الترغيب في الفعل الذي علّق الوعد به، فيحلّ من هذا الوجه محل الأمر؛ وأمّا الترغيب فيدلّ على إرادة ذلك الفعل، وكذلك القول في الوعيد ودلالته على كراهة ما علّق به، لأنّه لا بدّ من كونه زجرًا عن الفعل، ولا يكون زجرًا إلّا مع الكراهة، ولهذه الجملة، اعتمدنا في عمومها على الزجر والترغيب. (مغ١٧، ٢٤، ٧)

وقت

- إعلم أنّ الوقت هو كل حادث يعرف به المخاطب حدوث الغير عنده أو ما يجري مجرى الحادث، وإنّما أوجبنا في الوقت أن يكون حادثًا، لأنّه لو كان باقيًا لم يصحّ التوقيت به. (شرح، ٧٨١، ٩)

- لا بدّ من أن يكون الوقت أمرًا حادثًا، أو ما يُقدَّر تقدير الحادث بأن يتجدّد حصول أمر من الأمور أو انتفاؤه. وإنّما شرطنا أن يكون أمرًا حادثًا لمّا قد عُلم أنّ التوقّت بالباقيات وبالقديم لا يصحّ. (مجم٢، ٤٠٦، ١٤)

- إعلم أنّ الذي يقوله مشايخنا رحمهم الله إنّ أجل الشيء وقته، والوقت هو الحادث الذي تعلّق حدوث غيره به، أي حادث كان، ولذلك يصحّ من الإنسان أن يجعل كل حادث يشار إليه وقتًا لغيره، وإنّما يوقت أحد الحادثين بالآخر بحسب الفائدة. ولذلك يصحّ من زيد أن يجعل طلوع الشمس وقتًا لقدوم عمرو وإذا علم المخاطب طلوع الشمس، وجهل متى يَقْدَمُ عمرو، ويصحّ من غيره إذا كان المخاطِب

عالمًا بقدوم زيد ويكون جاهلًا بطلوع الشمس أن يجعل قدوم زيد وقتًا لطلوع الشمس، وإنّما يمتنع من الموقِّت الواحد أن يجعل الوقت موقّتًا به، لأنّ المُخاطِب لا بدّ من أن يكون عارفًا بأحدهما دون الآخر، فبحسب حاله يصحّ أن يجعل الشيء وقتًا لغيره، ولذلك يصحّ منه إذا خاطب اثنين أن يجعل ما جعله وقتًا في خطاب أحدهما موقّتًا في خطاب الآخر. وكذلك القول في خطاب الواحد في زمانين. (مغ١١، ١٨، ١١)

وقت القتل

- حكي عن المعتزلة: أنّ الأجل هو الوقت الذي يموت فيه العبد إن لم يُقتل فيه، أو لم يفعل ما يستحقّ به الزيادة في العمر، من صلة رحم وغيرها. قالوا: ووقت القتل، والوقت الذي ينتهي إليه من يزاد في عمره، أجلان؛ ويجوز أن يزيد الله في الأعمار وينقص منها؛ والآجال لا تَضطرّ القاتل إلى القتل؛ ولو لم يقتل المقتول كان الله أعلم كيف حاله، من موت في ذلك الوقت أو بقاء إلى تمام أجله؛ ولا عذر للقاتل في القتل، وافق قتله الأجل أو لم يوافقه. (مغ١١، ٣، ١٠)

وقت يستحق فيه العقاب أو الثواب

- في بيان الوقت الذي يستحقّ فيه العقاب أو الثواب في النظر الذي قدّمنا ذكره، وفي تركه. اعلم، أنّ النظر الأول لا شبهة في أنّه يستحقّ به المدح والثواب إذا فعله، ويستحقّ العقاب إذا لم يفعله. فأمّا ما يلزم بعده من النظر فإنّه لا يستحقّ الثواب به إلّا إذا فعله على الوجه الذي وجب. فأمّا العقاب على أن لم يفعله، فقد اختلف جواب شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، فيه فقال في الجامع الصغير وغيره ما يدلّ على أنّه لا يستحقّ العقاب بكل جزء منه إلّا في الوقت الذي لو فعله وفعل ما قبله كان يستحقّ الثواب. وقال في نقض المعرفة: إنّه يستحقّ العقاب في الجميع إذا لم يفعل النظر الأوّل، إذا كان المعلوم أنّه سيبقى إلى الوقت الذي يمكنه استيفاء النظر فيه. فأمّا الكلام في المعرفة، فيجب أن يجري على اختلاف أجوبته رحمه الله في المُسَبّب، لأنّ جوابه قد اختلف فيه، فقال في مواضع: يستحقّ العقاب على أن لم يفعل المُسَبّب عند إخلاله بالسبب. وقال في موضع: لا يستحقّ العقاب عليه إلّا إذا جاء الوقت الذي لو قدم السبب لكان يصحّ وجوده فيه. وقال رحمه الله في الجامع الصغير: إنّ العقاب الذي يستحقّه على أن لم يفعل النظر الأوّل والمعرفة أكثر مما يستحقّه على ما بعده، ويستحقّ عليه من حيث يصحّ به ما بعده من النظر والمعارف أكثر مما كان يستحقّه لو كان هو الواجب بانفراده، لأنّ به وبالمعرفة المتولِّدة عنه يصحّ ما بعده من النظر والمعارف، فصارا مع وجوبهما مختصّين بتصحيح الواجبات لما بعدهما. فيجب أن يكون ذلك وجها في عظمهما، فيستحقّ لأجل ذلك بهما زيادة ثواب، وبالإخلال بهما زيادة عقاب. (مغ١٢، ٤٦٥، ٢)

وقوع

- إنّ الوقوع إذا كان المقصد به ظهور هذا الفعل على المنظر من دون مراعاة صحّة متقدّمة لم تفترق الحال بين من يفعل الحركة اختيارًا وبين من توجد فيه الحركة من قبل الله جلّ وعزّ أو من قبل غيره، لأنّ الكلّ في الصورة الواحدة، فلا بدّ من أن يُراعي في الوقوع أن يكون من جهته، وذلك لا يكون إلّا بتقدّم الصحّة، فثبت أنّ الدلالة هي الصحّةُ لا غير. (مجم١، ١٠٤، ٧)

وقوع الفعل

- إنّا نجوّز القدرة أن توجد أبدًا ولا فعل، سواء كان في الثاني أو في الثالث. وإنّما نحكم بوقوع الفعل لمكان ما يحصل من الدواعي. فأمّا لو قُدّر خلوّ أحدنا من الدواعي إلى الأفعال لصحّ أن لا يكون فاعلًا. وأمّا على طريقة أبي علي إذا لم يجوّز خلوّ القدرة من الأخذ والتّرْك فإنّ مذهبه يخالف مذهب القوم. لأنّه يجوّز خلوّها من الفعل عند منع، وليس قوله كقولهم إنّها موجبة ولا يصحّ انفكاكها عن الفعل. (مجم٢، ١١٥، ٤)

وقوع الفعل من القادر

- كيفية وقوع الفعل من القادر. فجملة القول في ذلك أنّ القادر إمّا أن يفعل الفعل على وجه يختصّه أو يفعله على وجه لا يختصّه. فإن فعله على وجه يختصّه فذلك على ضربين: أحدهما أن لا يكون هناك إلّا مجرّد هذا الفعل الواحد الذي يخصّه وذلك هو كل ما يفعله مبتدأ في محلّ قدرته. والثاني أن يكون هناك فعل سوى هذا الفعل. ثم هذا على ضربين: أحدهما أن يكونا جميعًا مختصّين به. وهذا هو المتولّد الذي يوجد في محل القُدرة كالنظر والعلم وما شاكل ذلك. والثاني أن يكون أحدُهما هو المختصّ به وهذا هو ما يتولّد عن الاعتماد في غير محلّ القدرة فيكون نفس السبب مخصوصًا بالفاعل والمسبب يتعدّاه. فهذه قسمة ما يختصّ بالفاعل. فأمّا ما لا يختصّ بالفاعل بحال فليس إلّا المُختَرَع وهو الذي يصحُّ من الله عزّ وجلّ دون غيره. والوجوه الأولى التي تقدّمت تصُحّ منّا. (مجم١، ٨٠، ١٢)

ولاية

- من جملة ما يعدّ في باب الكراهة هو قولنا عداوة فإنّ معناه كراهة وصول الخبر إلى الغير. فإذا قيل في الله أنّه يعادي الكُفّار فإنّما يراد أنّه يكره من أحدنا تعظيمهم وإجلالهم ومدحهم، أو يُفاد به إرادة إيصال المضارّ إليهم في الدين، وإن كان هذا أولى ليثبت في فعل نفسه وفعل غيره. وعلى النقيض من ذلك هو الولاية. فإنّها إرادة نصرتهم وتوليها. ومتى قيل في العبد أنّه عدوٌّ لله فالمراد به مُعادَاته لأوليائه، والولي هو من يتولّى نصرة عباده بالمدح والتعظيم وغيرهما. فهذه طريقة القول فيه. (مجم١، ٣٠٢، ٨)

ولد

- ربما قيل في قوله تعالى ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (مريم: ٣٥)، كيف يصحّ في أمر محال أن يقال ما كان لله أن يفعله، وإنّما يصحّ ذلك فيما يصحّ ويمكن، ولذلك لا يقال ما كان لزيد وهو شاب أن يلد رجلًا شيخًا لأنّ ذلك يستحيل؟ وجوابنا أنّ القوم كانوا ينسبونه إلى ذلك فنفى عن نفسه على الوجه الذي كانوا يضيفونه إليه ولذلك قال (سبحانه)، فنزّه نفسه عن ذلك وبيّن أنّ كل الأولاد من خلقه وأنّه قادر على خلقهم فلا يجوز عليه الولادة، وقد يقال ذلك بمعنى البيان والدلالة إذا دلّ، وبيّن أنّ ذلك لا يجوز عليه. (تن، ٢٤٨، ٦)

وليّ

- من جملة ما يعدّ في باب الكراهة هو قولنا عداوة فإنّ معناه كراهة وصول الخبر إلى الغير. فإذا قيل في الله أنّه يعادي الكُفّار فإنّما يراد أنّه يكره من أحدنا تعظيمهم وإجلالهم ومدحهم، أو يُفاد به إرادة إيصال المضارّ إليهم في الدين، وإن كان هذا أولى ليثبت في فعل نفسه وفعل غيره. وعلى النقيض من ذلك هو الولاية. فإنّها إرادة نصرتهم وتوليها. ومتى قيل في العبد أنّه عدوٌّ لله فالمراد به مُعاداته لأوليائه، والولي هو من يتولّى نصرة عباده بالمدح والتعظيم وغيرهما. فهذه طريقة القول فيه. (مجم١، ٣٠٢، ٩)

ي

يُسْرى

- إنّ المراد باليُسرى الثواب العاجل والآجل، وبالعُسْرى العقاب العاجل والآجل. (تن، ٤٦٥، ٦)

يسوع

- قالوا (النصارى): وقد قال علماؤنا ومن هو القدرة عند جميع طوائفنا: يسوع في البدء لم يزل كلمة، والكلمة لم تزل لدى الله، والله هو الكلمة، ويسوع هو عيسى بالسريانية. قالوا: فذاك الذي ولدته مريم وعاينه الناس وكان بينهم هو الله وابن الله وهو كلمة الله. قالوا: وقد قال يوحنا السليح: إنا نبشّركم بالذي لم يزل من قبل، وأنّا رأيناه بأعيننا، وحسسناه بأيدينا. قالوا: فما فيمن هو الحجّة لجماعتنا إلّا من يكشف الأمر كشفًا لا يتعرّض لتأويله إلّا من يكابر عقله. فعندهم أن القديم الأزلي خالق السماوات والأرض هو الذي عاينه الناس بأبصارهم، ولمسوه بأيديهم. قالوا وقد قال أرميا النبي وقد ذكر المسيح والبشارة به: هذا إلهنا ولا نعوذ معه غيره، وأنه في آخر الزمان تراءى على الأرض وتردّد مع الناس، فتأمّل هذا الكشف. قالوا: وقد قال بطرس وهو بكر إيماننا وأصل بيعتنا لما سئل عن ابن الله لا عن ابن الناس، وعن كلمة الله لا عن كلمة الناس فقال: هو الذي كان بين الناس وتردّد معهم، وأبرأ الذين نكأهم الشرير. قالوا: وقد خاطب الناس من بطن أمه مريم، فقال للأعمى: أنت مؤمن بابن الله، قال الأعمى: ومن هو حتى أؤمن به؟ قال: قد رأيته وهو المخاطب لك، قال: آمنت يا سيدي، وخرّ ساجدًا. قالوا: فما الذي بقي من الإفصاح بأن الذي حبلت به مريم وكان في بطنها هو الله وابن الله وكلمة الله. قالوا: وقد قالت أم يحيى بن زكريا - وقد دخلت على مريم وهي حبلى بالمسيح، وأم يحيى حبلى به - إن هذا الذي في بطني قد سجد للذي في بطنك. قالوا: فما الذي يبقى في البيان في إن الإله المعبود الذي هو الله وابن الله وكلمة الله هو الذي حبلت به مريم وولدته. قالوا: ولما عمّده يوحنا في الأردن تفتّحت أبواب السماء ونادى الأب: هذا ابني وحبيبي الذي سررت به نفسي. ونزل روح القدس في صورة حمامة ورفرفت على رأس المسيح، قالوا: فالمتعمّد هو الله الابن، والمنادي هو الأب، والنازل هو روح القدس، وانظر كيف يفردون كل واحد منهم بصنع غير صنع صاحبه. (تث١، ١٠٠، ٣)

يسوع المسيح

- قلنا (القاضي عبد الجبار): أما في الأصول فإنّه (المسيح) قال لهم: الله ربي

وربكم، وإلهي وإلهكم، فيشهد على نفسه إنّه عبد الله مربوب مدبر مصنوع، كما شهد عليهم أنهم كذلك، وأنّه مثلهم في العبودية والضعف والحاجة، وذكر أنه رسول الله إلى خلقه، وأن الله أرسله كما أرسل الأنبياء قبله. فذكر يوحنا في إنجيله أنّ يسوع المسيح قال في دعائه: إنّ الحياة الدائمة إنّما تجب للناس بأن يشهدوا أنك أنت الله الواحد الحق، وأنك أرسلت يسوع المسيح، فانظر كيف يخلص التوحيد ويدعى النبوّة. وذكر يوحنا أنّه قال لبني إسرائيل: تريدون قتلي وأنا رجل قلت لكم الحق الذي سمعت الله يقوله. وذكر أيضًا أنّه قال: إني لم أجئ لأعمل بمشيئة نفسي ولكن بمشيئة من أرسلني. (تث١، ١١٢، ٣)

يعقوبية

- اليعقوبية تقول حبلت مريم بالإله، وولدت الإله، وقتل الإله، ومات الإله، فما عندكم في النسطورية؟ فإنّهم قد قالوا في المسيح أنه مركّب من نوعين وأقنومين وطبعين، من إله ومن إنسان، وإن الولادة والقتل إنما وقعتا بالإنسان وهو الذي يسمّونه الناسوت. (تث١، ٩٦، ٧)
- أمّا اليعقوبية فإنّها قالت: إنّ الجوهرين صارا جوهرًا واحدًا. (مغ٥، ٨٣، ١٥)

يوم الدين

- قالوا ما معنى قوله ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ (الفاتحة: ٤) ويوم الدين ليس بموجود حالًا، وكيف يملك المعدوم وما فائدة ذلك. وجوابنا أنّ المراد القادر على ذلك اليوم الذي فيه الجنة على عظم شأنها والنار على عظم أمرها، وفيه المحاسبة والمساءلة، فنبّه تعالى بذلك على أنّكم إن شكرتم وقمتم بالواجب فلكم من الفوز في الآخرة بالثواب نهاية ما تتمنّون، فصار ذلك ترغيبًا في الشكر والعبادة وزجرًا عن خلافه، وإذا قرئ "مالك" فالمراد به القدرة على يوم الدين، وإذا قرئ "ملك" فالمراد به القدرة على العباد الذين يتصرّف تعالى فيهم بما يوجب الانقياد له. (تن، ٩، ١٣)

الفَهَارِسُ

فهرس الموضوعات وجذورها*

أ

إباحة	بوح
إباحة عقلية	بوح - عقل
إبانة	بين
ابتداء	بدأ
ابتداء بالتكليف	بدأ - كلف
ابتداء الخلق	بدأ - خلق
ابتداء الخلق في الجنة	بدأ - خلق - جنى
أبدال	بدل
إبن الله	بني - الله
إتحاد	وحد
إتحد	وحد
إتفاق	وفق
إتقان	تقن
إثبات	ثبت
إثم	أثم
آجال	أجل
إجتراح	جرح
اجتماع	جمع
اجتهاد	جهد
أجسام	جسم
أجسام وأعراض مُحْدَثة	جسم - عرض - حدث
أجل	أجل
أجل الشيء	أجل - شيأ
أجل مسمّى	أجل - سما
أجل الموت	أجل - موت
أجناس	جنس
إحباط وتكفير	حبط - كفر
إحتياج	حوج
إحداث	حدث
إحداث ثانٍ بعد حدوث أول	حدث - أول
إحسان	حسن
أحكام	حكم
إحكام	حكم
أحكام الأفعال	حكم - فعل
أحكام سمعية	حكم - سمع
أحكام شرعية	حكم - شرع
أحكام عقلية	حكم - عقل
أحكام الفعل	حكم - فعل
أحكام القُبْح والحُسْن	حكم - قبح - حسن
أحكام الكلام	حكم - كلم
أحكام مختصة بالقادر	حكم - خصص - قدر
أحكام المعاني المتعلقة بأغيارها	حكم - عني - علق - غير

* اعتُمد في الرد إلى الجذر الثلاثي ما جاء في لسان العرب لابن منظور.

أحكام معلّقة على علل موجبة	حكم - علق - علل - وجب
أحكام الموجبات	حكم - وجب
أحوال التائب	حول - توب
أحوال الفاعلين	حول - فعل
أحوال القادر	حول - قدر
أحوال المكلّفين	حول - كلف
أخبار	خبر
إخبار	خبر
أخبار متواترة	خبر - وتر
اختراع	خرع
إخترام	خرم
اخترع الأعراض	خرع - عرض
إختلاف بين الذوات	خلف - ذوت
إختلاف الذوات	خلف - ذوت
إختلاف الفعل	خلف - فعل
إختلاف في صفة الشيء	خلف - وصف - شيأ
إختيار	خير
إختيار الإيمان	خير - أمن
آخر	أخر
آخرة	أخر
إخلال بالواجب	خلل - وجب
إدامة التكليف	دوم - كلف
إدراك	درك
أدلّة	دلل
أدلّة بالأوصاف	دلل - وصف
أدلّة سمعية	دلل - سمع
أدلّة عقلية	دلل - عقل
أدلّة على اللّه	دلل - الله
أدلّة لا تختلف شاهدًا وغائبًا	دلل - خلف - شهد - غيب
آدم	أدم
آدم الجديد	أدم
إذن اللّه	أذن - الله
أراد	رود
إرادة	رود
إرادة أفعال مبتدأة	رود - فعل - بدأ
إرادة اللّه	رود - الله
إرادة الحسن	رود - حسن
إرادة الضدين	رود - ضدد
إرادة الضدين تتضاد	رود - ضدد
إرادة فعل الغير	رود - فعل - غير
إرادة القبيح	رود - قبح
إرادة قديمة	رود - قدم
إرادة لا مراد لها	رود - رود
إرادة محدَثة	رود - حدث
إرادة المريد	رود
إرادة مشترطة	رود - شرط
إرادة النظر	رود - نظر
إرجاء	رجأ
أرزاق هي لطف في التكليف	رزق - لطف - كلف
إزاحة العلة	زيح - علل
أسباب	سبب
إستحقاق الثواب	حقق - ثوب
إستحقاق الثواب إلى إيجاب موجب	حقق - ثوب - وجب

إستحقاق الثواب بألا يفعله	حقق - ثوب - فعل
إستحقاق الذمّ	حقق - ذمم
إستحقاق الذمّ على القبح	حقق - ذمم - قبح
إستحقاق العقاب	حقق - عقب
إستحقاق العقاب بالقبيح	حقق - عقب - قبح
إستحقاق العقاب بترك النظر	حقق - عقب - ترك - نظر
إستحقاق العقاب على ما لم يوجد	حقق - عقب - وجد
إستحقاق العقوبة	حقق - عقب
إستحقاق العقوبة بالفعل	حقق - عقب - فعل
إستحقاق المدح	حقق - مدح
إستحقاق المدح والثواب	حقق - مدح - ثوب
إستدلال	دلل
إستدلال بالشاهد على الغائب	دلل - شهد - غيب
إستدلال بالمتولّد	دلل - ولد
إستدلال بدليل الخطاب	دلل - بدل - خطب
إستدلال في الغائب والشاهد	دلل - غيب - شهد
إستصلاح	صلح
إستطاعة	طوع
إستعانة	عون
إستفادة	فيد
إستفساد	فسد
إستواء	سوي
إسلام	سلم
إسم	سما
أسماء	سما
أسماء على مسمّيات	سما
أسماء مفيدة	سما - فيد
إشتباه	شبه
إشتراك في الحدوث	شرك - حدث
إشتراك في الصفة	شرك - وصف
إشتراك في صفة الذات	شرك - وصف - ذوت
أصحاب الإتفاق	صحب - وفق
أصحاب الإلهام	صحب - لهم
أصحاب الإلهام والإضطرار والطبع	صحب - لهم - ضرر - طبع
أصحاب التجاهل	صحب - جهل
أصحاب اللطف	صحب - لطف
أصحاب الهيولى	صحب - هيل
إصطلاح	صلح
أصل الخلقة	أصل - خلق
أصل للتكليف	أصل - كلف
أصلح	صلح
أصول الأدلة	أصل - دلل
أصول خمسة	أصل
أصول الدين	أصل - دين
أصول الشرائع	أصل - شرع
أصول النعم	أصل - نعم
إضافة	ضيف

إضافة الفعل إلى الفاعل	ضيف - فعل
اضطرار	ضرر
اضطرار إلى العلم بصفاته	ضرر - علم - وصف
إضلال	ضلل
إطلاق	طلق
إعادة	عود
إعادة الحي	عود - حيا
إعتذار	عذر
إعتقاد	عقد
إعتقاد لصحة حدوث الشيء	عقد - صحح - حدث - شيأ
إعتقاد المعتقد	عقد
إعتقاد واقع عن النظر	عقد - وقع - نظر
إعتقاد يكون علمًا	عقد - كون - علم
إعتماد	عمد
إعدام	عدم
إعدام الشيء	عدم - شيأ
أعراض	عرض
أعظم من السواد	عظم - سود
أعلام	علم
إعلام	علم
إعلام الأنبياء	علم - نبا
أعمال العباد	عمل - عبد
أعواض	عوض
أفضل	فضل
أفعال	فعل
أفعال الله	فعل - الله
أفعال إلهية	فعل - أله
أفعال ثبت التكليف فيها	فعل - ثبت - كلف
أفعال الجوارح	فعل - جرح
أفعال حكمة	فعل - حكم
أفعال الرسول (ص)	فعل - رسل
أفعال العباد	فعل - عبد
أفعال على حدّ واحد	فعل - حدد
أفعال في الحُسْن والقُبْح	فعل - حسن - قبح
أفعال القادر	فعل - قدر
أفعال القلوب	فعل - قلب
أفعال المكلَّف	فعل - كلف
أفعال واجبة	فعل - وجب
أفعال يتناولها التكليف	فعل - كلف
أفعالنا	فعل
إقامة الحدود	قوم - حدد
أقانيم	
إقتدار	قدر
أقْدَر	قدر
أقسام الأخبار	قسم - خبر
إكتساب	كسب
إكتسابي	كسب
أكوان	كون
آلام	ألم
آلام وأمراض	ألم - مرض
إلجاء	لجأ
إلجاء آكد من إيجاب	لجأ - وجب
ألطاف	لطف

اللّه	الله
اللّه واحد	الله - وحد
ألم	ألم
إله	أله
إله قديم	أله - قدم
أمارات	أمر
أمارة	أمر
إمام	أمم
إمامة	أمم
إمامية	أمم
أمّة	أمم
إمتناع في التكليف	منع - كلف
آمر	أمر
أمْر	أمر
أمر بالمعروف	أمر - عرف
أمر بالمعروف ونهي عن المنكر	أمر - عرف - نهي - نكر
أمر ونهي	أمر - نهي
أمور مستحقة على الأفعال	أمر - حقق - فعل
أنبياء	نبا
إنتصاف	نصف
إنجيل	
إنحصار مقدورنا	حصر - قدر
إنسان	أنس
إنسان فاعل واحد	أنس - فعل - وحد
أنفال	نفل
إنقطاع التكليف	قطع - كلف
أهل الجنة	أهل - جنن
أوامر اللّه	أمر - الله
أول	أول
أول نعمة	أول - نعم
أول الواجبات	أول - وجب
أول وآخر	أول - أخر
إيثار	آثر
إيجاب	وجب
إيجاب حكم الإبتداء بالتفضّل	وجب - حكم - بدأ - فضل
إيجاب السبب	وجب - سبب
إيجاب الشيء	وجب - شيأ
إيجاب العلة الحكم لغيرها	وجب - علل - حكم - غير
إيجاب الفعل	وجب - فعل
إيجاب الفعل على غيره	وجب - فعل - غير
إيجاب قبيح	وجب - قبح
إيجاب الموجب	وجب
إيجاب النظر	وجب - نظر
إيجاب النوافل	وجب - نفل
إيقاع الفعل	وقع - فعل
إيمان	أمن

ب

باطل	بطل
باطن	بطن
باقٍ	بقي
بخل	بخل
بداء	بدأ
بَدَل	بدل

بديع السموات والأرض	بدع - سما - أرض
بصير	بصر
بصير لذاته	بصر - ذوت
بعث الرسل	بعث - رسل
بعثة الأنبياء	بعث - نبا
بقاء	بقي
بقاء الشيء	بقي - شيأ
بقاء القُدَر	بقي - قدر
بلادة	بلد
بليد	بلد
بنوّة	بني
بيان	بين

ت

تائب	توب
تأبيد	أبد
تأثير الإرادة	أثر - رود
تأثير العلم	أثر - علم
تأثير على تحقيق أو تقدير	أثر - حقق - قدر
تأثير القادر	أثر - قدر
تأثير القدرة	أثر - قدر
تأخير	أخر
تأسٍّ	أسي
تأليف	ألف
تأليف عن إعتماد	ألف - عمد
تأليفان بقدرة واحدة	ألف - قدر - وحد
تأنس	أنس
تبخيت	بخت
تبقية التكليف	بقي - كلف
تبنٍّ	بني
تثليث	ثلث
تجسّد	جسد
تجهيل	جهل
تجويز	جوز
تحديد الشيء	حدد - شيأ
تحكيم	حكم
تخلية	خلي
تدبّر	دبر
تدبير	دبر
تذكّر	ذكر
تذكّر النظر	ذكر - نظر
تردّد الدواعي	ردد - دعا
ترغيب	رغب
تَرْك	ترك
ترك الفعل	ترك - فعل
تزايد الصفة	زيد - وصف
تزكية	زكا
تسبيح	سبح
تسهيل	سهل
تشبيه	شبه
تصديق	صدق
تصرّف الساهي والنائم	صرف - سها - نوم
تصرّف النائم	صرف - نوم
تصرّفات	صرف
تصوّر	صور
تصوّر الدليل	صور - دلل

تضاد	ضدد
تضاد الأشياء	ضدد - شيأ
تضاد الصفات	ضدد - وصف
تضاد الضدين	ضدد
تضاد مع غيره	ضدد - غير
تضاد الموجب	ضدد - وجب
تضمين	ضمن
تعارف	عرف
تعبد	عبد
تعذيب الأطفال	عذب - طفل
تعريض	عرض
تعريض بالتكليف للثواب	عرض - كلف - ثوب
تعريض للثواب	عرض - ثوب
تعلّق	علق
تعلّق الإرادة	علق - رود
تعلّق بالقادر	علق - قدر
تعلّق بقادرين	علق - قدر
تعلّق بين الدليل والمدلول	علق - دلل
تعلّق الصفة	علق - وصف
تعلّق الفعل بالفاعل	علق - فعل
تعلّق الفعل بالقادر	علق - فعل - قدر
تعلّق الفعل بفاعله	علق - فعل
تعلّق في الذوات	علق - ذوت
تعلّق القادر بمقدوره	علق - قدر
تعلّق القدرة	علق - قدر
تعلّق القدرة بالضدين	علق - قدر - ضدد
تعلّق القدرة بالمتماثل	علق - قدر - مثل
تعلّق القدرة بالمقدورات	علق - قدر
تعلّق القدرة بمختلفات متضادات	علق - قدر - خلف - ضدد
تعلّق قدرة بمختلفات من أجناس	علق - قدر - خلف - جنس
تعلّق القدرتين بالمقدور الواحد	علق - قدر - وحد
تعليل	علل
تغاير الأفعال	غير - فعل
تغاير القادرين	غير - قدر
تغاير القدرتين	غير - قدر
تغيّر	غير
تفاوت أحوال المكلّفين	فوت - حول - كلف
تفريق	فرق
تفصيل	فصل
تفصُّل مبتدأ	فضل - بدأ
تقضِّي القدرة وقت مقدورها	قضي - وقت - قدر
تفكُّر	فكر
تقدُّم الإرادة للمراد	قدم - رود
تقدير	قدر
تقديم	قدم
تقديم التكليف	قدم - كلف
تقرّب	قرب
تقليد	قلد
تقليد الأكثر	قلد - كثر
تقليد المستور	قلد - ستر

تقية	نقي
تكاليف	كلف
تكاليف شرعية	كلف - شرع
تكذيب	كذب
تكليف	كلف
تكليف أول	كلف - أول
تكليف بعد تكليف	كلف
تكليف زائد	كلف - زيد
تكليف سمعي	كلف - سمع
تكليف السنة الثانية	كلف - سنن
تكليف شرعي	كلف - شرع
تكليف الطاعة	كلف - طوع
تكليف عقلي	كلف - عقل
تكليف فعلي	كلف - فعل
تكليف في الحكمة	كلف - حكم
تكليف قبيح	كلف - قبح
تكليف الكافر	كلف - كفر
تكليف اللطف	كلف - لطف
تكليف لمنفعة	كلف - نفع
تكليف ما لا يطاق	كلف - طوق
تكليف ما يطاق	كلف - طوق
تكليف مبتدأ	كلف - بدأ
تكليف المعارف	كلف - عرف
تكليف المعرفة	كلف - عرف
تكليف الممنوع	كلف - منع
تكليف من يعلم اللّه أنه يكفر	كلف - الله - علم - كفر
تكليف النظر والمعارف	كلف - نظر - عرف
تكليف النوافل	كلف - نفل
تكليف واجب	كلف - وجب
تكليف يتقدم وقت الفعل	كلف - قدم - وقت - فعل
تكليم	كلم
تماثل	مثل
تمانع	منع
تمانع بين القادرين	منع - قدر
تمكّن	مكن
تمكّن من العلم	مكن - علم
تمكّن من المعرفة	مكن - عرف
تمكين	مكن
تمكين من القبيح	مكن - قبح
تمنٍّ	مني
تنافٍ	نفي
تنزيه	نزه
تنفير	نفر
توبة	توب
توحيد	وحد
توسّع	وسع
توفير الثواب	وفر - ثوب
توفيق	وفق
توكل	وكل
توكيد	وكد
تَولَّد	ولد
تولية	ولي
توليد	ولد
توليد العلم	ولد - علم
توهّم	وهم

ث

ثبوت الشيء	ثبت - شيأ
ثلاثة أقانيم	ثلث - قنم
ثمن	ثمن
ثنوية	ثني
ثواب	ثوب
ثواب على فعل وعدمه	ثوب - فعل - عدم

ج

جاهل	جهل
جبر	جبر
جسم	جسم
جعل	جعل
جملة	جمل
جملة الحي	جمل - حيا
جملة حية	جمل - حيا
جنس الكلام	جنس - كلم
جهات يقع عليها الفعل	وجه - وقع - فعل
جهة الفعلية	وجه - فعل
جهة القُبْح والحُسْن	وجه - قبح - حسن
جهل	جهل
جوّاد	جود
جواز	جوز
جواهر	جوهر
جود	جود
جوهر	جوهر

ح

حاجة	حجج
حاجة إلى القدرة	حجج - قدر
حاجة راجعة إلى الفاعل	حجج - رجع - فعل
حادث	حدث
حادث لعلة	حدث - علل
حال	حول
حال التكليف	حول - كلف
حال زائدة	حول - زيد
حال صحة الفعل	حول - صحح - فعل
حال الفاعل	حول - فعل
حال الفعل	حول - فعل
حال القادر مع المقدور	حول - قدر
حال الكافر	حول - كفر
حال النائم	حول - نوم
حجة	حجج
حدّ	حدد
حدّ المخلوق	حدد - خلق
حَدَث الآية	حدث - أيا
حدوث	حدث
حدوث الأجسام	حدث - جسم
حدوث الأكوان	حدث - كون
حدوث على وجهين	حدث - وجه
حدوث الفعل	حدث - فعل
حدوث القرآن	حدث - قرأ
حدوث الكلام	حدث - كلم
حركة	حرك
حس	حسس
حساب	حسب
حَسَن	حسن

حُسْن	حسن
حُسْن إرادة	حسن - رود
حُسْن الأمر	حسن - أمر
حُسْن الإيجاب	حسن - وجب
حُسْن البعثة	حسن - بعث
حُسْن تَقدُّم الأمر حال الفعل	حسن - قدم - أمر - حول - فعل
حُسْن التكليف	حسن - كلف
حُسْن تكليف المؤمن الذي يكفر	حسن - كلف - أمن - كفر
حُسْن تكليف من يعلم أنه يكفر	حسن - كلف - علم - كفر
حُسْن السبب	حسن - سبب
حُسْن الفعل	حسن - فعل
حُسْن ووجوب البعثة	حسن - وجب - بعث
حشر	حشر
حشوية	حشوي
حظر	حظر
حفظ	حفظ
حق	حقق
حكاية	حكي
حكم الإعتقاد	حكم - عقد
حكم الأمر والنهي	حكم - أمر - نهي
حكم التعلّق	حكم - علق
حكم الحَسَن	حكم - حسن
حكم السبب والمسبب	حكم - سبب
حكم الضدين	حكم - ضدد
حكم الظن	حكم - ظنن
حكم الفاعل	حكم - فعل
حكم القبيح	حكم - قبح
حكم الكافر	حكم - كفر
حكم الكراهة	حكم - كره
حكم لعلة	حكم - علل
حكم لوقوع على وجه	حكم - وقع - وجه
حكم مريد وكاره	حكم - رود - كره
حكم موجود	حكم - وجد
حكمة في التكليف	حكم - كلف
حكيم	حكم
حلال	حلل
حلول	حلل
حمد لله	حمد
حمل	حمل
حمل الغائب على الشاهد	حمل - غيب - شهد
حي	حيا
حي قادر	حيا - قدر
حي لذاته	حيا - ذوت
حياة	حيا
حيلولة	حلل

خ

خاص	خصص
خاطر	خطر
خاطر أول	خطر - أول
خاطر ثانٍ	خطر
خالق	خلق
خبر	خبر
خبر أربعة	خبر

خبر متولِّد عن سبب	خبر - ولد - سبب
خبر الواحد	خبر - وحد
خبر واقع عن الجماعة	خبر - وقع - جمع
خبر يقع العلم عنده	خبر - وقع - علم
خَتْم	ختم
خذلان	خذل
خصوص	خصص
خطأ	خطأ
خطاب	خطب
خطاب الله	خطب - الله
خطيئة	خطأ
خُلف	خلف
خَلْق	خلق
خَلَق	خلق
خَلَقَ آدم من تراب	خلق - أدم
خَلْق الأفعال	خلق - فعل
خَلَقَ بقَدَر	خلق - قدر
خَلْق الحي لنفْعِه	خلق - حيا - نفع
خَلَقَ الحيَّ لينفعه	خلق - حيا - نفع
خَلَقَ الخلق لا لعلة موجبة	خلق - علل - وجب
خَلَقَ الخلق لعلة	خلق - علل
خَلَقَ الخلق لينفعه	خلق - نفع
خَلَقَ كل شيء	خلق - شيأ
خَلْق وأمر	خلق - أمر
خوارج	خرج
خواطر	خطر
خوف	خوف
خير	خير
خيرة	خير

د

دائم	دوم
داعٍ	دعا
داعٍ إلى الإختيار	دعا - خير
دراية	دري
دعاء	دعا
دعاء الداعي	دعا
دفع تكليف النظر والمعرفة	دفع - كلف - نظر - عرف
دلالة	دلل
دلالة العدل	دلل - عدل
دلالة عقلية	دلل - عقل
دلالة على أنّا قادرون	دلل - قدر
دلالة على الشيء	دلل - شيأ
دلالة على قبح الشيء	دلل - قبح - شيأ
دلالة على النبوات	دلل - نبا
دلالة الفعل	دلل - فعل
دلالة الفعل المحكَم	دلل - فعل - حكم
دلالة في الشاهد	دلل - شهد
دلالة معتمَدة	دلل - عمد
دلالة المعجز	دلل - عجز
دلالة الموانع	دلل - منع
دلالتان على حال	دلل - حول
دليل	دلل
دليل التكليف	دلل - كلف
دليل التمانع	دلل - منع

دليل الشاهد على الغائب	دلل - شهد - غيب
دليل عقلي	دلل - عقل
دليل في الشاهد	دلل - شهد
دليل المقابلة	دلل - قبل
دليل الموانع	دلل - منع
دواعٍ	دعا
دواعٍ وصوارف	دعا - صرف
دوام الثواب والعقاب	دوم - ثوب - عقب
ديصانية	-
دين	دين

ذ

ذكاء	ذكا
ذِكْر مُحْدَث	ذكر - حدث
ذم	ذمم
ذنب	ذنب
ذوات	ذوت

ر

رؤيا	رأي
رؤية	رأي
رؤية بالأبصار	رأي - بصر
رؤية بالمعرفة والعلم	رأي - عرف - علم
راءٍ	رأي
رافضة	رفض
رب	ريب
رجوع	رجع
رحمن	رحم
رحيم	رحم
رُخص	رخص
ردّة	ردد
رزق	رزق
رسالة	رسل
رسول	رسل
رضى	رضي
روح	روح
روح اللّه	روح - الله

ز

زجر وترغيب	زجر - رغب
زكاة	زكا
زيادة الشهوة	زيد - شها

س

ساكن النفس	سكن - نفس
ساهٍ	سها
ساهٍ فاعل	سها - فعل
سبب	سبب
سبب أفعال متولِّدة	سبب - فعل - ولد
سبب للتكليف غير داخل فيه	سبب - كلف - غير - دخل
سبب مُلجِئ	سبب - لجأ
سبب وجوب النظر والمعرفة	سبب - وجب - نظر - عرف
سِحْر	سحر
سرور	سرر
سِعْر	سعر

سكران	سكر
سكون	سكن
سكون النفس	سكن - نفس
سلامة من الإنتقاض	سلم - نقض
سمع	سمع
سمعيات	سمع
سميع	سمع
سميع لذاته	سمع - ذوت
سنة	سنن
سند	سند
سهو	سها

ش

شاء	شيأ
شاهد وغائب	شهد - غيب
شرّ	شرر
شرائط التكليف	شرط - كلف
شرائع	شرع
شرط	شرط
شرط الخاطر	شرط - خطر
شرط في الإيجاب	شرط - وجب
شرط في الوجود	شرط - وجد
شرط المكلَّف	شرط - كلف
شرط يقتضيه التكليف	شرط - قضي - كلف
شرعيات	شرع
شروط إستحقاق الأحكام	شرط - حقق - حكم
شروط الخاطر	شرط - خطر
شروط في استحقاق الثواب والعقاب	شرط - حقق - ثوب - عقب
شروط في المدح	شرط - مدح
شفاعة	شفع
شك	شكك
شكر	شكر
شهوة	شها
شهوة من ليس بمكلف	شها - كلف
شيء	شيا
شيطان	شطن

ص

صابئون	صبأ
صاحب الكبيرة	صحب - كبر
صبي	صبا
صحة	صحح
صحة التكليف	صحح - كلف
صحة الفعل	صحح - فعل
صحة النظر	صحح - نظر
صدق	صدق
صراط	صرط
صغيرة	صغر
صفات الأجناس	وصف - جنس
صفات الله	وصف - الله
صفات تابعة للعلل	وصف - تبع - علل
صفات الذات	وصف - ذوت
صفات الذوات	وصف - ذوت
صفات زائدة على الحدوث	وصف - زيد - حدث

صفات الفاعل	وصف - فعل
صفات الفعل بالفاعل	وصف - فعل
صفات مستحقة لا لعلة	وصف - حقق - علل
صفات المعاني	وصف - عني
صفات المُكلَّف	وصف - كلف
صفات النفس	وصف - نفس
صفة	وصف
صفة أهل الآخرة	وصف - أهل - أخر
صفة الذات	وصف - ذوت
صفة ذاتية	وصف - ذوت
صفة زائدة على الحدوث	وصف - زيد - حدث
صفة العلة	وصف - علل
صفة المكلَّف	وصف - كلف
صفة نفسية	وصف - نفس
صلاة	صلا
صلاح	صلح
صلاح في الدين	صلح - دين
صلب	صلب
صمد	صمد
صيامية	صوم

ض

ضد	ضدد
ضد في الحقيقة	ضدد - حقق
ضد ما يحتاج إليه	ضدد - حجج
ضدان	ضدد
ضرر	ضرر
ضرورة	ضرر
ضروري	ضرر
ضلال	ضلل
ضنين	ضنن
ضيَّع الواجب	ضيع - وجب

ط

طائع	طوع
طاعات	طوع
طاعة	طوع
طبائع أربع	طبع
طباع	طبع
طَبع	طبع
طرد	طرد
طريق التعمد	طرق - عمد
طريق العلم	طرق - علم
طريق المعرفة	طرق - عرف
طريقة الشرائع	طرق - شرع
طلب الرزق والتكسب	طلب - رزق - كسب
طلب الشيء بشرط	طلب - شيأ - شرط
طلق	طلق

ظ

ظالم	ظلم
ظاهر	ظهر
ظلم	ظلم
ظن	ظنن

ع

عابد	عبد

عاجز	عجز
عادات	عود
عادة	عود
عارف	عرف
عاقدون	عقد
عاقل	عقل
عالَم	علم
عالِم	علم
عالِمٌ بحاله	علم - حول
عالِمٌ لا بعلم	علم
عالِمٌ لذاته	علم - ذوت
عالِمٌ لم يزل وفيما لا يزال	علم - زول
عالِمٌ لنفسه	علم - نفس
عام	عمم
عبادات	عبد
عبادة	عبد
عبث	عبث
عبد فاعل	عبد - فعل
عبد فاعل مختار	عبد - فعل - خير
عبد مختار لفعله	عبد - خير - فعل
عتب	عتب
عجز	عجز
عداوة	عدا
عدل	عدل
عدلية	عدل
عدم	عدم
عدم الشيء	عدم - شيأ
عدم على الجواهر	عدم - جوهر
عرش	عرش
عرض	عرض
عزم	عزم
عزم مقترن بالندم	عزم - قرن - ندم
عُسْرى	عسر
عصمة	عصم
عقاب	عقب
عقاب السبب	عقب - سبب
عقاب على فعل وعدمه	عقب - فعل - عدم
عقاب على ما لا يقع من القبيح	عقب - وقع - قبح
عقاب المسبَّب	عقب - سبب
عقد	عقد
عقل	عقل
عقليات	عقل
عكس	عكس
عكس الدلالة	عكس - دلل
علّة	علل
علّة استحالة إعادة مقدوراتنا	علل - حول - عود - قدر
علّة شرعية	علل - شرع
علل	علل
علل شرعية	علل - شرع
عِلْم	علم
علم بأصول الأدلة	علم - أصل - دلل
علم باضطرار	علم - ضرر
علم بالله	علم - الله
علم بالله تعالى جملة	علم - الله - جمل

علم بالله على جهة الإستدلال	علم - الله - دلل
علم بالله ورسوله	علم - الله - رسل
علم بأن السبب سبب	علم - سبب
علم بأنه (تعالى) كاره	علم - كره
علم بأنه (تعالى) مريد	علم - رود
علم بأنه جل وعز واحد	علم - وحد
علم بالتفصيل	علم - فصل
علم بالجملة	علم - جمل
علم بسبب المعرفة	علم - سبب - عرف
علم بالشيء	علم - شيأ
علم بالشيء والخبر عنه	علم - شيأ - خبر
علم بصحة حدوث الشيء	علم - صحح - حدث - شيأ
علم بصحة النظر	علم - صحح - نظر
علم بالصناعات	علم - صنع
علم بقبح الشيء	علم - قبح - شيأ
علم بما معه يعرف المطلوب بأدلة	علم - عرف - طلب - دلل
علم بالمدركات	علم - درك
علم بالمشاهدات	علم - شهد
علم بالمعدوم	علم - عدم
علم بالمعلول	علم - علل
علم بمقاصد من نشاهده	علم - قصد - شهد
علم بوجه وجوب الفعل	علم - وجه - وجب - فعل
علم بوجوب النظر المعيّن	علم - وجب - نظر - عين
علم التفصيل	علم - فصل
علم الجملة	علم - جمل
علم صحيح	علم - صحح
علم صدق باضطرار	علم - صدق - ضرر
علم ضروري	علم - ضرر
علم ضروري بالله	علم - ضرر - الله
علم العالِم بحسن الشيء	علم - حسن - شيأ
علم على طريق الجملة	علم - طرق - جمل
علم عند خبر المخبرين	علم - خبر
علم الفاعل بحسن الشيء	علم - فعل - حسن - شيأ
علم لا في محل	علم - حلل
علم لا يولّد العلم	علم - ولد - علم
علم المشاهدة	علم - شهد
علم مفصّل	علم - فصل
علم مكتسَب	علم - كسب
علم من الأخبار	علم - خبر
علم واقع بالخبر	علم - وقع - خبر
علم واقع عن الخبر	علم - وقع - خبر
علوم	علم
علوم بها يكمل العقل	علم - كمل - عقل
علوم ضرورية	علم - ضرر
علوم العدل	علم - عدل
علوم مخصوصة	علم - خصص
علوم الوعد والوعيد	علم - وعد
عمل	عمل
عموم	عمم
عموم يراد به الخواص	عمم - رود - خصص

عند	عند
عوض	عوض
عون	عون
عيسى	

غ

غرض	غرض
غرض بتكليف المعارف	غرض - كلف - عرف
غرض التكليف	غرض - كلف
غشاوة	غشي
غلاء	غلا
غلبة الظن	غلب - ظنن
غم	غمم
غني	غني
غيب	غيب
غير فاعل للواجب	غير - فعل - وجب
غيران	غير

ف

فاسد	فسد
فاسق	فسق
فاسقون	فسق
فاضل	فضل
فاعل	فعل
فاعل الأجسام	فعل - جسم
فاعل بسبب	فعل - سبب
فاعل الدلالة	فعل - دلل
فاعل السبب	فعل - سبب
فاعل على الحقيقة	فعل - حقق
فاعل في الشاهد	فعل - شهد
فاعل القبيح	فعل - قبح
فاعل لما هو ملجأ إليه	فعل - لجأ
فاعل مختار	فعل - خير
فاعل الواجب	فعل - وجب
فاعلان	فعل
فرض	فرض
فرض في إيجاب النظر	فرض - وجب - نظر
فساد التقليد	فسد - قلد
فسق	فسق
فصل بين الذم والعقاب	فصل - ذمم - عقب
فصل بين الملجأ والقادر	فصل - لجأ - قدر
فعَّال	فعل
فِعْل	فعل
فِعْل الله	فعل - الله
فِعْل الله لغرض	فعل - الله - غرض
فِعْل الله متولدًا	فعل - الله - ولد
فِعْل بسبب	فعل - سبب
فِعْل داخل تحت التكليف	فعل - دخل - كلف
فِعْل الساهي	فعل - سها
فِعْل الشيء مقدَّرًا	فعل - شيأ - قدر
فِعْل الظن	فعل - ظنن
فِعْل العباد	فعل - عبد
فِعْل العبد من المعارف	فعل - عبد - عرف
فِعْل غيره	فعل - غير
فِعْل الفاعل لعلة موجبة	فعل - علل - وجب

فِعْل الفاعل من الأسباب	فعل - سبب
فِعْل القادر	فعل - قدر
فِعْلٌ قد يَحْسُن	فعل - حسن
فِعْل القدرة إبتداءً	فعل - قدر - بدأ
فِعْل الكلام	فعل - كلم
فِعْل لا يقع إلا بسبب	فعل - وقع - سبب
فِعْل لا يقع إلا مبتدأ	فعل - وقع - بدأ
فِعْل للعبد	فعل - عبد
فِعْل مُتْقَن	فعل - تقن
فِعْل مُحْكَم	فعل - حكم
فِعْل مقصود	فعل - قصد
فِعْل المكلَّف وفِعْل المُكلِّف	فعل - كلف
فِعْل الملجأ	فعل - لجأ
فِعْل من فاعلين	فعل
فِعْل واجب	فعل - وجب
فِعْل واقع على جهة القصد	فعل - وقع - وجه - قصد
فِعْل يحسن من	فعل - حسن
فِعْل يصحّ وقوعه مبتدأ ومتولّدًا	فعل - صحح - وقع - بدأ - ولد
فِعْل يقبح ولا يدل على البداء	فعل - قبح - دلل - بدأ
فِعْل يقبح ويدل على البداء	فعل - قبح - دلل - بدأ
فِعْل يقع على جهة السهو	فعل - وقع - وجه - سها
فعليّة	فعل
فقه	فقه
فكر	فكر
فناء الأجسام	فني - جسم
فناء الجواهر	فني - جوهر
فناء القدرة	فني - قدر
فني	فناء

ق

قادر	قدر
قادر بقدرة	قدر
قادر على الضدين	قدر - ضدد
قادر على مقدورات غيره	قدر - غير
قادر في كونه قادرًا على الشيء	قدر - كون - شيأ
قادر فيما لم يزل	قدر - زول
قادر لذاته	قدر - ذوت
قادر لنفسه	قدر - نفس
قادر محدَث	قدر - حدث
قادر مخلّى	قدر - خلا
قادر مطلق	قدر - طلق
قادران على مقدور واحد	قدر - وحد
قادرون بقدر	قدر
قاصد	قصد
قبائح	قبح
قبائح شرعية	قبح - شرع
قبائح عقلية	قبح - عقل
قبائح معروفة شرعًا	قبح - عرف - شرع

قبائح يكلّف المرء ألا يفعلها قبح - كلف - فعل
قُبح قبح
قُبح الترك قبح - ترك
قُبح التكليف قبح - كلف
قُبح الظلم قبح - ظلم
قُبح في الصورة قبح - صور
قُبح القبيح قبح
قُبح ما يعلم قبحه باضطرار قبح - علم - ضرر
قبيح قبح
قبيح باضطرار قبح - ضرر
قَدّر قدر
قَدَر قدر
قَدِرَ قدر
قُدَر قدر
قَدِر بمعنى قدر - عني
قدرة قدر
قدرة اللّه قدر - الله
قدرة تتقدم بوقتين قدر - قدم - وقت
قدرة على أجناس الأضداد قدر - جنس - ضدد
قدرة على الإختيار قدر - خير
قدرة على إعدام الشيء قدر - عدم - شيأ
قدرة على الضد قدر - ضدد
قدرة على الضدين قدر - ضدد
قدرة على الفعل المختار قدر - فعل - خير
قدرة على ما لا يتناهى قدر - نهي
قدرة على مقدور غيره قدر - غير
قدرة على المناولة قدر - نول
قدرة لا يتغيّر تعلّقها باختلاف المحل قدر - غير - علق - خلف - حلل
قدرة متعلّقة بالضدين قدر - علق - ضدد
قدرة متقدّمة قدر - قدم
قدرة الممنوع قدر - منع
قدرة واحدة قدر - وحد
قَدَرية قدر
قدوس قدس
قدير قدر
قدير على كل شيء قدر - شيأ
قديم قدم
قديم لذاته قدم - ذوت
قرامطة
القرآن قرأ
القرآن مُحْدث قرأ - حدث
قَصْد قصد
قَصْد السبيل قصد - سبل
قضاء اللّه قضي - الله
قضاء وقدر قضي - قدر
قضى قضى
قلب التسوية قلب - سوي
قوة الدواعي قوي - دعا
قوة الدواعي إلى الفعل قوي - دعا - فعل
قول قول
قياس قيس
قياس شرعي قيس - شرع

قياس الغائب على الشاهد	قيس - غيب - شهد

ك

كائن	كون
كاره	كره
كافر	كفر
كبائر	كبر
كبيرة	كبر
كتاب	كتب
كتابة	كتب
كذب	كذب
كراهة	كره
كَسْب	كسب
كُفْر	كفر
كلّابية
كلام	كلم
كلام اللّه	كلم - الله
كلام اللّه محدث	كلم - الله - حدث
كلام اللّه مخلوق	كلم - الله - خلق
كلام في الشاهد	كلم - شهد
كلام مُحْدَث	كلم - حدث
كلَّف	كلف
كلمة	كلم
كلمة اللّه	كلم - الله
كمال العقل	كمل - عقل
كُنْ	كون
كواسب	كسب
كوثر	كثر
كون	كون
كون الشيء في غيره	كون - شيا - غير
كون القادر قادرًا	كون - قدر

ل

لا شيء	شيأ
لاهوت المسيح	مسح
لذة	لذذ
لطف	لطف
لطف في القبيح	لطف - قبح
لطف واجب	لطف - وجب
لفظة	لفظ
لقب	لقب
ليس بمكلَّف	ليس - كلف
ليس من شرط المكلَّف	ليس - شرط - كلف

م

مؤثّر في استحقاق المدح والثواب	أثر - حقق - مدح - ثوب
مؤثّر في كوننا قادرين	أثر - كون - قدر
مؤمن	أمن
ما به يصير المكلّف معرّضًا للثواب	صار - كلف - عرض - ثوب
ما لا متعلّق له	علق
ما لا يجب على كل مكلّف	وجب - كلف
ما لا يفعله قادر منا إلا مباشرًا	فعل - قدر - بشر

ما لا يفعله قادر منا إلا متولّدًا فعل - قدر - ولد
ما لعدمه أول عدم - أول
ما له حَسُنَ الحُسْن حسن
ما له متعلّق علق
ما له يجب الواجب على المكلّف وجب - كلف
ما له يصير الإعتقاد علمًا صار - عقد - علم
ما له يقبح القبيح قبح
ما لوجوده أول وجد - أول
ما ليس بعلم ليس - علم
ما وجب وجوده للعلة وجب - وجد - علل
ما يتراخى المسبَّب فيه عن السبب رخي - سبب
ما يتعلّق بغيره علق - غير
ما يتعلّق التكليف به علق - كلف
ما يتولّد عن النظر ولد - نظر
ما يجب تقدّمه على التكليف وجب - قدم - كلف
ما يجب عن السبب وجب - سبب
ما يحتاج القادر منا حوج - قدر
ما يحسن من الله خلقه إبتداء حسن - الله - خلق - بدأ
ما يحسن منه تعالى أن يخلقه أول حسن - خلق - أول
ما يحصل بالفاعل حصل - فعل
ما يستحق لعلتين مختلفتين حقق - علل - خلق
ما يُعلم صدقه استدلالًا علم - صدق - دلل
ما يقتضي التكليف وجوبه قضى - كلف - وجب
ما يقتضي قبح القبيح قضى - قبح
ما يقع عنده القبيح وقع - قبح
ما يكون بالفاعل كون - فعل
مائية المكلّف ميه - كلف
مالك ملك
مالك أفعال العباد ملك - فعل - عبد
مالك لفعل غيره ملك - فعل - غير
ماية ميه
مباح بوح
مباشر بشر
مباشرة بشر
مبتدئ بالفعل بدأ - فعل
مبتدأ بدأ
مبتدأ من الفعل بدأ - فعل
مبخِّت بخت
متشابه شبه
متعلّق علق
متعلّق بالقادر علق - قدر
متعلّقات القدر علق - قدر
متفضّل بالتكليف فضل - كلف
متفضّل بالتكليف إبتداء فضل - كلف - بدأ
متّقٍ تقي
متقدّم قدم
متكلّم كلم
متماثل مثل
متمكّن مكن

متناهي المقدور	نهي - قدر
متولّد	ولد
متولّد على جهة الإبتداء	ولد - وجه - بدأ
متولّد يصاحب السبب	ولد - صحب - سبب
متولّدات	ولد
مثاب	ثوب
مجاز	جوز
مجاورة	جور
مجاورة توجب التأليف	جور - وجب - ألف
مجاوزة	جوز
مجبرة	جبر
مجمل	جمل
مجوس	مجس
محاباة	حبا
محاورة مقارنة	حور - قرن
محبة	حبب
محتاج	حوج
مُحْدَث	حدث
مُحْدِث	حدث
مُحْدَث في الغائب	حدث - غيب
مُحْدَث لا لعلّة	حدث - علل
مُحْدَث مقدور	حدث - قدر
مُحْدَثات	حدث
مُحرَّم	حرم
مُحرّمات	حرم
مُحْسِن	حسن
مُحَسَّنات عقلية	حسن - عقل
محظور	حظر
مُحْكَم	حكم
محيل	حيل
مُخاطِب	خطب
مُخَاطِب للمعدوم	خطب - عدم
مُخْبِر	خبر
مختار لفعله	خير - فعل
مُخْتَرِع	خرع
مختص باستحقاق العبادة	خصص - حقق - عبد
مختلف	خلف
مختلفان	خلف
مخطئ	خطأ
مخلوق	خلق
مُخَيَّر	خير
مدح	مدح
مدح وثواب على الفعل	مدح - ثوب - فعل
مُدْرِك	درك
مذهب	ذهب
مرئي	رأى
مراءٍ	رأى
مراد	رود
مرجئة الأمة	رجأ - أمم
مرزوق	رزق
مرغَّب فيه	رغب
مريد	رود
مريد بإرادة حادثة	رود - حدث
مريد بإرادة قديمة	رود - قدم
مريد في الحقيقة	رود - حقق
مريد لا لنفسه ولا لعلة	رود - نفس - علل
مريد للضدين	رود - ضدد

مريد لنفسه — رود - نفس
مريم
مزاح العلة — مزح - علل
مزدقية
مسبَّب — سبب
مسبَّب واحد عن سببين — سبب - وحد
مسبَّب بصاحب السبب — سبب - صحب
مُسْتَحق بالأفعال — حقق - فعل
مُسْتَحق بالآلام — حقق - ألم
مُسْتَحق بالنظر والمعارف — حقق - نظر - عرف
مُسْتَحق به المدح والثواب — حقق - مدح - ثوب
مُسْتَحق عليه العوض — حقق - عوض
مُسْتَحق للعوض — حقق - عوض
مستحيل — حول
مستطيع — طوع
مسرور — سرر
مسموع — سمع
مسيح — مسح
مشاركة في العلّة — شرك - علل
مُشاهِد — شهد
مُشاهَدة — شهد
مُشْرِك — شرك
مشقّة — شقق
مشيئة — شيأ
مشيئة الإلجاء والإضطرار — شيأ - لجأ - ضرر
مشيئة على وجه الاختيار — شيأ - وجه - خير
مصالح — صلح
مصلحة — صلح
مصيب — صوب
مضار — ضرر
مضطر — ضرر
مطلق مخلّى — طلق - خلا
مطيع — طوع
معاد — عود
معاداة — عدا
معارف — عرف
معاصِي — عصى
معاصي الأنبياء — عصى - نبا
معتاد — عود
معتزلة — عزل
معتقد — عقد
مُعْجِزة — عجز
مُعْجِزات — عجز
معلوم — علم
معدومات — عدم
مُعرَّض — عرض
مُعرَّض لغيره — عرض - غير
مُعرّض للثواب — عرض - ثوب
معرفة — عرف
معرفة اللّه — عرف - الله
معرفة بالأدلة — عرف - دلل
معرفة بدلالة — عرف - دلل
معرفة بالصانع — عرف - صنع

معرفة حال الواجب	عرف - حول - وجب
معروف	عرف
معصية	عصى
معقول	عقل
معلول	علل
معلول العلة	علل
معلوم	علم
معلوم باضطرار	علم - ضرر
معلوم بالعادة	علم - عود
معلومات	علم
معنى	عني
معونة	عون
مغتمّ	غمم
مفارقة الإدراك للنظر	فرق - درك - نظر
مفارقة ومباعدة	فرق - بعد
مفاعلة	فعل
مفسدة	فسد
مفسدة في الواجب	فسد - وجب
مفعول	فعل
مفعول بسبب	فعل - سبب
مُقْتدِر	قدر
مقتول	قتل
مقدار	قدر
مقدَّر	قدر
مقدور	قدر
مقدور الله	قدر - الله
مقدور بقدرتين	قدر
مقدور بين قادرين	قدر
مقدور العباد مما لا يدخله تضاد	قدر - عبد - دخل - ضدد
مقدور العباد مما يدخله التضاد	قدر - عبد - دخل - ضدد
مقدور الغير	قدر - غير
مقدور القادر	قدر
مقدور القدرة	قدر
مقدور لقادرين	قدر
مقدور محكم	قدر - حكم
مقدور من قادرين	قدر
مقدور واحد	قدر - وحد
مقدور واحد بقدرتين	قدر - وحد
مقدورات	قدر
مقدورات القُدَر	قدر
مقلّد	قلد
مقيّد	قيد
مكان	مكن
مُكْتَسَب	كسب
مكتوب	كتب
مُكلَّف	كلف
مُكلَّف بالإرادة	كلف - رود
مُكلَّف متصوِّر	كلف - صور
مكّن	مكن
ملتذ	لذذ
مُلجأ	لجأ
مُلجأ إلى ألا يفعل القبيح	لجأ - فعل - قبح
مُلجأ إلى الفعل	لجأ - فعل

مُلجأ بطريقة المنافع ودفع مضار	لجأ - طرق - نفع - دفع - ضرر
مُلجأ بطريقة المنع	لجأ - طرق - منع
مِلك	ملك
ملكية	ملك
ممنوع	منع
من	من
منافاة الشيء غيره	نفى - شيأ - غير
منافع	نفع
منافق	نفق
منافقون	نفق
مناكير	نكر
منبِّه	نبه
منتفٍ	نفي
منزلة بين المنزلتين	نزل
منزلة الثواب	نزل - ثوب
منع	منع
منع عن الفعل	منع - فعل
منع في القادر	منع - قدر
منع في نفس المقدور	منع - نفس - قدر
منع من الكفر	منع - كفر
منعِم	نعم
منفعة	نفع
منكر	نكر
منهي عنه	نهي
مهتدٍ	هدي
مواضعة	وضع
مواطأة	وطأ
موالاة	ولي
موت	موت
موجب	وجب
موجب لقبح الفعل	وجب - قبح - فعل
موجب لكون الفعل قبيح أو حسن	وجب - كون - فعل - قبح - حسن
موجِد لتصرّف العباد	وجد - صرف - عبد
موجود	وجد
موجود لذاته	وجد - ذوت
موجود من الوجهين	وجد - وجه
موحِّدة	وحد
موصوف	وصف
مولِّد	ولد
ميثاق من اللّه	وثق - الله

ن

ناسخ ومنسوخ	نسخ
ناسوت المسيح	مسح
ناظر	نظر
نافلة	نفل
نبوّات	نبا
نبوّة	نبا
نبوّة محمد (ص)	نبا
نبي	نبا
ندب	ندب
ندم	ندم
نَسْخ	نسخ
نسخ الشريعة	نسخ - شرع
نسخ في الشرائع	نسخ - شرع
نسطورية	

نسيء	نسأ
نصارى	
نصب الأدلة	نصب - دلل
نصر	نصر
نصرة	نصر
نظر	نظر
نظر أول الواجبات	نظر - أول - وجب
نظر بالعين	نظر - عني
نظر عالِم بالدليل	نظر - علم - دلل
نظر في أدلة الشيء الواحد	نظر - دلل - شيأ - وحد
نظر في الأمارات	نظر - أمر
نظر في أمور الدنيا	نظر - أمر - دنا
نظر في باب الدنيا	نظر - بوب - دنا
نظر في باب الدين	نظر - بوب - دين
نظر في الدلالة	نظر - دلل
نظر في الدليل	نظر - دلل
نظر في طريق معرفة اللّه	نظر - طرق - عرف - الله
نظر في معرفة اللّه	نظر - عرف - الله
نظر في النبوات	نظر - نبا
نظر مخصوص	نظر - خصص
نظر هو سبب المعرفة	نظر - سبب - عرف
نظر واحد	نظر - وحد
نظر ووقوع المعرفة	نظر - وقع - عرف
نِعَم	نعم
نعمة	نعم
نفع	نفع
نفل	نفل
نفور الطبع	نفر - طبع
نهي	نهي
نهي عن المنكر	نهي - نكر
نوافل	نفل
نوافل شرعية	نفل - شرع
نية	نوي

هـ

هدى	هدي
هدى عام	هدي - عمم
هَدْي	هدي
هلاك	هلك

و

واجب	وجب
واجب على الإنسان	وجب - أنس
واجب على المكلّف	وجب - كلف
واجب عليه تعالى	وجب - علا
واجب مُخيَّر	وجب - خير
واجب مضيَّق	وجب - ضيق
واجب مضيَّق ومخيَّر	وجب - ضيق - خير
واجبات	وجب
واجبات شرعية	وجب - شرع
واجبات عقلية	وجب - عقل
واحد	وحد
وجه	وجه
وجه إيجاب المعارف	وجه - وجب - عرف
وجه حسن إبتداء الله لخَلْق الخَلْق	وجه - حسن - بدأ - الله - خلق

وجه حُسْنُ الفعل	وجه - حسن - فعل
وجه الحكمة في ابتدائه الخلق	وجه - حكم - بدأ - خلق
وجه الحكمة في الأفعال	وجه - حكم - فعل
وجه الحكمة في التكليف	وجه - حكم - كلف
وجه الحكمة في خلق المكلّف	وجه - حكم - خلق - كلف
وجه الحكمة فيما خلقه إبتداء	وجه - حكم - خلق - بدأ
وجه دلالة المعجزات على النبوات	وجه - دلل - عجز - نبا
وجه القبح	وجه - قبح
وجه له يجب الفعل	وجه - وجب - فعل
وجه له يجب النظر والمعرفة	وجه - وجب - نظر - عرف
وجه له يحسن منه إرادة الخلق	وجه - حسن - رود - خلق
وجه الوجوب	وجه - وجب
وجه وجوب الصلاة	وجه - وجب - صلي
وجه وجوب يختص به الواجب	وجه - وجب - خصص
وجه يحسن الإيجاب لأجله	وجه - حسن - وجب - أجل
وجه يحسن عليه من العبد طلب رزق	وجه - حسن - عبد - طلب - رزق
وجه يصير للعلم معه ما ليس لغيره	وجه - صير - علم - ليس - غير

وجوب	وجب
وجوب ساقط	وجب - سقط
وجوب الشيء	وجب - شيأ
وجوب الفعل	وجب - فعل
وجوب اللطف	وجب - لطف
وجوب مُخيَّر	وجب - خير
وجوب مصلحة	وجب - صلح
وجوب النظر	وجب - نظر
وجوب النظر في معرفة اللّه	وجب - نظر - عرف - الله
وجوب النظر والمعارف	وجب - نظر - عرف
وجوب الواجب	وجب
وجود	وجد
وجود بالسبب	وجد - سبب
وجود المقدور	وجد - قدر
وجود الموجود من جهتين	وجد - وجه
وجوه التعلّق	وجه - علق
وجوه الحسن في أفعالنا	وجه - حسن - فعل
وجوه القبح	وجه - قبح
وجوه لها يحسن من القديم الفعل	وجه - حسن - قدم - فعل
وجوه لها يقبح القبيح	وجه - قبح
وجوه وقوع العلوم الضرورية	وجه - وقع - علم - ضرر
وحيد	وحد
وضوء	وضأ

وعد	وعد
وعيد	وعد
وقت	وقت
وقت القتل	وقت - قتل
وقت يستحق فيه العقاب أو الثواب	وقت - حقق - عقب - ثوب
وقوع	وقع
وقوع الفعل	وقع - فعل
وقوع الفعل من القادر	وقع - فعل - قدر
ولاية	ولي
ولد	ولد
وليّ	ولي

ي

يُسْرى	يسر
يسوع	-
يسوع المسيح	مسح
يعقوبية	-
يوم الدين	يوم - دين

مسند المصطلحات *
عربي - فرنسي - انكليزي

أ

Declaration, license	*Déclaration, licence*	إباحة
Rational declaration	*Déclaration rationnelle*	إباحة عقلية
Exposing, clarifying, exhibiting	*Élocution, clarification*	إبانة
Beginning, starting	*Commencement, début*	ابتداء
To obligate, obligation	*Entamer une obligation*	ابتداء بالتكليف
The beginning of creation	*Commencement de la création*	ابتداء الخلق
The beginning of creation in paradise	*Commencement de la création dans le paradis*	ابتداء الخلق في الجنة
Substituted	*Substitués, remplaçants*	أبدال
Union	*Union, fusion*	إتحاد
Agreement, concord	*Accord, concordance*	إتفاق
Confirmation	*Confirmation*	إثبات
Destinies	*Destins*	آجال
Union	*Réunion*	اجتماع
Ijtihād, (independent judgment)	*Ijtihād (jugement indépendant)*	اجتهاد
Bodies	*Corps*	أجسام
Destiny	*Destin*	أجل
Object destiny	*Destin de la chose*	أجل الشيء
Appointed destiny	*Destin nommé*	أجل مسمّى
Hour of death	*L'heure de la mort*	أجل الموت

* تجدر الإشارة إلى أن المسند قد اعتمد في اختيار المصطلحات المترجمة رؤوس الموضوعات الكبرى إضافةً إلى بعض تفريعاتها، وبما يقارب المعنى الغربي نظراً إلى وجود تفريعات متشعّبة تختص بالذهنية العربيّة والإسلاميّة يستحيل ايجاد اللفظ الغربي المعبّر عنها. أما الألفاظ والمصطلحات العلمية المعرّبة ذات الأصل اليوناني أو اللاتيني، فقد أوجدنا مرادفاتها الأجنبية المطابقة وتركناها على لغتها الأم في الكثير من الأحيان.

Genera	*Genres*	أجناس
Frustration and excommunication	*Frustration et excommunication*	إحباط وتكفير
Need	*Besoin*	إحتياج
Generation	*Génération*	إحداث
Good deeds	*Charité*	إحسان
Judgements, laws	*Jugements, lois, règles*	أحكام
Judgements of actions	*Jugements des actes*	أحكام الأفعال
Auditory judgements	*Règles établies par ouï-dire*	أحكام سمعية
Juridical rules	*Règles juridiques*	أحكام شرعية
Rational judgements	*Jugements rationnels*	أحكام عقلية
Judgements of action	*Jugements de l'acte*	أحكام الفعل
Judgements of good and bad deeds	*Normes de la bonté et de la méchanceté*	أحكام القُبْح والحُسْن
States of agents	*États des agents*	أحوال الفاعلين
States of the capable	*États du capable*	أحوال القادر
States of the obligated	*États des obligés*	أحوال المكلّفين
Traditions	*Traditions, nouvelles*	أخبار
Information	*Information, narration*	إخبار
Repeated announcements	*Temoignages répétés*	أخبار متواترة
Creation, invention	*Création, invention*	اختراع
Created accidents	*Créer les accidents*	اخترع الأعراض
Difference between entities	*Différence entre les entités*	إختلاف بين الذوات
Difference of entities	*Différence des entités*	إختلاف الذوات
Choice, selection	*Choix, selection*	إختيار
The other	*Autre*	آخر
Doomsday, judgement day	*L'au-delà*	آخرة
Perception, comprehension, apprehension	*Perception, compréhension, appréhension*	إدراك
Proofs, arguments	*Preuves, arguments*	أدلّة
Auditory proofs	*Preuves par ouï-dire*	أدلّة سمعية
Rational proofs	*Preuves rationnelles*	أدلّة عقلية

Permission of God	*Permission de Dieu*	إذن اللّه
Wanted	*Vouloir*	أراد
Will	*Volonté*	إرادة
God's will	*Volonté de Dieu*	إرادة اللّه
Goodwill	*Bonne volonté*	إرادة الحسن
Will of two contraries	*Volonté de deux contraires*	إرادة الضدين
Will of the bad	*Mauvaise volonté*	إرادة القبيح
Eternal will	*Volonté éternelle*	إرادة قديمة
Will of subject	*Volonté du sujet*	إرادة المريد
Conditional will	*Volonté conditionnée*	إرادة مشترطة
Will of examiner	*Volonté d'examen*	إرادة النظر
Postpone	*Ajournement*	إرجاء
Causes, motives, reasons	*Causes, motifs, raisons*	أسباب
Merit of blame	*Mériter un blâme*	إستحقاق الذمّ
Merit of blame on insolence	*Mériter un blâme pour une méchanceté*	إستحقاق الذمّ على القبح
Merit of punishment	*Mériter la punition*	إستحقاق العقاب
Merit of blame for insolence	*Mériter une sanction punitive*	إستحقاق العقاب بالقبيح
Merit of blame by leaving examination	*Mériter une punition par défaut d'examen*	إستحقاق العقاب بترك النظر
Merit of blame for unjustified deed	*Mériter une punition injustifiée*	إستحقاق العقاب على ما لم يوجد
Effective merit of blame	*Mériter une sanction effective*	إستحقاق العقوبة بالفعل
Merit of praise	*Mériter une louange*	إستحقاق المدح
Inference, research for the proof	*Inférence, recherche de la preuve*	إستدلال
Inference by engender	*Inférence par l'engendré*	إستدلال بالمتولّد
Inference in the absent and noticed present	*Inférence de l'absent et du présent constatable*	إستدلال في الغائب والشاهد
Amelioration	*Amélioration*	إستصلاح

إستطاعة	*Aptitude, pouvoir, puissance*	Aptitude, might
إسلام	*Islām*	Islam
إسم	*Nom, substantif*	Name, noun
إشتباه	*Ambiguïté, équivocité*	Ambiguity
إشتراك في الحدوث	*Univocité dans la création*	Sharing in creation
إصطلاح	*Convention, accord*	Convention
أصل للتكليف	*Fondement de l'obligation*	The base of obligation
أصول الأدلة	*Principes des preuves*	Principles of proofs
أصول الدين	*Principes de la religion*	Principles of religion
إضافة	*Relation, corrélation, adjonction*	Relation, adjunction
إضافة الفعل إلى الفاعل	*Adjonction de l'acte à l'agent*	Addition of deed to agent
اضطرار	*Nécessité, obligation*	Necessity, obligation
إطلاق	*Absoluté*	Absolute
إعتذار	*Excuse*	Excuse
إعتقاد	*Croyance, opinion*	Belief, opinion
إعدام	*Anéantissement*	Nihilism
إعدام الشيء	*Anéantissement de la chose*	Nothingness of the object
أعراض	*Accidents*	Accidents
إعلام	*Information*	Information
أعمال العباد	*Les actions des serviteurs*	Deeds of the servitors
أفضل	*Le meilleur*	Better
أفعال	*Actes*	Acts
أفعال الله	*Actes de Dieu*	Acts of God
أفعال إلهية	*Actes divins*	Divine acts
أفعال الجوارح	*Actes des membres*	Acts of members
أفعال الرسول (ص)	*Actes du prophète*	Acts of the prophet
أفعال العباد	*Actes des serviteurs*	Acts of the servitors
أفعال في الحُسْن والقُبْح	*Actes bons et mauvais*	Good and bad deeds
أفعال القادر	*Actes du puissant*	Acts of the powerful
أفعال القلوب	*Actes des coeurs*	Acts of the hearts

Acts of the subordinate for obligation	*Actes du soumis à une obligation*	أفعال المكلَّف
Necessary acts	*Actes nécessaires*	أفعال واجبة
Power	*Pouvoir*	إقتدار
Acquisition	*Acquisition*	إكتساب
Generations	*Générations*	أكوان
Pains, passions	*Douleurs, passions*	آلام
Obligation	*Obligation*	إلجاء
Graces, favours	*Grâces, faveurs, amabilités*	ألطاف
Pain	*Douleur, souffrance*	ألم
God	*Dieu*	إله
Signs, evident proofs, clues	*Signes, preuves évidentes, indices*	أمارات
Sign, presumption, clue	*Signe, présomption, indice*	أمارة
Imām	*Imām*	إمام
Nation, community	*Nation, communauté*	أمّة
Imperative, order	*Ordre, décret, impératif*	أمْر
Order and prohibitory	*Ordre et défense*	أمر ونهي
Prophets	*Prophètes*	أنبياء
God's orders	*Ordres de Dieu*	أوامر اللّه
Prime, first	*Le premier*	أول
The prime duties	*Le premier des devoirs*	أول الواجبات
Prime and last (anterior and posterior)	*Le premier et le dernier (l'antérieur et le postérieur)*	أول وآخر
Preference	*Préférence*	إيثار
Affirmation, obligation	*Affirmation, obligation*	إيجاب
Necessity of the cause	*Nécessité de la cause*	إيجاب السبب
Necessity of the object	*Nécessité de la chose*	إيجاب الشيء
Necessity of the act	*Nécessité de l'acte*	إيجاب الفعل
Faith, belief	*Foi, croyance*	إيمان

ب

False, vanity, invalid	*Mensonge, faux, vain, invalidité*	باطل

Esoteric	*Ésotérique*	باطن
Survival	*Survie*	باقٍ
Substitute	*Substitut, remplaçant*	بَدَل
Duration, survival	*Durée, survivance, pérennité*	بقاء
Debility	*Débilité*	بلادة
Idiot	*Idiot, débile*	بليد

ت

Perpetuation	*Perpétuation*	تأبيد
Composition, synthesis, combination	*Composition, synthèse, combinaison*	تأليف
Sociability	*Sociabilité*	تأنس
Incarnation	*Incarnation*	تجسّد
Definition, determination	*Définition, détermination*	تحديد الشيء
Leaving	*Déréliction*	تخلية
Discernment	*Discernement*	تدبّر
Reminiscence, recollection	*Réminiscence, souvenir*	تذكّر
Reminiscence of consideration	*Réminiscense de la considération*	تذكّر النظر
Abandonment, desertion	*Abandon, délaissement*	تَرْك
Desertion of act	*Délaissement de l'acte*	ترك الفعل
Praise, glorification of God	*Louange, glorification de Dieu*	تسبيح
Simile	*Comparaison (assimilation du créé à Dieu)*	تشبيه
Assent	*Assentiment, adhésion par croyance, jugement de véridicité*	تصديق
Conducts	*Conduites*	تصرّفات
Conception, apprehension, representation	*Conception, appréhension, représentation*	تصوّر
Contrariety, opposition	*Contrariété, opposition*	تضاد
Opposition of objects	*Opposition des choses*	تضاد الأشياء
Opposition of qualities	*Opposition des qualités*	تضاد الصفات
Opposition of contraries	*Opposition des deux contraires*	تضاد الضدين
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمين

Metonymy, opophasis	*Métonymie, prétérition*	تعريض
Connection, relationship	*Rapport, relation, rattachement*	تعلّق
Attachment of will	*Rattachement de la volonté*	تعلّق الإرادة
Attachment with the powerful	*Rattachement par le puissant*	تعلّق بالقادر
Attachment of quality	*Rattachement de la qualité*	تعلّق الصفة
Attachment of action with the agent	*Rattachement de l'acte par l'agent*	تعلّق الفعل بالفاعل
Attachment of action with the powerful	*Rattachement de l'acte par le puissant*	تعلّق الفعل بالقادر
Attachment of power	*Rattachement du pouvoir*	تعلّق القدرة
Motivation, enumeration of the causes	*Motivation, énumération des causes*	تعليل
Transformation of acts	*Transformation des actes*	تغاير الأفعال
Transformation of agents	*Transformation des agents*	تغاير القادرين
Alteration of two powers	*Altération de deux puissances*	تغاير القدرتين
Changement, transformation	*Changement, transformation, altération*	تغيّر
Distinction, differenciation	*Distinction, différenciation, discrimination*	تفريق
Detail	*Détail, énumération détaillée*	تفصيل
Reflexion, meditation, contemplation	*Réflexion, méditation, idéation, contemplation*	تفكُّر
Anteriority of will for the sake of aim	*L'antériorité de la volonté en égard du voulu*	تقدُّم الإرادة للمراد
Evaluation, appreciation	*Mensuration*	تقدير
Blind acceptation of a given	*Acceptation aveugle d'un enseignement*	تقليد
Obligations	*Obligations*	تكاليف
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Obligation by hearing	*Obligation par ouï-dire*	تكليف سمعي
Religious obligation	*Obligation religieuse*	تكليف شرعي
Rational obligation	*Obligation rationnelle*	تكليف عقلي
Insolent obligation	*Obligation mauvaise*	تكليف قبيح
Obligation of infidel	*Obligation de l'infidèle*	تكليف الكافر
Unbearable obligation	*Obligation de l'insupportable*	تكليف ما لا يطاق

Analogy, equality, similarity	*Analogie, égalité, similitude*	تماثل
Impenetrability	*Impénétrabilité*	تمانع
Impenetrability between agents	*Impénétrabilité des agents*	تمانع بين القادرين
Wish	*Souhait*	تمنٍّ
Exemption	*Exemption, transcendance*	تنزيه
Repentance	*Repentir, contrition*	توبة
Union, unicity, monotheism	*Unification, unicité, monothéisme*	توحيد
Resignation to God, confidence in God	*Disponibilité, remise à Dieu, résignation et confiance en Dieu*	توكل
Engenderment	*Engendrement*	توليد
Engenderment of knowledge	*Engendrement du savoir*	توليد العلم
Suspicion, illusion	*Fiction, soupçon, illusion*	توهّم

ث

Permanent, stable	*Permanence de la chose, fixation*	ثبوت الشيء
Reward	*Récompense*	ثواب

ج

Ignorant	*Ignorant*	جاهل
Predestination, constraint	*Prédestination, contrainte*	جبر
Body, organism	*Corps, organisme*	جسم
Creation, production	*Création, production*	جعل
The sum, the set	*La somme, l'ensemble*	جملة
Side of insolence and goodness	*Au point de vue de la bonté et de la méchanceté*	جهة القُبْح والحُسْن
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Substances, essences	*Substances, essences, quiddités*	جواهر
Generosity, mercy	*Générosité, miséricorde*	جود

ح

Need	*Besoin*	حاجة
Need to power	*Besoin de la puissance*	حاجة إلى القدرة
Created, fact, contingent	*Créé, fait, contingent*	حادث
Attribute, quality, situation, state	*Attribut, qualité, situation, état*	حال
State of obligation	*État de l'obligation*	حال التكليف
State of act	*Attribut de l'acte*	حال الفعل
Proof, argument	*Preuve, argument*	حجة
Term, definition	*Terme, définition*	حدّ
Definition of the created	*Définition du créé*	حدّ المخلوق
Creation, appearance	*Création, apparition*	حدوث
Creation of bodies	*Création des corps*	حدوث الأجسام
Creation of existence	*Création des mondes*	حدوث الأكوان
Creation of act	*Création de l'acte*	حدوث الفعل
Creation of Korān	*Création du Corān*	حدوث القرآن
Movement, motion	*Mouvement, motion*	حركة
Sense, sensation	*Sens, sensation*	حس
Good	*Beau, bon*	حَسَن
Goodness of will	*Bonne volonté*	حُسْن إرادة
Goodness of order	*Pertinence de l'ordre*	حُسْن الأمر
Goodness of obligation	*Obligation judicieuse*	حُسْن التكليف
Appropriation of cause	*Appropriation de la cause*	حُسْن السبب
Goodness of act	*Pertinence de l'acte*	حُسْن الفعل
Banning, prohibition	*Défense, prohibition*	حظر
Memorizing, observation	*Mémorisation, observation*	حفظ
Truth, reality, right, certainty	*Vrai, réel, droit, certain*	حق
Judgement of plausible	*Jugement plausible*	حكم الحَسَن
Judgement of two contraries	*Jugement de deux contraires*	حكم الضدين
Wiseman, God	*Sage, Dieu*	حكيم
Incarnation, inherence	*Incarnation, inhérence*	حلول
Attribution, predication	*Attribution, prédication*	حمل

Live	*Vivant*	حي
Life	*Vie*	حياة

خ

Particular, specific	*Particulier, spécifique*	خاص
Suggestion	*Pensée passagère, suggestion, esprit*	خاطر
Creator	*Créateur*	خالق
Information, attribute, predicate	*Information, attribut, prédicat*	خبر
Sealing, stamping	*Scellement*	خَتْم
Abandon, desertion	*Abandon, lâchage*	خذلان
Particular	*Particulier*	خصوص
Error	*Erreur*	خطأ
Discourse, speech	*Discours*	خطاب
Korān	*Corān, discours de Dieu*	خطاب الله
Error	*Erreur, péché*	خطيئة
Absurd	*Absurdité*	خُلْف
Creation, creatures	*Création, créatures*	خَلْق
Create	*Créer*	خَلَقَ
Suggestions, ideas, thoughts, notions	*Pensées passagères, pensées fugaces*	خواطر
Fear	*Crainte*	خوف
The good	*Le Bien*	خير

د

Permanent	*Permanent, durable*	دائم
Herald	*Héraut*	داعٍ
Call, invocation, prayer	*Appel, invocation, prière*	دعاء
Signification, semantic, denotation	*Signification, sémantique, dénotation*	دلالة
Rational signification	*Signification rationnelle*	دلالة عقلية
Indication on the object	*Indication de la chose*	دلالة على الشيء
Indication of the object's ugliness	*Indice de la laideur de la chose*	دلالة على قبح الشيء

Indication on prophecies	*Indice des prophéties*	دلالة على النبوات
Indication of act	*Signification de l'acte*	دلالة الفعل
Signification of determined act	*Signification de l'acte précis*	دلالة الفعل المحكَم
Signification in the noticed present	*Signification inhérente au présent constatable*	دلالة في الشاهد
Proof, sign, argument	*Preuve, signe, indication, argument*	دليل
A proof of the noticed present on the absent	*La preuve par le présent constatable sur l'absent*	دليل الشاهد على الغائب
Rational proof	*Preuve rationnelle*	دليل عقلي
Religion, submission	*Religion, soumission*	دين

ذ

Intelligence, perceptiveness	*Vivacité d'esprit, clairvoyance, intelligence*	ذكاء
Citation, invocation of God	*Corān au sens religieux*	ذِكْر مُحْدَث
Blame, rebike, denigration	*Blâme, réprimande, dénigrement*	ذم
Guilt, mistake, sin	*Culpabilité, faute, péché*	ذنب
Essences	*Éléments essentiels, essences*	ذوات

ر

Vision, dream	*Vision, vue*	رؤيا
Viewing, seeing, vision, sensible vision	*Perception, vue, vision sensible*	رؤية
Sight	*Viseur*	راءٍ
God, lord, master	*Seigneur, Dieu*	رب
The most gracious (God)	*Le tout miséricordieux (Dieu)*	رحمن
The most merciful (God)	*Le très miséricordieux (Dieu)*	رحيم
Profit, subsistence, provisions, supplies	*Profit, subsistance journalière, provisions, propriétés*	رزق
Message, epistle	*Message, épître*	رسالة
Messenger	*L'envoyé, le messager*	رسول
Consent, approval, satisfaction	*Agrément, approbation, satisfaction*	رضى

Spirit, soul	*Esprit, âme*	روح

ز

Suppression and attraction	*Répression et sollicitation*	زجر وترغيب
Alms tax, charity tax, purity, dime	*Taxe aumonière, pureté, dîme*	زكاة

س

Effective, absent-minded	*Distrait, absorbé dans ses pensées*	ساهٍ
Absent-minded agent	*Distrait agent*	ساهٍ فاعل
Cause, motive, reason	*Cause, motif, raison*	سبب
Cause of produced acts	*Cause des actes engendrés*	سبب أفعال متولّدة
Determinant cause	*Cause déterminante*	سبب مُلجِئ
Magic	*Magie*	سِحْر
Drunk	*Ivre, saoul*	سكران
Stillness	*Inertie*	سكون
Stillness of the soul	*Inertie de l'âme*	سكون النفس
Hearing, auditories	*Audition, enseignement verbal*	سمع
Rule, religion, divine law, the tradition (of the prophet)	*Chemin, tradition (du prophète), loi religieuse, coutume qui fait loi*	سنة
Distraction, omission, forgetting	*Distraction, omission, oubli*	سهو

ش

Conditions of obligations	*Conditions de l'obligation*	شرائط التكليف
Laws, divine laws	*Lois, lois divines*	شرائع
Condition	*Condition*	شرط
Condition of the suggestion	*Condition de la pensée passagère*	شرط الخاطر
Condition in the existence	*Condition de l'existence*	شرط في الوجود
Condition of the obligated	*Condition de l'obligé*	شرط المكلّف
Divinities, juridicals	*Lois révélées*	شرعيات
Priority, intercession	*Priorité*	شفاعة

Doubt	*Doute*	شك
Thanking	*Remerciement*	شكر
Appetite, desire	*Appétit, désir*	شهوة
Thing, object	*Chose, objet*	شيء

ص

Validity, exactness	*Validité, exactitude*	صحة
Validity of obligation	*Validité de l'obligation*	صحة التكليف
Validity of act	*Validité de l'action*	صحة الفعل
Truth, sincerity, veracity	*Vérité, sincérité, véracité*	صدق
Orthodox path	*Voie orthodoxe*	صراط
Qualities of genera	*Attributs des genres*	صفات الأجناس
Attributes of God	*Attributs de Dieu*	صفات الله
Attributes of essence	*Attributs de l'essence*	صفات الذات
Attributes of the agent	*Attributs de l'agent*	صفات الفاعل
Attributes of the obligated	*Attributs de l'obligé*	صفات المُكلَّف
Attributes of the soul	*Attributs de l'âme*	صفات النفس
Quality, attribute	*Qualité, attribut*	صفة
Essential attribute	*Attribut propre, essentiel*	صفة ذاتية
Attribute of the cause	*Attribut de la cause*	صفة العلة
Attribute of the obligated	*Attribut de l'obligé*	صفة المكلَّف
Prayer	*Prière*	صلاة
Probity, integrity	*Probité, piété*	صلاح

ض

Contrary, opposite	*Contraire, opposé*	ضد
Two opposites	*Deux contraires*	ضدان
Harm	*Dégât, dommage*	ضرر
Necessity	*Nécessité*	ضرورة
Necessary	*Nécessaire*	ضروري

Aberration, distraction	*Aberration, égarement*	ضلال

ط

Obedience	*Obéissance, soumission*	طاعة
Four characters	*Quatre caractères*	طبائع أربع
Characters	*Natures, caractères*	طباع
Character, natural, spontaneous movement	*Caractère, nature, mouvement spontané*	طَبْع
Inherence, correlation	*Inhérence, corrélation*	طرد
Way of science	*Voie du savoir*	طريق العلم
Way of knowledge	*Voie de la connaissance*	طريق المعرفة

ظ

Unjust	*Injuste*	ظالم
Manifest, apparent meaning	*Manifeste, apparent*	ظاهر
Wrongness, injustice, oppression	*Iniquité, injustice, oppression*	ظلم
Suspicion, presumption	*Soupçon, présomption, conjecture*	ظن

ع

Worshipper, devout	*L'homme adonné aux pratiques culturelles, dévot*	عابد
Weak, powerless, helpless	*Impuissant, faible*	عاجز
Habit	*Habitude*	عادة
Connoisseur, initiated, gnostic	*Connaisseur, initié, gnostique*	عارف
Reasonable	*Raisonnable, pensant*	عاقل
Universe	*Monde, univers*	عالَم
Scholar, scientist	*Savant, érudit*	عالِم
General, common	*Général, commun*	عام
Worshipping, devoteness	*Adoration, dévotion, culte religieux*	عبادة
Uselessness, nonsense	*Inutilité, niaiserie*	عبث

Helplessness, deficiency	*Impuissance, déficience, incapacité*	عجز
Enmity, hostility	*Inimité, hostilité, animosité*	عداوة
Divine justice, equity	*Justice divine, équité*	عدل
Negation, privation, nothingness	*Négation, non-être, néant, privation*	عدم
Negation of the object	*Négation de la chose*	عدم الشيء
Negation of essence	*Négation portant sur les substances*	عدم على الجواهر
Throne	*Trône*	عرش
Accident	*Accident*	عرض
Decision, volition, resolution	*Décision, volition, résolution*	عزم
Infallibility	*Infaillibilité, chasteté*	عصمة
Penalty, punishment	*Châtiment, punition*	عقاب
Pact	*Pacte*	عقد
Intellect, reason	*Intellect, raison*	عقل
Conversion, contrary, simultaneous, negation	*Conversion, contraire, négation, simultané*	عكس
Cause	*Cause*	علّة
Juridical cause	*Cause juridique, cause légale*	علّة شرعية
Knowledge, science, understanding	*Le savoir, science, connaissance*	عِلْم
Knowledge by obligation	*Savoir par obligation*	علم باضطرار
Detailed knowledge	*Savoir détaillé, connaissance détaillée*	علم بالتفصيل
Global knowledge	*Savoir global, connaissance globale*	علم بالجملة
Knowledge of globe	*Savoir de l'ensemble*	علم الجملة
Time knowledge	*Connaissance vraie*	علم صحيح
Necessary knowledge	*Savoir nécessaire*	علم ضروري
Detailed knowledge	*Savoir détaillé*	علم مفصّل
Acquired knowledge	*Savoir acquis*	علم مكتسَب
Action, act	*Action, acte, pratique*	عمل
Generality, universality	*Généralité, universalité*	عموم

غ

Aim, objective	*But, objectif*	غرض
Sediment	*Sédiment*	غم
Independent, richness	*Indépendant, riche*	غني
Invisible, unknown	*Invisible, inconnaissable*	غيب

ف

Corruptible, false, incorrect	*Corruptible, pourri, dépravé*	فاسد
Rake, debauchee	*Égaré, débauché*	فاسق
Agent, efficient	*Agent, efficient, sujet, patient*	فاعل
Agent of bodies	*Auteur des corps*	فاعل الأجسام
Agent of the cause	*Agent de la cause*	فاعل السبب
True agent	*Agent véritable*	فاعل على الحقيقة
Agent of insolence	*Auteur de la méchanceté*	فاعل القبيح
Chosen agent	*Agent libre*	فاعل مختار
Agent of duty	*L'agent du devoir*	فاعل الواجب
Prescription, order, imposition	*Prescription, ordre, imposition*	فرض
Stray, debauchery	*Égarement, débauche*	فسق
Efficient	*Efficace*	فعّال
Verb, action	*Verbe, action, acte*	فِعْل
Act of God	*Acte de Dieu*	فِعْل اللّه
Act by cause	*Acte causé*	فِعْل بسبب
Act of the distracted	*Acte du distrait*	فِعْل الساهي
Act of the servitor	*Acte du serviteur*	فِعْل العباد
Act of someone else	*Acte d'autrui*	فِعْل غيره
Determined act	*Acte déterminé*	فِعْل مُحْكَم
Act of the obligated	*Acte de l'obligé*	فِعْل الملجأ
Knowledge, jurisprudence	*Compréhension, savoir, jurisprudence, fiqh*	فقه
Thought	*Pensée*	فكر
Annihilation of bodies	*Anéantissement des corps*	فناء الأجسام

Annihilation of substances	*Anéantissement des substances*	فناء الجواهر
Annihilation of power	*Anéantissement du pouvoir*	فناء القدرة
Annihilation, perishability	*Annihilation, anéantissement*	فني

ق

Capable	*Capable, puissant*	قادر
Capable by himself	*Capable par lui-même*	قادر لنفسه
Absolute capable	*Capable absolu*	قادر مطلق
Uglinesses, insolence	*Laideurs, méchancetés*	قبائح
Legitimate ugliness, rightful ugliness	*Bassesses juridiques*	قبائح شرعية
Mental insolence	*Laideurs rationnelles*	قبائح عقلية
Ugliness, nastiness, insolence	*Laideur, méchanceté*	قُبح
Ugly, nasty, insolent	*Laid, mauvais, méchant*	قبيح
Fate, destiny	*Destin, fatalité*	قَدَر
Values	*Valeurs*	قُدَر
Power, ability, capability	*Pouvoir, capacité, libre-arbitre*	قدرة
God's power	*Pouvoir de Dieu*	قدرة اللّه
Fatalism	*Fatalisme*	قَدَرية
Saint, most holy	*Sacré, saint, transcendant*	قدوس
Ancient, the first, eternal, God	*Ancien, le premier, éternel, Dieu*	قديم
Korān	*Corān*	القرآن
Intention	*Intention*	قَصْد
Execution of a divine order, destiny	*Exécution d'un ordre divin, destin*	قضاء اللّه
Fatality	*Fatalité*	قضاء وقدر
Power of motives	*Puissance des motifs*	قوة الدواعي
Saying, speech, enunciation	*Propos, discours*	قول
Measurement, syllogism, analogy	*Mesure, syllogisme, analogie*	قياس
Juridical syllogism	*Syllogisme juridique*	قياس شرعي

ك

Being, entity	*Être, entité*	كائن
Unbelieving, non-believer	*Incroyant, incrédule*	كافر
Book (Korān)	*Livre (Corān)*	كتاب
Handwriting	*Écriture*	كتابة
Untruth, falsehood, lies, deceit	*Mensonge, fausseté, duperie*	كذب
Abhorrence, dislike	*Ce qui n'est pas recommendable*	كراهة
Acquisition, gain	*Acquisition, gain*	كَسْب
Infidelity, atheism	*Infidélité, incrédulité, athéisme*	كُفْر
Language, oral, discourse, islamic kalam	*Langage, parole, discours, kalam islamique*	كلام
God's words, the Korān	*Paroles de Dieu, le Corān*	كلام اللّه
Creation	*Création*	كُنْ
Generation, universe	*Génération, univers*	كون

ل

Pleasure	*Plaisir, volupté*	لذة
Kindness, favour	*Tenuité, finesse, grâce, faveur, amabilité*	لطف
Word, saying	*Mot*	لفظة
Surname, sobriquet	*Surnom, sobriquet*	لقب
Not obligated	*Non-obligé*	ليس بمكلَّف

م

Believer	*Croyant*	مؤمن
Essence of the obligated	*L'essence de l'obligé*	مائية المكلّف
Possessor	*Possesseur*	مالك
Permissible, licit	*Permis, licite*	مباح
Copulation, direct action	*Copulation, action directe*	مباشرة
Actual beginner	*Débutant de fait*	مبتدئ بالفعل
Similar, alike	*Semblable, ressemblant, analogue*	متشابه

Linked	*Relatif à, lié*	متعلّق
Anterior	*Antérieur, antéprédicatif*	متقدّم
Declinable	*Déclinable*	متمكّن
Generated from, produced from...	*Engendré*	متولّد
Metaphor, figuration, expression	*Métaphore, sens figuré*	مجاز
Charity, affection	*Charité, affection*	محبة
Created	*Créé*	مُحْدَث
Creator	*Créateur*	مُحْدِث
Taboo, incest, forbidden	*Tabou, inceste, interdit*	مُحرَّم
Prohibited, illicit	*Proscrit, illicite*	محظور
Complete, precise, exact, fair	*Complet, précis, juste, exact*	مُحْكَم
Informer	*Informateur*	مُخْبِر
Different	*Différent*	مختلف
Panegyric, praise	*Panegyrique, éloge, louange*	مدح
Knowledgeable	*Compréhensif, percipient*	مُدْرِك
Doctrine	*Doctrine*	مذهب
Desire, aim	*Voulu, désiré*	مراد
Desired	*Désirant, aspirant*	مريد
Causative, effect, consequent	*Causé, conséquent*	مسبَّب
Impossible	*Impossible*	مستحيل
Perception, observation, imaginative contemplation	*Perception, observation, contemplation imaginative*	مُشاهَدة
Will, desire, divine will	*Volonté, désir, vouloir divin*	مشيئة
Interests, benefits	*Intérêts, bénéfices, utilités*	مصالح
Absolute	*Absolu*	مطلق مخلّى
Repeated, hemistich, resurrection	*Hémistiche, réitéré, resurrection des corps*	معاد
Knowledges	*Connaissances*	معارف
Used to, accustomed to	*Habitué, accoutumé*	معتاد
Belief	*Croyant*	معتقد
Miracle	*Miracle, supra-naturel*	مُعْجِزة
Non-being	*Non-être*	معدوم

Knowledge	*Connaissance*	معرفة
The belief in God	*Connaissance de Dieu*	معرفة اللّه
Knowledge gained through proof	*Connaissance par les preuves*	معرفة بالأدلة
Known	*Connu, appris*	معروف
Disobedience, sin, wrongdoing	*Désobéissance, faute, péché*	معصية
Intelligible	*Intelligible, concevable*	معقول
Effect, consequence	*Effet, conséquence*	معلول
Known, learned	*Connu, appris*	معلوم
Known through habit	*Connu par l'habitude*	معلوم بالعادة
Meaning, significance, concept	*Sens, signification, concept*	معنى
Supernatural, prodigy	*Bien fait, surnaturel, prodigalité*	معونة
Distinction and comparison	*Distinction et distanciation*	مفارقة ومباعدة
Quantity	*Quantité*	مقدار
Creator	*Créateur*	مقدِّر
Can be powered	*Le possible, ce qui est en notre pouvoir*	مقدور
Imitator	*Imitateur*	مقلّد
Place, space, surface	*Lieu, espace, étendue*	مكان
Acquired	*Acquis*	مُكْتَسَب
Obliged	*Obligé*	مُكلَّف
Possession	*Possession*	مِلك
Prohibited	*Interdit*	ممنوع
Benefits	*Intérêts, utilités, bénéfices, profits*	منافع
Hypocrite	*Hypocrite, imposteur*	منافق
Denied	*Nié*	منتفٍ
Rank betwen two ranks	*Cas intermédiaire entre deux*	منزلة بين المنزلتين
Privation, prohibition	*Privation, prohibition*	منع
Death	*Mort, décès, trépas*	موت
Positive, affirmative	*Positif, affirmatif*	موجب
Existent, being	*L'être, être*	موجود
Subject	*Sujet, objet, suppôt des prédicats*	موصوف
Generator	*Inducteur, génératif*	مولِّد

ن

Prophecy	*Prophétie*	نبوّة
Voluntary good action	*Insistance, bienfaisance volontaire*	ندب
Annulment	*Annulation*	نَسْخ
Delay	*Décalage, ajournement*	نسيء
Christians	*Chrétiens*	نصارى
Seeing, vision, consideration	*Vision, pensée, raisonnement, considération*	نظر
Eye seeing	*Considération visuelle*	نظر بالعين
Supplement, surplus	*Supplément, surplus*	نفل
Natural antipathy	*Antipathie naturelle*	نفور الطبع
Prohibition, forbidding	*Prohibition, interdiction*	نهي
Intention, purpose	*Intention, dessein*	نية

هـ

Guidance	*Direction, guidance*	هَدْي
Destruction	*Destruction*	هلاك

و

Necessary, duty, obligation	*Nécessaire, devoir, obligation*	واجب
Legal duties	*Obligations juridiques*	واجبات شرعية
Rational obligations	*Obligations rationnelles*	واجبات عقلية
The one, one	*L'un, un*	واحد
Face, way, side	*Mode, côté, direction*	وجه
Necessity, obligation	*Nécessité, obligation*	وجوب
Being, existence	*Être, existence*	وجود
Unique	*Unique*	وحيد
Ablution, cleanliness	*Ablution, propreté*	وضوء
Promise	*Promesse*	وعد
Menace, threat	*Menace*	وعيد
Time	*Temps*	وقت

ولاية	*Garde, sainteté*	Custodianship, sanctity
وليّ	*Saint, ami de Dieu*	Guardian

مسند المصطلحات
انكليزي - فرنسي - عربي

A

Abandon, desertion	*Abandon, lâchage*	خذلان
Abandonment, desertion	*Abandon, délaissement*	تَرْك
Aberration, distraction	*Aberration, égarement*	ضلال
Abhorrence, dislike	*Ce qui n'est pas recommendable*	كراهة
Ablution, cleanliness	*Ablution, propreté*	وضوء
Absent-minded agent	*Distrait agent*	ساهٍ فاعل
Absolute	*Absoluté*	إطلاق
Absolute	*Absolu*	مطلق مخلّى
Absolute capable	*Capable absolu*	قادر مطلق
Absurd	*Absurdité*	خُلْف
Accident	*Accident*	عرض
Accidents	*Accidents*	أعراض
Acquired	*Acquis*	مُكْتَسَب
Acquired knowledge	*Savoir acquis*	علم مكتَسَب
Acquisition	*Acquisition*	إكتساب
Acquisition, gain	*Acquisition, gain*	كَسْب
Act by cause	*Acte causé*	فِعْل بسبب
Act of God	*Acte de Dieu*	فِعْل الله
Act of someone else	*Acte d'autrui*	فِعْل غيره
Act of the distracted	*Acte du distrait*	فِعْل الساهي
Act of the obligated	*Acte de l'obligé*	فِعْل الملجأ
Act of the servitor	*Acte du serviteur*	فِعْل العباد
Action, act	*Action, acte, pratique*	عمل
Acts	*Actes*	أفعال
Acts of God	*Actes de Dieu*	أفعال الله

Acts of members	*Actes des membres*	أفعال الجوارح
Acts of the hearts	*Actes des coeurs*	أفعال القلوب
Acts of the powerful	*Actes du puissant*	أفعال القادر
Acts of the prophet	*Actes du prophète*	أفعال الرسول (ص)
Acts of the servitors	*Actes des serviteurs*	أفعال العباد
Acts of the subordinate for obligation	*Actes du soumis à une obligation*	أفعال المكلَّف
Actual beginner	*Débutant de fait*	مبتدئ بالفعل
Addition of deed to agent	*Adjonction de l'acte à l'agent*	إضافة الفعل إلى الفاعل
Affirmation, obligation	*Affirmation, obligation*	إيجاب
Agent, efficient	*Agent, efficient, sujet, patient*	فاعل
Agent of bodies	*Auteur des corps*	فاعل الأجسام
Agent of duty	*L'agent du devoir*	فاعل الواجب
Agent of insolence	*Auteur de la méchanceté*	فاعل القبيح
Agent of the cause	*Agent de la cause*	فاعل السبب
Agreement, concord	*Accord, concordance*	إتفاق
Aim, objective	*But, objectif*	غرض
Alms tax, charity tax, purity, dime	*Taxe aumonière, pureté, dîme*	زكاة
Alteration of two powers	*Altération de deux puissances*	تغاير القدرتين
Ambiguity	*Ambiguïté, équivocité*	إشتباه
Amelioration	*Amélioration*	إستصلاح
Analogy, equality, similarity	*Analogie, égalité, similitude*	تماثل
Ancient, the first, eternal, God	*Ancien, le premier, éternel, Dieu*	قديم
Annihilation, perishability	*Annihilation, anéantissement*	فني
Annihilation of bodies	*Anéantissement des corps*	فناء الأجسام
Annihilation of power	*Anéantissement du pouvoir*	فناء القدرة
Annihilation of substances	*Anéantissement des substances*	فناء الجواهر
Annulment	*Annulation*	نَسْخ
Anterior	*Antérieur, antéprédicatif*	متقدّم
Anteriority of will for the sake of aim	*L'antériorité de la volonté en égard du voulu*	تقدُّم الإرادة للمراد
Appetite, desire	*Appétit, désir*	شهوة

Appointed destiny	*Destin nommé*	أجل مسمّى
Appropriation of cause	*Appropriation de la cause*	حُسْن السبب
Aptitude, might	*Aptitude, pouvoir, puissance*	إستطاعة
Assent	*Assentiment, adhésion par croyance, jugement de véridicité*	تصديق
Attachment of action with the agent	*Rattachement de l'acte par l'agent*	تعلّق الفعل بالفاعل
Attachment of action with the powerful	*Rattachement de l'acte par le puissant*	تعلّق الفعل بالقادر
Attachment of power	*Rattachement du pouvoir*	تعلّق القدرة
Attachment of quality	*Rattachement de la qualité*	تعلّق الصفة
Attachment of will	*Rattachement de la volonté*	تعلّق الإرادة
Attachment with the powerful	*Rattachement par le puissant*	تعلّق بالقادر
Attribute of the cause	*Attribut de la cause*	صفة العلة
Attribute of the obligated	*Attribut de l'obligé*	صفة المكلّف
Attribute, quality, situation, state	*Attribut, qualité, situation, état*	حال
Attributes of essence	*Attributs de l'essence*	صفات الذات
Attributes of God	*Attributs de Dieu*	صفات اللّه
Attributes of the agent	*Attributs de l'agent*	صفات الفاعل
Attributes of the obligated	*Attributs de l'obligé*	صفات المُكلّف
Attributes of the soul	*Attributs de l'âme*	صفات النفس
Attribution, predication	*Attribution, prédication*	حمل
Auditory judgements	*Règles établies par ouï-dire*	أحكام سمعية
Auditory proofs	*Preuves par ouï-dire*	أدلّة سمعية

B

Banning, prohibition	*Défense, prohibition*	حظر
The base of obligation	*Fondement de l'obligation*	أصل للتكليف
The beginning of creation	*Commencement de la création*	ابتداء الخلق
The beginning of creation in paradise	*Commencement de la création dans le paradis*	ابتداء الخلق في الجنة
Beginning, starting	*Commencement, début*	ابتداء

Being, entity	*Être, entité*	كائن
Being, existence	*Être, existence*	وجود
Belief	*Croyant*	معتقد
The belief in God	*Connaissance de Dieu*	معرفة اللّه
Belief, opinion	*Croyance, opinion*	إعتقاد
Believer	*Croyant*	مؤمن
Benefits	*Intérêts, utilités, bénéfices, profits*	منافع
Better	*Le meilleur*	أفضل
Blame, rebike, denigration	*Blâme, réprimande, dénigrement*	ذم
Blind acceptation of a given	*Acceptation aveugle d'un enseignement*	تقليد
Bodies	*Corps*	أجسام
Body, organism	*Corps, organisme*	جسم
Book (Korān)	*Livre (Corān)*	كتاب

C

Call, invocation, prayer	*Appel, invocation, prière*	دعاء
Can be powered	*Le possible, ce qui est en notre pouvoir*	مقدور
Capable	*Capable, puissant*	قادر
Capable by himself	*Capable par lui-même*	قادر لنفسه
Causative, effect, consequent	*Causé, conséquent*	مسبَّب
Cause	*Cause*	علّة
Cause, motive, reason	*Cause, motif, raison*	سبب
Cause of produced acts	*Cause des actes engendrés*	سبب أفعال متولِّدة
Causes, motives, reasons	*Causes, motifs, raisons*	أسباب
Changement, transformation	*Changement, transformation, altération*	تغيّر
Character, natural, spontaneous movement	*Caractère, nature, mouvement spontané*	طَبْع
Characters	*Natures, caractères*	طباع
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Charity, affection	*Charité, affection*	محبة
Choice, selection	*Choix, selection*	إختيار

Chosen agent	*Agent libre*	فاعل مختار
Christians	*Chrétiens*	نصارى
Citation, invocation of God	*Corān au sens religieux*	ذِكْر مُحْدَث
Complete, precise, exact, fair	*Complet, précis, juste, exact*	مُحْكَم
Composition, synthesis, combination	*Composition, synthèse, combinaison*	تأليف
Conception, apprehension, representation	*Conception, appréhension, représentation*	تصوّر
Condition	*Condition*	شرط
Condition in the existence	*Condition de l'existence*	شرط في الوجود
Condition of the obligated	*Condition de l'obligé*	شرط المكلّف
Condition of the suggestion	*Condition de la pensée passagère*	شرط الخاطر
Conditional will	*Volonté conditionnée*	إرادة مشترطة
Conditions of obligations	*Conditions de l'obligation*	شرائط التكليف
Conducts	*Conduites*	تصرّفات
Confirmation	*Confirmation*	إثبات
Connection, relationship	*Rapport, relation, rattachement*	تعلّق
Connoisseur, initiated, gnostic	*Connaisseur, initié, gnostique*	عارف
Consent, approval, satisfaction	*Agrément, approbation, satisfaction*	رضى
Contrariety, opposition	*Contrariété, opposition*	تضاد
Contrary, opposite	*Contraire, opposé*	ضد
Convention	*Convention, accord*	إصطلاح
Conversion, contrary, simultaneous, negation	*Conversion, contraire, négation, simultané*	عكس
Copulation, direct action	*Copulation, action directe*	مباشرة
Corruptible, false, incorrect	*Corruptible, pourri, dépravé*	فاسد
Create	*Créer*	خَلَقَ
Created	*Créé*	مُحْدَث
Created accidents	*Créer les accidents*	اخترع الأعراض
Created, fact, contingent	*Créé, fait, contingent*	حادث
Creation	*Création*	كُنْ
Creation, appearance	*Création, apparition*	حدوث

Creation, creatures	*Création, créatures*	خَلْق
Creation, invention	*Création, invention*	اختراع
Creation of act	*Création de l'acte*	حدوث الفعل
Creation of bodies	*Création des corps*	حدوث الأجسام
Creation of existence	*Création des mondes*	حدوث الأكوان
Creation of Korān	*Création du Corān*	حدوث القرآن
Creation, production	*Création, production*	جعل
Creator	*Créateur*	خالق
Creator	*Créateur*	مُحْدِث
Creator	*Créateur*	مقدِّر
Custodianship, sanctity	*Garde, sainteté*	ولاية

D

Death	*Mort, décès, trépas*	موت
Debility	*Débilité*	بلادة
Decision, volition, resolution	*Décision, volition, résolution*	عزم
Declaration, license	*Déclaration, licence*	إباحة
Declinable	*Déclinable*	متمكّن
Deeds of the servitors	*Les actions des serviteurs*	أعمال العباد
Definition, determination	*Définition, détermination*	تحديد الشيء
Definition of the created	*Définition du créé*	حدّ المخلوق
Delay	*Décalage, ajournement*	نسيء
Denied	*Nié*	منتفٍ
Desertion of act	*Délaissement de l'acte*	ترك الفعل
Desire, aim	*Voulu, désiré*	مراد
Desired	*Désirant, aspirant*	مريد
Destinies	*Destins*	آجال
Destiny	*Destin*	أجل
Destruction	*Destruction*	هلاك
Detail	*Détail, énumération détaillée*	تفصيل
Detailed knowledge	*Savoir détaillé, connaissance détaillée*	علم بالتفصيل

Detailed knowledge	*Savoir détaillé*	علم مفصّل
Determinant cause	*Cause déterminante*	سبب مُلجِئ
Determined act	*Acte déterminé*	فِعْل مُحْكَم
Difference between entities	*Différence entre les entités*	إختلاف بين الذوات
Difference of entities	*Différence des entités*	إختلاف الذوات
Different	*Différent*	مختلف
Discernment	*Discernement*	تدبّر
Discourse, speech	*Discours*	خطاب
Disobedience, sin, wrongdoing	*Désobéissance, faute, péché*	معصية
Distinction and comparison	*Distinction et distanciation*	مفارقة ومباعدة
Distinction, differenciation	*Distinction, différenciation, discrimination*	تفريق
Distraction, omission, forgetting	*Distraction, omission, oubli*	سهو
Divine acts	*Actes divins*	أفعال إلهية
Divine justice, equity	*Justice divine, équité*	عدل
Divinities, juridicals	*Lois révélées*	شرعيات
Doctrine	*Doctrine*	مذهب
Doomsday, judgement day	*L'au-delà*	آخرة
Doubt	*Doute*	شك
Drunk	*Ivre, saoul*	سكران
Duration, survival	*Durée, survivance, pérennité*	بقاء

E

Effect, consequence	*Effet, conséquence*	معلول
Effective, absent-minded	*Distrait, absorbé dans ses pensées*	ساهٍ
Effective merit of blame	*Mériter une sanction effective*	إستحقاق العقوبة بالفعل
Efficient	*Efficace*	فعّال
Engenderment	*Engendrement*	توليد
Engenderment of knowledge	*Engendrement du savoir*	توليد العلم
Enmity, hostility	*Inimité, hostilité, animosité*	عداوة
Error	*Erreur*	خطأ
Error	*Erreur, péché*	خطيئة

Esoteric	*Ésotérique*	باطن
Essence of the obligated	*L'essence de l'obligé*	ماثية المكلّف
Essences	*Éléments essentiels, essences*	ذوات
Essential attribute	*Attribut propre, essentiel*	صفة ذاتية
Eternal will	*Volonté éternelle*	إرادة قديمة
Evaluation, appreciation	*Mensuration*	تقدير
Excuse	*Excuse*	إعتذار
Execution of a divine order, destiny	*Exécution d'un ordre divin, destin*	قضاء اللّه
Exemption	*Exemption, transcendance*	تنزيه
Existent, being	*L'être, être*	موجود
Exposing, clarifying, exhibiting	*Élocution, clarification*	إبانة
Eye seeing	*Considération visuelle*	نظر بالعين

F

Face, way, side	*Mode, côté, direction*	وجه
Faith, belief	*Foi, croyance*	إيمان
False, vanity, invalid	*Mensonge, faux, vain, invalidité*	باطل
Fatalism	*Fatalisme*	قَدَرية
Fatality	*Fatalité*	قضاء وقدر
Fate, destiny	*Destin, fatalité*	قَدَر
Fear	*Crainte*	خوف
Four characters	*Quatre caractères*	طبائع أربع
Frustration and excommunication	*Frustration et excommunication*	إحباج وتكفير

G

Genera	*Genres*	أجناس
General, common	*Général, commun*	عام
Generality, universality	*Généralité, universalité*	عموم
Generated from, produced from...	*Engendré*	متولّد
Generation	*Génération*	إحداث

Generation, universe	*Génération, univers*	كون
Generations	*Générations*	أكوان
Generator	*Inducteur, génératif*	مولِّد
Generosity, mercy	*Générosité, miséricorde*	جود
Global knowledge	*Savoir global, connaissance globale*	علم بالجملة
God	*Dieu*	إله
God, lord, master	*Seigneur, Dieu*	رب
God's orders	*Ordres de Dieu*	أوامر اللّه
God's power	*Pouvoir de Dieu*	قدرة اللّه
God's will	*Volonté de Dieu*	إرادة اللّه
God's words, the Korān	*Paroles de Dieu, le Corān*	كلام اللّه
Good	*Beau, bon*	حَسَن
The good	*Le bien*	خير
Good and bad deeds	*Actes bons et mauvais*	أفعال في الحُسْن والقُبْح
Good deeds	*Charité*	إحسان
Goodness of act	*Pertinence de l'acte*	حُسْن الفعل
Goodness of obligation	*Obligation judicieuse*	حُسْن التكليف
Goodness of order	*Pertinence de l'ordre*	حُسْن الأمر
Goodness of will	*Bonne volonté*	حُسْن إرادة
Goodwill	*Bonne volonté*	إرادة الحسن
Graces, favours	*Grâces, faveurs, amabilités*	ألطاف
Guardian	*Saint, ami de Dieu*	وليّ
Guidance	*Direction, guidance*	هَدْي
Guilt, mistake, sin	*Culpabilité, faute, péché*	ذنب

H

Habit	*Habitude*	عادة
Handwriting	*Écriture*	كتابة
Harm	*Dégât, dommage*	ضرر
Hearing, auditories	*Audition, enseignement verbal*	سمع
Helplessness, deficiency	*Impuissance, déficience, incapacité*	عجز

Herald	*Héraut*	داعٍ
Hour of death	*L'heure de la mort*	أجَل الموت
Hypocrite	*Hypocrite, imposteur*	منافق

I

Idiot	*Idiot, débile*	بليد
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Ignorant	*Ignorant*	جاهل
Ijtihād, (independent judgment)	*Ijtihād (jugement indépendant)*	اجتهاد
Imām	*Imām*	إمام
Imitator	*Imitateur*	مقلّد
Impenetrability	*Impénétrabilité*	تمانع
Impenetrability between agents	*Impénétrabilité des agents*	تمانع بين القادرين
Imperative, order	*Ordre, décret, impératif*	أمْر
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمين
Impossible	*Impossible*	مستحيل
Incarnation	*Incarnation*	تجسّد
Incarnation, inherence	*Incarnation, inhérence*	حلول
Independent, richness	*Indépendant, riche*	غني
Indication of act	*Signification de l'acte*	دلالة الفعل
Indication of the object's ugliness	*Indice de la laideur de la chose*	دلالة على قبح الشيء
Indication on prophecies	*Indice des prophéties*	دلالة على النبوات
Indication on the object	*Indication de la chose*	دلالة على الشيء
Infallibility	*Infaillibilité, chasteté*	عصمة
Inference by engender	*Inférence par l'engendré*	إستدلال بالمتولِّد
Inference in the absent and noticed present	*Inférence de l'absent et du présent constatable*	إستدلال في الغائب والشاهد
Inference, research for the proof	*Inférence, recherche de la preuve*	إستدلال
Infidelity, atheism	*Infidélité, incrédulité, athéisme*	كُفْر
Information	*Information, narration*	إخبار
Information	*Information*	إعلام

Information, attribute, predicate	*Information, attribut, prédicat*	خبر
Informer	*Informateur*	مُخْبِر
Inherence, correlation	*Inhérence, corrélation*	طرد
Insolent obligation	*Obligation mauvaise*	تكليف قبيح
Intellect, reason	*Intellect, raison*	عقل
Intelligence, perceptiveness	*Vivacité d'esprit, clairvoyance, intelligence*	ذكاء
Intelligible	*Intelligible, concevable*	معقول
Intention	*Intention*	قَصْد
Intention, purpose	*Intention, dessein*	نية
Interests, benefits	*Intérêts, bénéfices, utilités*	مصالح
Invisible, unknown	*Invisible, inconnaissable*	غيب
Islam	*Islām*	إسلام

J

Judgement of plausible	*Jugement plausible*	حكم الحَسَن
Judgement of two contraries	*Jugement de deux contraires*	حكم الضدين
Judgements, laws	*Jugements, lois, règles*	أحكام
Judgements of action	*Jugements de l'acte*	أحكام الفعل
Judgements of actions	*Jugements des actes*	أحكام الأفعال
Judgements of good and bad deeds	*Normes de la bonté et de la méchanceté*	أحكام القُبْح والحُسْن
Juridical cause	*Cause juridique, cause légale*	علّة شرعية
Juridical rules	*Règles juridiques*	أحكام شرعية
Juridical syllogism	*Syllogisme juridique*	قياس شرعي

K

Kindness, favour	*Tenuité, finesse, grâce, faveur, amabilité*	لطف
Knowledge	*Connaissance*	معرفة
Knowledge by obligation	*Savoir par obligation*	علم باضطرار
Knowledge gained through proof	*Connaissance par les preuves*	معرفة بالأدلة

Knowledge, jurisprudence	*Compréhension, savoir, jurisprudence, fiqh*	فقه
Knowledge of globe	*Savoir de l'ensemble*	علم الجملة
Knowledge, science, understanding	*Le savoir, science, connaissance*	عِلْم
Knowledgeable	*Compréhensif, percipient*	مُدْرِك
Knowledges	*Connaissances*	معارف
Known	*Connu, appris*	معروف
Known, learned	*Connu, appris*	معلوم
Known through habit	*Connu par l'habitude*	معلوم بالعادة
Korān	*Corān, discours de Dieu*	خطاب اللّه
Korān	*Corān*	القرآن

L

Language, oral, discourse, islamic kalam	*Langage, parole, discours, kalam islamique*	كلام
Laws, divine laws	*Lois, lois divines*	شرائع
Leaving	*Déréliction*	تخلية
Legal duties	*Obligations juridiques*	واجبات شرعية
Legitimate ugliness, rightful ugliness	*Bassesses juridiques*	قبائح شرعية
Life	*Vie*	حياة
Linked	*Relatif à, lié*	متعلّق
Live	*Vivant*	حي

M

Magic	*Magie*	سِحْر
Manifest, apparent meaning	*Manifeste, apparent*	ظاهر
Meaning, significance, concept	*Sens, signification, concept*	معنى
Measurement, syllogism, analogy	*Mesure, syllogisme, analogie*	قياس
Memorizing, observation	*Mémorisation, observation*	حفظ
Menace, threat	*Menace*	وعيد
Mental insolence	*Laideurs rationnelles*	قبائح عقلية

Merit of blame	*Mériter un blâme*	إستحقاق الذمّ
Merit of blame by leaving examination	*Mériter une punition par défaut d'examen*	إستحقاق العقاب بترك النظر
Merit of blame for insolence	*Mériter une sanction punitive*	إستحقاق العقاب بالقبيح
Merit of blame for unjustified deed	*Mériter une punition injustifiée*	إستحقاق العقاب على ما لم يوجد
Merit of blame on insolence	*Mériter un blâme pour une méchanceté*	إستحقاق الذمّ على القبح
Merit of praise	*Mériter une louange*	إستحقاق المدح
Merit of punishment	*Mériter la punition*	إستحقاق العقاب
Message, epistle	*Message, épître*	رسالة
Messenger	*L'envoyé, le messager*	رسول
Metaphor, figuration, expression	*Métaphore, sens figuré*	مجاز
Metonymy, opophasis	*Métonymie, prétérition*	تعريض
Miracle	*Miracle, supra-naturel*	مُعْجِزة
The most gracious (God)	*Le tout miséricordieux (Dieu)*	رحمن
The most merciful (God)	*Le très miséricordieux (Dieu)*	رحيم
Motivation, enumeration of the causes	*Motivation, énumération des causes*	تعليل
Movement, motion	*Mouvement, motion*	حركة

N

Name, noun	*Nom, substantif*	إسم
Nation, community	*Nation, communauté*	أمّة
Natural antipathy	*Antipathie naturelle*	نفور الطبع
Necessary	*Nécessaire*	ضروري
Necessary acts	*Actes nécessaires*	أفعال واجبة
Necessary, duty, obligation	*Nécessaire, devoir, obligation*	واجب
Necessary knowledge	*Savoir nécessaire*	علم ضروري
Necessity	*Nécessité*	ضرورة
Necessity, obligation	*Nécessité, obligation*	اضطرار

Necessity, obligation	*Nécessité, obligation*	وجوب
Necessity of the act	*Nécessité de l'acte*	إيجاب الفعل
Necessity of the cause	*Nécessité de la cause*	إيجاب السبب
Necessity of the object	*Nécessité de la chose*	إيجاب الشيء
Need	*Besoin*	إحتياج
Need	*Besoin*	حاجة
Need to power	*Besoin de la puissance*	حاجة إلى القدرة
Negation of essence	*Négation portant sur les substances*	عدم على الجواهر
Negation of the object	*Négation de la chose*	عدم الشيء
Negation, privation, nothingness	*Négation, non-être, néant, privation*	عدم
Nihilism	*Anéantissement*	إعدام
Non-being	*Non-être*	معدوم
Not obligated	*Non-obligé*	ليس بمكلّف
Nothingness of the object	*Anéantissement de la chose*	إعدام الشيء

O

Obedience	*Obéissance, soumission*	طاعة
Object destiny	*Destin de la chose*	أجل الشيء
Obligation	*Obligation*	إلجاء
Obligation by hearing	*Obligation par ouï-dire*	تكليف سمعي
Obligation of infidel	*Obligation de l'infidèle*	تكليف الكافر
Obligations	*Obligations*	تكاليف
Obliged	*Obligé*	مُكلَّف
The one, one	*L'un, un*	واحد
Opposition of contraries	*Opposition des deux contraires*	تضاد الضدين
Opposition of objects	*Opposition des choses*	تضاد الأشياء
Opposition of qualities	*Opposition des qualités*	تضاد الصفات
Order and prohibitory	*Ordre et défense*	أمر ونهي
Orthodox path	*Voie orthodoxe*	صراط
The other	*Autre*	آخر

P

Pact	*Pacte*	عقد
Pain	*Douleur, souffrance*	ألم
Pains, passions	*Douleurs, passions*	آلام
Panegyric, praise	*Panegyrique, éloge, louange*	مدح
Particular	*Particulier*	خصوص
Particular, specific	*Particulier, spécifique*	خاص
Penalty, punishment	*Châtiment, punition*	عقاب
Perception, comprehension, apprehension	*Perception, compréhension, appréhension*	إدراك
Perception, observation, imaginative contemplation	*Perception, observation, contemplation imaginative*	مُشاهَدة
Permanent	*Permanent, durable*	دائم
Permanent, stable	*Permanence de la chose, fixation*	ثبوت الشيء
Permissible, licit	*Permis, licite*	مباح
Permission of God	*Permission de Dieu*	إذن اللّه
Perpetuation	*Perpétuation*	تأبيد
Place, space, surface	*Lieu, espace, étendue*	مكان
Pleasure	*Plaisir, volupté*	لذة
Positive, affirmative	*Positif, affirmatif*	موجب
Possession	*Possession*	مِلك
Possessor	*Possesseur*	مالك
Postpone	*Ajournement*	إرجاء
Power	*Pouvoir*	إقتدار
Power, ability, capability	*Pouvoir, capacité, libre-arbitre*	قدرة
Power of motives	*Puissance des motifs*	قوة الدواعي
Praise, glorification of God	*Louange, glorification de Dieu*	تسبيح
Prayer	*Prière*	صلاة
Predestination, constraint	*Prédestination, contrainte*	جبر
Preference	*Préférence*	إيثار
Prescription, order, imposition	*Prescription, ordre, imposition*	فرض

Prime and last (anterior and posterior)	*Le premier et le dernier (l'antérieur et le postérieur)*	أول وآخر
The prime duties	*Le premier des devoirs*	أول الواجبات
Prime, first	*Le premier*	أول
Principles of proofs	*Principes des preuves*	أصول الأدلة
Principles of religion	*Principes de la religion*	أصول الدين
Priority, intercession	*Priorité*	شفاعة
Privation, prohibition	*Privation, prohibition*	منع
Probity, integrity	*Probité, piété*	صلاح
Profit, subsistence, provisions, supplies	*Profit, subsistance journalière, provisions, propriétés*	رزق
Prohibited	*Interdit*	ممنوع
Prohibited, illicit	*Proscrit, illicite*	محظور
Prohibition, forbidding	*Prohibition, interdiction*	نهي
Promise	*Promesse*	وعد
Proof, argument	*Preuve, argument*	حجة
A proof of the noticed present on the absent	*La preuve par le présent constatable sur l'absent*	دليل الشاهد على الغائب
Proof, sign, argument	*Preuve, signe, indication, argument*	دليل
Proofs, arguments	*Preuves, arguments*	أدلّة
Prophecy	*Prophétie*	نبوّة
Prophets	*Prophètes*	أنبياء

Q

Qualities of genera	*Attributs des genres*	صفات الأجناس
Quality, attribute	*Qualité, attribut*	صفة
Quantity	*Quantité*	مقدار

R

Rake, debauchee	*Égaré, débauché*	فاسق

Rank betwen two ranks	*Cas intermédiaire entre deux*	منزلة بين المنزلتين
Rational declaration	*Déclaration rationnelle*	إباحة عقلية
Rational judgements	*Jugements rationnels*	أحكام عقلية
Rational obligation	*Obligation rationnelle*	تكليف عقلي
Rational obligations	*Obligations rationnelles*	واجبات عقلية
Rational proof	*Preuve rationnelle*	دليل عقلي
Rational proofs	*Preuves rationnelles*	أدلّة عقلية
Rational signification	*Signification rationnelle*	دلالة عقلية
Reasonable	*Raisonnable, pensant*	عاقل
Reflexion, meditation, contemplation	*Réflexion, méditation, idéation, contemplation*	تفكُّر
Relation, adjunction	*Relation, corrélation, adjonction*	إضافة
Religion, submission	*Religion, soumission*	دين
Religious obligation	*Obligation religieuse*	تكليف شرعي
Reminiscence of consideration	*Réminiscense de la considération*	تذكّر النظر
Reminiscence, recollection	*Réminiscence, souvenir*	تذكّر
Repeated announcements	*Témoignages répétés*	أخبار متواترة
Repeated, hemistich, resurrection	*Hémistiche, réitéré, resurrection des corps*	معاد
Repentance	*Repentir, contrition*	توبة
Resignation to God, confidence in God	*Disponibilité, remise à Dieu, résignation et confiance en Dieu*	توكل
Reward	*Récompense*	ثواب
Rule, religion, divine law, the tradition (of the prophet)	*Chemin, tradition (du prophète) loi religieuse, coutume qui fait loi*	سنة

S

Saint, most holy	*Sacré, saint, transcendant*	قدوس
Saying, speech, enunciation	*Propos, discours*	قول
Scholar, scientist	*Savant, érudit*	عالِم
Sealing, stamping	*Scellement*	خَتْم
Sediment	*Sédiment*	غم
Seeing, vision, consideration	*Vision, pensée, raisonnement, considération*	نظر

Sense, sensation	*Sens, sensation*	حس
Sharing in creation	*Univocité dans la création*	إشتراك في الحدوث
Side of insolence and goodness	*Au point de vue de la bonté et de la méchanceté*	جهة القُبْح والحُسْن
Sight	*Viseur*	راءٍ
Sign, presumption, clue	*Signe, présomption, indice*	أمارة
Signification in the noticed present	*Signification inhérente au présent constatable*	دلالة في الشاهد
Signification of determined act	*Signification de l'acte précis*	دلالة الفعل المحكَم
Signification, semantic, denotation	*Signification, sémantique, dénotation*	دلالة
Signs, evident proofs, clues	*Signes, preuves évidentes, indices*	أمارات
Similar, alike	*Semblable, ressemblant, analogue*	متشابه
Simile	*Comparaison (assimilation du créé à Dieu)*	تشبيه
Sociability	*Sociabilité*	تأنس
Spirit, soul	*Esprit, âme*	روح
State of act	*Attribut de l'acte*	حال الفعل
State of obligation	*État de l'obligation*	حال التكليف
States of agents	*États des agents*	أحوال الفاعلين
States of the capable	*États du capable*	أحوال القادر
States of the obligated	*États des obligés*	أحوال المكلَّفين
Stillness	*Inertie*	سكون
Stillness of the soul	*Inertie de l'âme*	سكون النفس
Stray, debauchery	*Égarement, débauche*	فسق
Subject	*Sujet, objet, suppôt des prédicats*	موصوف
Substances, essences	*Substances, essences, quiddités*	جواهر
Substitute	*Substitut, remplaçant*	بَدَل
Substituted	*Substitués, remplaçants*	أبدال
Suggestion	*Pensée passagère, suggestion, esprit*	خاطر
Suggestions, ideas, thoughts, notions	*Pensées passagères, pensées fugaces*	خواطر
The sum, the set	*La somme, l'ensemble*	جملة
Supernatural, prodigy	*Bien fait, surnaturel, prodigalité*	معونة

Supplement, surplus	*Supplément, surplus*	نفل
Suppression and attraction	*Répression et sollicitation*	زجر وترغيب
Surname, sobriquet	*Surnom, sobriquet*	لقب
Survival	*Survie*	باقٍ
Suspicion, illusion	*Fiction, soupçon, illusion*	توهّم
Suspicion, presumption	*Soupçon, présomption, conjecture*	ظن

T

Taboo, incest, forbidden	*Tabou, inceste, interdit*	مُحرَّم
Term, definition	*Terme, définition*	حدّ
Thanking	*Remerciement*	شكر
Thing, object	*Chose, objet*	شيء
Thought	*Pensée*	فكر
Throne	*Trône*	عرش
Time	*Temps*	وقت
Time knowledge	*Connaissance vraie*	علم صحيح
To obligate, obligation	*Entamer une obligation*	ابتداء بالتكليف
Traditions	*Traditions, nouvelles*	أخبار
Transformation of acts	*Transformation des actes*	تغاير الأفعال
Transformation of agents	*Transformation des agents*	تغاير القادرين
True agent	*Agent véritable*	فاعل على الحقيقة
Truth, reality, right, certainty	*Vrai, réel, droit, certain*	حق
Truth, sincerity, veracity	*Vérité, sincérité, véracité*	صدق
Two opposites	*Deux contraires*	ضدان

U

Ugliness, nastiness, insolence	*Laideur, méchanceté*	قُبح
Uglinesses, insolence	*Laideurs, méchancetés*	قبائح
Ugly, nasty, insolent	*Laid, mauvais, méchant*	قبيح
Unbearable obligation	*Obligation de l'insupportable*	تكليف ما لا يطاق

Unbelieving, non-believer	*Incroyant, incrédule*	كافر
Union	*Union, fusion*	إتحاد
Union	*Réunion*	اجتماع
Union, unicity, monotheism	*Unification, unicité, monothéisme*	توحيد
Unique	*Unique*	وحيد
Universe	*Monde, univers*	عالَم
Unjust	*Injuste*	ظالم
Untruth, falsehood, lies, deceit	*Mensonge, fausseté, duperie*	كذب
Used to, accustomed to	*Habitué, accoutumé*	معتاد
Uselessness, nonsense	*Inutilité, niaiserie*	عبث

V

Validity, exactness	*Validité, exactitude*	صحة
Validity of act	*Validité de l'action*	صحة الفعل
Validity of obligation	*Validité de l'obligation*	صحة التكليف
Values	*Valeurs*	قِدَر
Verb, action	*Verbe, action, acte*	فِعْل
Viewing, seeing, vision, sensible vision	*Perception, vue, vision sensible*	رؤية
Vision, dream	*Vision, vue*	رؤيا
Voluntary good action	*Insistance, bienfaisance volontaire*	ندب

W

Wanted	*Vouloir*	أراد
Way of knowledge	*Voie de la connaissance*	طريق المعرفة
Way of science	*Voie du savoir*	طريق العلم
Weak, powerless, helpless	*Impuissant, faible*	عاجز
Will	*Volonté*	إرادة
Will, desire, divine will	*Volonté, désir, vouloir divin*	مشيئة
Will of examiner	*Volonté d'examen*	إرادة النظر
Will of subject	*Volonté du sujet*	إرادة المريد

Will of the bad	*Mauvaise volonté*	إرادة القبيح
Will of two contraries	*Volonté de deux contraires*	إرادة الضدين
Wiseman, God	*Sage, Dieu*	حكيم
Wish	*Souhait*	تمنٍّ
Word, saying	*Mot*	لفظة
Worshipper, devout	*L'homme adonné aux pratiques culturelles, dévot*	عابد
Worshipping, devoteness	*Adoration, dévotion, culte religieux*	عبادة
Wrongness, injustice, oppression	*Iniquité, injustice, oppression*	ظلم

مسند المصطلحات
فرنسي - انكليزي - عربي

A

Abandon, délaissement	*Abandonment, desertion*	تَرْك
Abandon, lâchage	*Abandon, desertion*	خذلان
Aberration, égarement	*Aberration, distraction*	ضلال
Ablution, propreté	*Ablution, cleanliness*	وضوء
Absolu	*Absolute*	مطلق مخلّى
Absoluté	*Absolute*	إطلاق
Absurdité	*Absurd*	خُلْف
Acceptation aveugle d'un enseignement	*Blind acceptation of a given*	تقليد
Accident	*Accident*	عرض
Accidents	*Accidents*	أعراض
Accord, concordance	*Agreement, concord*	إتفاق
Acquis	*Acquired*	مُكْتَسَب
Acquisition	*Acquisition*	إكتساب
Acquisition, gain	*Acquisition, gain*	كَسْب
Acte causé	*Act by cause*	فِعْل بسبب
Acte d'autrui	*Act of someone else*	فِعْل غيره
Acte de Dieu	*Act of God*	فِعْل الله
Acte de l'obligé	*Act of the obligated*	فِعْل الملجأ
Acte déterminé	*Determined act*	فِعْل مُحْكَم
Acte du distrait	*Act of the distracted*	فِعْل الساهي
Acte du serviteur	*Act of the servitor*	فِعْل العباد
Actes	*Acts*	أفعال
Actes bons et mauvais	*Good and bad deeds*	أفعال في الحُسْن والقُبْح
Actes de Dieu	*Acts of God*	أفعال الله

Actes des coeurs	*Acts of the hearts*	أفعال القلوب
Actes des membres	*Acts of members*	أفعال الجوارح
Actes des serviteurs	*Acts of the servitors*	أفعال العباد
Actes divins	*Divine acts*	أفعال إلهية
Actes du prophète	*Acts of the prophet*	أفعال الرسول (ص)
Actes du puissant	*Acts of the powerful*	أفعال القادر
Actes du soumis à une obligation	*Acts of the subordinate for obligation*	أفعال المكلَّف
Actes nécessaires	*Necessary acts*	أفعال واجبة
Action, acte, pratique	*Action, act*	عمل
Les actions des serviteurs	*Deeds of the servitors*	أعمال العباد
Adjonction de l'acte à l'agent	*Addition of deed to agent*	إضافة الفعل إلى الفاعل
Adoration, dévotion, culte religieux	*Worshipping, devoteness*	عبادة
Affirmation, obligation	*Affirmation, obligation*	إيجاب
Agent de la cause	*Agent of the cause*	فاعل السبب
L'agent du devoir	*Agent of duty*	فاعل الواجب
Agent, efficient, sujet, patient	*Agent, efficient*	فاعل
Agent libre	*Chosen agent*	فاعل مختار
Agent véritable	*True agent*	فاعل على الحقيقة
Agrément, approbation, satisfaction	*Consent, approval, satisfaction*	رضى
Ajournement	*Postpone*	إرجاء
Altération de deux puissances	*Alteration of two powers*	تغاير القدرتين
Ambiguïté, équivocité	*Ambiguity*	إشتباه
Amélioration	*Amelioration*	إستصلاح
Analogie, égalité, similitude	*Analogy, equality, similarity*	تماثل
Ancien, le premier, éternel, Dieu	*Ancient, the first, eternal, God*	قديم
Anéantissement	*Nihilism*	إعدام
Anéantissement de la chose	*Nothingness of the object*	إعدام الشيء
Anéantissement des corps	*Annihilation of bodies*	فناء الأجسام
Anéantissement des substances	*Annihilation of substances*	فناء الجواهر
Anéantissement du pouvoir	*Annihilation of power*	فناء القدرة
Annihilation, anéantissement	*Annihilation, perishability*	فني

Annulation	*Annulment*	نَسْخ
Antérieur, antéprédicatif	*Anterior*	متقدّم
L'antériorité de la volonté en égard du voulu	*Anteriority of will for the sake of aim*	تقدُّم الإرادة للمراد
Antipathie naturelle	*Natural antipathy*	نفور الطبع
Appel, invocation, prière	*Call, invocation, prayer*	دعاء
Appétit, désir	*Appetite, desire*	شهوة
Appropriation de la cause	*Appropriation of cause*	حُسْن السبب
Aptitude, pouvoir, puissance	*Aptitude, might*	إستطاعة
Assentiment, adhésion par croyance, jugement de véridicité	*Assent*	تصديق
Attribut de la cause	*Attribute of the cause*	صفة العلة
Attribut de l'acte	*State of act*	حال الفعل
Attribut de l'obligé	*Attribute of the obligated*	صفة المكلَّف
Attribut propre, essentiel	*Essential attribute*	صفة ذاتية
Attribut, qualité, situation, état	*Attribute, quality, situation, state*	حال
Attribution, prédication	*Attribution, predication*	حمل
Attributs de l'agent	*Attributes of the agent*	صفات الفاعل
Attributs de l'âme	*Attributes of the soul*	صفات النفس
Attributs de l'essence	*Attributes of essence*	صفات الذات
Attributs de l'obligé	*Attributes of the obligated*	صفات المُكلَّف
Attributs de Dieu	*Attributes of God*	صفات اللّه
Attributs des genres	*Qualities of genera*	صفات الأجناس
L'au-delà	*Doomsday, judgement day*	آخرة
Au point de vue de la bonté et de la méchanceté	*Side of insolence and goodness*	جهة القُبْح والحُسْن
Audition, enseignement verbal	*Hearing, auditories*	سمع
Auteur de la méchanceté	*Agent of insolence*	فاعل القبيح
Auteur des corps	*Agent of bodies*	فاعل الأجسام
Autre	*The other*	آخر

B

Bassesses juridiques	*Legitimate ugliness, rightful ugliness*	قبائح شرعية
Beau, bon	*Good*	حَسَن
Besoin	*Need*	إحتياج
Besoin	*Need*	حاجة
Besoin de la puissance	*Need to power*	حاجة إلى القدرة
Le Bien	*The good*	خير
Bien fait, surnaturel, prodigalité	*Supernatural, prodigy*	معونة
Blâme, réprimande, dénigrement	*Blame, rebike, denigration*	ذم
Bonne volonté	*Goodwill*	إرادة الحسن
Bonne volonté	*Goodness of will*	حُسْن إرادة
But, objectif	*Aim, objective*	غرض

C

Capable absolu	*Absolute capable*	قادر مطلق
Capable par lui-même	*Capable by himself*	قادر لنفسه
Capable, puissant	*Capable*	قادر
Caractère, nature, mouvement spontané	*Character, natural, spontaneous movement*	طَبْع
Cas intermédiaire entre deux	*Rank betwen two ranks*	منزلة بين المنزلتين
Cause	*Cause*	علّة
Causé, conséquent	*Causative, effect, consequent*	مسبَّب
Cause des actes engendrés	*Cause of produced acts*	سبب أفعال متولِّدة
Cause déterminante	*Determinant cause*	سبب مُلجِئ
Cause juridique, cause légale	*Juridical cause*	علّة شرعية
Cause, motif, raison	*Cause, motive, reason*	سبب
Causes, motifs, raisons	*Causes, motives, reasons*	أسباب
Ce qui n'est pas recommendable	*Abhorrence, dislike*	كراهة
Changement, transformation, altération	*Changement, transformation*	تغيّر

Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Charité	*Good deeds*	إحسان
Charité, affection	*Charity, affection*	محبة
Châtiment, punition	*Penalty, punishment*	عقاب
Chemin, tradition (du prophète), loi religieuse, coutume qui fait loi	*Rule, religion, divine law, the tradition (of the prophet)*	سنة
Choix, selection	*Choice, selection*	إختيار
Chose, objet	*Thing, object*	شيء
Chrétiens	*Christians*	نصارى
Commencement de la création	*The beginning of creation*	ابتداء الخلق
Commencement de la création dans le paradis	*The beginning of creation in paradise*	ابتداء الخلق في الجنة
Commencement, début	*Beginning, starting*	ابتداء
Comparaison (assimilation du créé à Dieu)	*Simile*	تشبيه
Complet, précis, juste, exact	*Complete, precise, exact, fair*	مُحْكَم
Composition, synthèse, combinaison	*Composition, synthesis, combination*	تأليف
Compréhensif, percipient	*Knowledgeable*	مُدْرِك
Compréhension, savoir, jurisprudence, fiqh	*Knowledge, jurisprudence*	فقه
Conception, appréhension, représentation	*Conception, apprehension, representation*	تصوّر
Condition	*Condition*	شرط
Condition de la pensée passagère	*Condition of the suggestion*	شرط الخاطر
Condition de l'existence	*Condition in the existence*	شرط في الوجود
Condition de l'obligé	*Condition of the obligated*	شرط المكلّف
Conditions de l'obligation	*Conditions of obligations*	شرائط التكليف
Conduites	*Conducts*	تصرّفات
Confirmation	*Confirmation*	إثبات
Connaissance	*Knowledge*	معرفة
Connaissance de Dieu	*The belief in God*	معرفة الله

Connaissance par les preuves	*Knowledge gained through proof*	معرفة بالأدلة
Connaissance vraie	*Time knowledge*	علم صحيح
Connaissances	*Knowledges*	معارف
Connaisseur, initié, gnostique	*Connoisseur, initiated, gnostic*	عارف
Connu, appris	*Known*	معروف
Connu, appris	*Known, learned*	معلوم
Connu par l'habitude	*Known through habit*	معلوم بالعادة
Considération visuelle	*Eye seeing*	نظر بالعين
Contraire, opposé	*Contrary, opposite*	ضد
Contrariété, opposition	*Contrariety, opposition*	تضاد
Convention, accord	*Convention*	إصطلاح
Conversion, contraire, négation, simultané	*Conversion, contrary, simultaneous, negation*	عكس
Copulation, action directe	*Copulation, direct action*	مباشرة
Corān	*Korān*	القرآن
Corān au sens religieux	*Citation, invocation of God*	ذِكْر مُحْدَث
Corān, discours de Dieu	*Korān*	خطاب الله
Corps	*Bodies*	أجسام
Corps, organisme	*Body, organism*	جسم
Corruptible, pourri, dépravé	*Corruptible, false, incorrect*	فاسد
Crainte	*Fear*	خوف
Créateur	*Creator*	خالق
Créateur	*Creator*	مُحْدِث
Créateur	*Creator*	مقدِّر
Création	*Creation*	كُنْ
Création, apparition	*Creation, appearance*	حدوث
Création, créatures	*Creation, creatures*	خَلْق
Création de l'acte	*Creation of act*	حدوث الفعل
Création des corps	*Creation of bodies*	حدوث الأجسام
Création des mondes	*Creation of existence*	حدوث الأكوان
Création du Corān	*Creation of Korān*	حدوث القرآن

Création, invention	*Creation, invention*	اختراع
Création, production	*Creation, production*	جعل
Créé	*Created*	مُحْدَث
Créé, fait, contingent	*Created, fact, contingent*	حادث
Créer	*Create*	خَلَقَ
Créer les accidents	*Created accidents*	اخترع الأعراض
Croyance, opinion	*Belief, opinion*	إعتقاد
Croyant	*Believer*	مؤمن
Croyant	*Belief*	معتقد
Culpabilité, faute, péché	*Guilt, mistake, sin*	ذنب

D

Débilité	*Debility*	بلادة
Débutant de fait	*Actual beginner*	مبتدئ بالفعل
Décalage, ajournement	*Delay*	نسيء
Décision, volition, résolution	*Decision, volition, resolution*	عزم
Déclaration, licence	*Declaration, license*	إباحة
Déclaration rationnelle	*Rational declaration*	إباحة عقلية
Déclinable	*Declinable*	متمكّن
Défense, prohibition	*Banning, prohibition*	حظر
Définition, détermination	*Definition, determination*	تحديد الشيء
Définition du créé	*Definition of the created*	حدّ المخلوق
Dégât, dommage	*Harm*	ضرر
Délaissement de l'acte	*Desertion of act*	ترك الفعل
Déréliction	*Leaving*	تخلية
Désirant, aspirant	*Desired*	مريد
Désobéissance, faute, péché	*Disobedience, sin, wrongdoing*	معصية
Destin	*Destiny*	أجل
Destin de la chose	*Object destiny*	أجل الشيء
Destin, fatalité	*Fate, destiny*	قَدَر
Destin nommé	*Appointed destiny*	أجل مسمّى

Destins	*Destinies*	آجال
Destruction	*Destruction*	هلاك
Détail, énumération détaillée	*Detail*	تفصيل
Deux contraires	*Two opposites*	ضدان
Dieu	*God*	إله
Différence des entités	*Difference of entities*	إختلاف الذوات
Différence entre les entités	*Difference between entities*	إختلاف بين الذوات
Différent	*Different*	مختلف
Direction, guidance	*Guidance*	هَدْي
Discernement	*Discernment*	تدبّر
Discours	*Discourse, speech*	خطاب
Disponibilité, remise à Dieu, résignation et confiance en Dieu	*Resignation to God, confidence in God*	توكل
Distinction, différenciation, discrimination	*Distinction, differenciation*	تفريق
Distinction et distanciation	*Distinction and comparison*	مفارقة ومباعدة
Distraction, omission, oubli	*Distraction, omission, forgetting*	سهو
Distrait, absorbé dans ses pensées	*Effective, absent-minded*	ساهٍ
Distrait agent	*Absent-minded agent*	ساهٍ فاعل
Doctrine	*Doctrine*	مذهب
Douleur, souffrance	*Pain*	ألم
Douleurs, passions	*Pains, passions*	آلام
Doute	*Doubt*	شك
Durée, survivance, pérennité	*Duration, survival*	بقاء

E

Écriture	*Handwriting*	كتابة
Effet, conséquence	*Effect, consequence*	معلول
Efficace	*Efficient*	فعّال
Égaré, débauché	*Rake, debauchee*	فاسق
Égarement, débauche	*Stray, debauchery*	فسق

Éléments essentiels, essences	*Essences*	ذوات
Élocution, clarification	*Exposing, clarifying, exhibiting*	إبانة
Engendré	*Generated from, produced from...*	متولّد
Engendrement	*Engenderment*	توليد
Engendrement du savoir	*Engenderment of knowledge*	توليد العلم
Entamer une obligation	*To obligate, obligation*	ابتداء بالتكليف
L'envoyé, le messager	*Messenger*	رسول
Erreur	*Error*	خطأ
Erreur, péché	*Error*	خطيئة
Ésotérique	*Esoteric*	باطن
Esprit, âme	*Spirit, soul*	روح
L'essence de l'obligé	*Essence of the obligated*	مائية المكلّف
État de l'obligation	*State of obligation*	حال التكليف
États des agents	*States of agents*	أحوال الفاعلين
États des obligés	*States of the obligated*	أحوال المكلّفين
États du capable	*States of the capable*	أحوال القادر
Être, entité	*Being, entity*	كائن
L'être, être	*Existent, being*	موجود
Être, existence	*Being, existence*	وجود
Excuse	*Excuse*	إعتذار
Exécution d'un ordre divin, destin	*Execution of a divine order, destiny*	قضاء الله
Exemption, transcendance	*Exemption*	تنزيه

F

Fatalisme	*Fatalism*	قَدَرية
Fatalité	*Fatality*	قضاء وقدر
Fiction, soupçon, illusion	*Suspicion, illusion*	توهّم
Foi, croyance	*Faith, belief*	إيمان
Fondement de l'obligation	*The base of obligation*	أصل للتكليف
Frustration et excommunication	*Frustration and excommunication*	إحباط وتكفير

G

Garde, sainteté	*Custodianship, sanctity*	ولاية
Général, commun	*General, common*	عام
Généralité, universalité	*Generality, universality*	عموم
Génération	*Generation*	إحداث
Génération, univers	*Generation, universe*	كون
Générations	*Generations*	أكوان
Générosité, miséricorde	*Generosity, mercy*	جود
Genres	*Genera*	أجناس
Grâces, faveurs, amabilités	*Graces, favours*	ألطاف

H

Habitude	*Habit*	عادة
Habitué, accoutumé	*Used to, accustomed to*	معتاد
Hémistiche, réitéré, resurrection des corps	*Repeated, hemistich, resurrection*	معاد
Héraut	*Herald*	داعٍ
L'heure de la mort	*Hour of death*	أجَل الموت
L'homme adonné aux pratiques culturelles, dévot	*Worshipper, devout*	عابد
Hypocrite, imposteur	*Hypocrite*	منافق

I

Idiot, débile	*Idiot*	بليد
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Ignorant	*Ignorant*	جاهل
Ijtihād (jugement indépendant)	*Ijtihād, (independent judgment)*	اجتهاد
Imām	*Imām*	إمام
Imitateur	*Imitator*	مقلّد
Impénétrabilité	*Impenetrability*	تمانع

Impénétrabilité des agents	*Impenetrability between agents*	تمانع بين القادرين
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمين
Impossible	*Impossible*	مستحيل
Impuissance, déficience, incapacité	*Helplessness, deficiency*	عجز
Impuissant, faible	*Weak, powerless, helpless*	عاجز
Incarnation	*Incarnation*	تجسّد
Incarnation, inhérence	*Incarnation, inherence*	حلول
Incroyant, incrédule	*Unbelieving, non-believer*	كافر
Indépendant, riche	*Independent, richness*	غني
Indication de la chose	*Indication on the object*	دلالة على الشيء
Indice de la laideur de la chose	*Indication of the object's ugliness*	دلالة على قبح الشيء
Indice des prophéties	*Indication on prophecies*	دلالة على النبوات
Inducteur, génératif	*Generator*	مولِّد
Inertie	*Stillness*	سكون
Inertie de l'âme	*Stillness of the soul*	سكون النفس
Infaillibilité, chasteté	*Infallibility*	عصمة
Inférence de l'absent et du présent constatable	*Inference in the absent and noticed present*	إستدلال في الغائب والشاهد
Inférence par l'engendré	*Inference by engender*	إستدلال بالمتولِّد
Inférence, recherche de la preuve	*Inference, research for the proof*	إستدلال
Infidélité, incrédulité, athéisme	*Infidelity, atheism*	كُفْر
Informateur	*Informer*	مُخْبِر
Information	*Information*	إعلام
Information, attribut, prédicat	*Information, attribute, predicate*	خبر
Information, narration	*Information*	إخبار
Inhérence, corrélation	*Inherence, correlation*	طرد
Inimité, hostilité, animosité	*Enmity, hostility*	عداوة
Iniquité, injustice, oppression	*Wrongness, injustice, oppression*	ظلم
Injuste	*Unjust*	ظالم
Insistance, bienfaisance volontaire	*Voluntary good action*	ندب
Intellect, raison	*Intellect, reason*	عقل

Intelligible, concevable	*Intelligible*	معقول
Intention	*Intention*	قَصْد
Intention, dessein	*Intention, purpose*	نية
Interdit	*Prohibited*	ممنوع
Intérêts, bénéfices, utilités	*Interests, benefits*	مصالح
Intérêts, utilités, bénéfices, profits	*Benefits*	منافع
Inutilité, niaiserie	*Uselessness, nonsense*	عبث
Invisible, inconnaissable	*Invisible, unknown*	غيب
Islām	*Islam*	إسلام
Ivre, saoul	*Drunk*	سكران

J

Jugement de deux contraires	*Judgement of two contraries*	حكم الضدين
Jugement plausible	*Judgement of plausible*	حكم الحَسَن
Jugements de l'acte	*Judgements of action*	أحكام الفعل
Jugements des actes	*Judgements of actions*	أحكام الأفعال
Jugements, lois, règles	*Judgements, laws*	أحكام
Jugements rationnels	*Rational judgements*	أحكام عقلية
Justice divine, équité	*Divine justice, equity*	عدل

L

Laid, mauvais, méchant	*Ugly, nasty, insolent*	قبيح
Laideur, méchanceté	*Ugliness, nastiness, insolence*	قُبح
Laideurs, méchancetés	*Uglinesses, insolence*	قبائح
Laideurs rationnelles	*Mental insolence*	قبائح عقلية
Langage, parole, discours, kalam islamique	*Language, oral, discourse, islamic kalam*	كلام
Lieu, espace, étendue	*Place, space, surface*	مكان
Livre (Corān)	*Book (Korān)*	كتاب
Lois, lois divines	*Laws, divine laws*	شرائع

Lois révélées	*Divinities, juridicals*	شرعيات
Louange, glorification de Dieu	*Praise, glorification of God*	تسبيح

M

Magie	*Magic*	سِحْر
Manifeste, apparent	*Manifest, apparent meaning*	ظاهر
Mauvaise volonté	*Will of the bad*	إرادة القبيح
Le meilleur	*Better*	أفضل
Mémorisation, observation	*Memorizing, observation*	حفظ
Menace	*Menace, threat*	وعيد
Mensonge, fausseté, duperie	*Untruth, falsehood, lies, deceit*	كذب
Mensonge, faux, vain, invalidité	*False, vanity, invalid*	باطل
Mensuration	*Evaluation, appreciation*	تقدير
Mériter la punition	*Merit of punishment*	إستحقاق العقاب
Mériter un blâme	*Merit of blame*	إستحقاق الذمّ
Mériter un blâme pour une méchanceté	*Merit of blame on insolence*	إستحقاق الذمّ على القبح
Mériter une louange	*Merit of praise*	إستحقاق المدح
Mériter une punition injustifiée	*Merit of blame for unjustified deed*	إستحقاق العقاب على ما لم يوجد
Mériter une punition par défaut d'examen	*Merit of blame by leaving examination*	إستحقاق العقاب بترك النظر
Mériter une sanction effective	*Effective merit of blame*	إستحقاق العقوبة بالفعل
Mériter une sanction punitive	*Merit of blame for insolence*	إستحقاق العقاب بالقبيح
Message, épître	*Message, epistle*	رسالة
Mesure, syllogisme, analogie	*Measurement, syllogism, analogy*	قياس
Métaphore, sens figuré	*Metaphor, figuration, expression*	مجاز
Métonymie, prétérition	*Metonymy, opophasis*	تعريض
Miracle, supra-naturel	*Miracle*	مُعْجِزة
Mode, côté, direction	*Face, way, side*	وجه
Monde, univers	*Universe*	عالَم

Mort, décès, trépas	*Death*	موت
Mot	*Word, saying*	لفظة
Motivation, énumération des causes	*Motivation, enumeration of the causes*	تعليل
Mouvement, motion	*Movement, motion*	حركة

N

Nation, communauté	*Nation, community*	أمّة
Natures, caractères	*Characters*	طباع
Nécessaire	*Necessary*	ضروري
Nécessaire, devoir, obligation	*Necessary, duty, obligation*	واجب
Nécessité	*Necessity*	ضرورة
Nécessité de la cause	*Necessity of the cause*	إيجاب السبب
Nécessité de la chose	*Necessity of the object*	إيجاب الشيء
Nécessité de l'acte	*Necessity of the act*	إيجاب الفعل
Nécessité, obligation	*Necessity, obligation*	اضطرار
Nécessité, obligation	*Necessity, obligation*	وجوب
Négation de la chose	*Negation of the object*	عدم الشيء
Négation, non-être, néant, privation	*Negation, privation, nothingness*	عدم
Négation portant sur les substances	*Negation of essence*	عدم على الجواهر
Nié	*Denied*	منتفٍ
Nom, substantif	*Name, noun*	إسم
Non-être	*Non-being*	معدوم
Non-obligé	*Not obligated*	ليس بمكلّف
Normes de la bonté et de la méchanceté	*Judgements of good and bad deeds*	أحكام القُبح والحُسْن

O

Obéissance, soumission	*Obedience*	طاعة
Obligation	*Obligation*	إلجاء
Obligation de l'infidèle	*Obligation of infidel*	تكليف الكافر

Obligation de l'insupportable	*Unbearable obligation*	تكليف ما لا يطاق
Obligation judicieuse	*Goodness of obligation*	حُسْن التكليف
Obligation mauvaise	*Insolent obligation*	تكليف قبيح
Obligation par ouï-dire	*Obligation by hearing*	تكليف سمعي
Obligation rationnelle	*Rational obligation*	تكليف عقلي
Obligation religieuse	*Religious obligation*	تكليف شرعي
Obligations	*Obligations*	تكاليف
Obligations juridiques	*Legal duties*	واجبات شرعية
Obligations rationnelles	*Rational obligations*	واجبات عقلية
Obligé	*Obliged*	مُكلَّف
Opposition des choses	*Opposition of objects*	تضاد الأشياء
Opposition des deux contraires	*Opposition of contraries*	تضاد الضدين
Opposition des qualités	*Opposition of qualities*	تضاد الصفات
Ordre, décret, impératif	*Imperative, order*	أَمْر
Ordre et défense	*Order and prohibitory*	أمر ونهي
Ordres de Dieu	*God's orders*	أوامر اللّه

P

Pacte	*Pact*	عقد
Panegyrique, éloge, louange	*Panegyric, praise*	مدح
Paroles de Dieu, le Corān	*God's words, the Korān*	كلام اللّه
Particulier	*Particular*	خصوص
Particulier, spécifique	*Particular, specific*	خاص
Pensée	*Thought*	فكر
Pensée passagère, suggestion, esprit	*Suggestion*	خاطر
Pensées passagères, pensées fugaces	*Suggestions, ideas, thoughts, notions*	خواطر
Perception, compréhension, appréhension	*Perception, comprehension, apprehension*	إدراك
Perception, observation, contemplation imaginative	*Perception, observation, imaginative contemplation*	مُشاهَدة
Perception, vue, vision sensible	*Viewing, seeing, vision, sensible vision*	رؤية

Permanence de la chose, fixation	*Permanent, stable*	ثبوت الشيء
Permanent, durable	*Permanent*	دائم
Permis, licite	*Permissible, licit*	مباح
Permission de Dieu	*Permission of God*	إذن اللّه
Perpétuation	*Perpetuation*	تأبيد
Pertinence de l'acte	*Goodness of act*	حُسْن الفعل
Pertinence de l'ordre	*Goodness of order*	حُسْن الأمر
Plaisir, volupté	*Pleasure*	لذة
Positif, affirmatif	*Positive, affirmative*	موجب
Possesseur	*Possessor*	مالك
Possession	*Possession*	مِلك
Le possible, ce qui est en notre pouvoir	*Can be powered*	مقدور
Pouvoir	*Power*	إقتدار
Pouvoir, capacité, libre-arbitre	*Power, ability, capability*	قدرة
Pouvoir de Dieu	*God's power*	قدرة اللّه
Prédestination, contrainte	*Predestination, constraint*	جبر
Préférence	*Preference*	إيثار
Le premier	*Prime, first*	أول
Le premier des devoirs	*The prime duties*	أول الواجبات
Le premier et le dernier (l'antérieur et le postérieur)	*Prime and last (anterior and posterior)*	أول وآخر
Prescription, ordre, imposition	*Prescription, order, imposition*	فرض
Preuve, argument	*Proof, argument*	حجة
La preuve par le présent constatable sur l'absent	*A proof of the noticed present on the absent*	دليل الشاهد على الغائب
Preuve rationnelle	*Rational proof*	دليل عقلي
Preuve, signe, indication, argument	*Proof, sign, argument*	دليل
Preuves, arguments	*Proofs, arguments*	أدلّة
Preuves par ouï-dire	*Auditory proofs*	أدلّة سمعية
Preuves rationnelles	*Rational proofs*	أدلّة عقلية

Prière	*Prayer*	صلاة
Principes de la religion	*Principles of religion*	أصول الدين
Principes des preuves	*Principles of proofs*	أصول الأدلة
Priorité	*Priority, intercession*	شفاعة
Privation, prohibition	*Privation, prohibition*	منع
Probité, piété	*Probity, integrity*	صلاح
Profit, subsistance journalière, provisions, propriétés	*Profit, subsistence, provisions, supplies*	رزق
Prohibition, interdiction	*Prohibition, forbidding*	نهي
Promesse	*Promise*	وعد
Prophètes	*Prophets*	أنبياء
Prophétie	*Prophecy*	نبوّة
Propos, discours	*Saying, speech, enunciation*	قول
Proscrit, illicite	*Prohibited, illicit*	محظور
Puissance des motifs	*Power of motives*	قوة الدواعي

Q

Qualité, attribut	*Quality, attribute*	صفة
Quantité	*Quantity*	مقدار
Quatre caractères	*Four characters*	طبائع أربع

R

Raisonnable, pensant	*Reasonable*	عاقل
Rapport, relation, rattachement	*Connection, relationship*	تعلّق
Rattachement de la qualité	*Attachment of quality*	تعلّق الصفة
Rattachement de la volonté	*Attachment of will*	تعلّق الإرادة
Rattachement de l'acte par l'agent	*Attachment of action with the agent*	تعلّق الفعل بالفاعل
Rattachement de l'acte par le puissant	*Attachment of action with the powerful*	تعلّق الفعل بالقادر
Rattachement du pouvoir	*Attachment of power*	تعلّق القدرة

Rattachement par le puissant	*Attachment with the powerful*	تعلّق بالقادر
Récompense	*Reward*	ثواب
Réflexion, méditation, idéation, contemplation	*Reflexion, meditation, contemplation*	تفكُّر
Règles établies par ouï-dire	*Auditory judgements*	أحكام سمعية
Règles juridiques	*Juridical rules*	أحكام شرعية
Relatif à, lié	*Linked*	متعلّق
Relation, corrélation, adjonction	*Relation, adjunction*	إضافة
Religion, soumission	*Religion, submission*	دين
Remerciement	*Thanking*	شكر
Réminiscense de la considération	*Reminiscence of consideration*	تذكّر النظر
Réminiscence, souvenir	*Reminiscence, recollection*	تذكّر
Repentir, contrition	*Repentance*	توبة
Répression et sollicitation	*Suppression and attraction*	زجر وترغيب
Réunion	*Union*	اجتماع

S

Sacré, saint, transcendant	*Saint, most holy*	قدوس
Sage, Dieu	*Wiseman, God*	حكيم
Saint, ami de Dieu	*Guardian*	وليّ
Savant, érudit	*Scholar, scientist*	عالِم
Savoir acquis	*Acquired knowledge*	علم مكتَسَب
Savoir de l'ensemble	*Knowledge of globe*	علم الجملة
Savoir détaillé	*Detailed knowledge*	علم مفصّل
Savoir détaillé, connaissance détaillée	*Detailed knowledge*	علم بالتفصيل
Savoir global, connaissance globale	*Global knowledge*	علم بالجملة
Savoir nécessaire	*Necessary knowledge*	علم ضروري
Savoir par obligation	*Knowledge by obligation*	علم باضطرار
Le savoir, science, connaissance	*Knowledge, science, understanding*	عِلْم
Scellement	*Sealing, stamping*	خَتْم
Sédiment	*Sediment*	غم

Seigneur, Dieu	*God, lord, master*	رب
Semblable, ressemblant, analogue	*Similar, alike*	متشابه
Sens, sensation	*Sense, sensation*	حس
Sens, signification, concept	*Meaning, significance, concept*	معنى
Signe, présomption, indice	*Sign, presumption, clue*	أمارة
Signes, preuves évidentes, indices	*Signs, evident proofs, clues*	أمارات
Signification de l'acte	*Indication of act*	دلالة الفعل
Signification de l'acte précis	*Signification of determined act*	دلالة الفعل المحكَم
Signification inhérente au présent constatable	*Signification in the noticed present*	دلالة في الشاهد
Signification rationnelle	*Rational signification*	دلالة عقلية
Signification, sémantique, dénotation	*Signification, semantic, denotation*	دلالة
Sociabilité	*Sociability*	تأنس
La somme, l'ensemble	*The sum, the set*	جملة
Souhait	*Wish*	تمنٍّ
Soupçon, présomption, conjecture	*Suspicion, presumption*	ظن
Substances, essences, quiddités	*Substances, essences*	جواهر
Substitués, remplaçants	*Substituted*	أبدال
Substitut, remplaçant	*Substitute*	بَدَل
Sujet, objet, suppôt des prédicats	*Subject*	موصوف
Supplément, surplus	*Supplement, surplus*	نفل
Surnom, sobriquet	*Surname, sobriquet*	لقب
Survie	*Survival*	باقٍ
Syllogisme juridique	*Juridical syllogism*	قياس شرعي

T

Tabou, inceste, interdit	*Taboo, incest, forbidden*	مُحرَّم
Taxe aumonière, pureté, dîme	*Alms tax, charity tax, purity, dime*	زكاة
Témoignages répétés	*Repeated announcements*	أخبار متواترة
Temps	*Time*	وقت

Tenuité, finesse, grâce, faveur, amabilité	*Kindness, favour*	لطف
Terme, définition	*Term, definition*	حدّ
Le tout miséricordieux (Dieu)	*The most gracious (God)*	رحمن
Traditions, nouvelles	*Traditions*	أخبار
Transformation des actes	*Transformation of acts*	تغاير الأفعال
Transformation des agents	*Transformation of agents*	تغاير القادرين
Le très miséricordieux (Dieu)	*The most merciful (God)*	رحيم
Trône	*Throne*	عرش

U

L'un, un	*The one, one*	واحد
Unification, unicité, monothéisme	*Union, unicity, monotheism*	توحيد
Union, fusion	*Union*	إتحاد
Unique	*Unique*	وحيد
Univocité dans la création	*Sharing in creation*	إشتراك في الحدوث

V

Valeurs	*Values*	قُدَر
Validité de l'action	*Validity of act*	صحة الفعل
Validité de l'obligation	*Validity of obligation*	صحة التكليف
Validité, exactitude	*Validity, exactness*	صحة
Verbe, action, acte	*Verb, action*	فِعْل
Vérité, sincérité, véracité	*Truth, sincerity, veracity*	صدق
Vie	*Life*	حياة
Viseur	*Sight*	راءٍ
Vision, pensée, raisonnement, considération	*Seeing, vision, consideration*	نظر
Vision, vue	*Vision, dream*	رؤيا

Vivacité d'esprit, clairvoyance, intelligence	*Intelligence, perceptiveness*	ذكاء
Vivant	*Live*	حي
Voie de la connaissance	*Way of knowledge*	طريق المعرفة
Voie du savoir	*Way of science*	طريق العلم
Voie orthodoxe	*Orthodox path*	صراط
Volonté	*Will*	إرادة
Volonté conditionnée	*Conditional will*	إرادة مشترطة
Volonté de deux contraires	*Will of two contraries*	إرادة الضدين
Volonté de Dieu	*God's will*	إرادة الله
Volonté, désir, vouloir divin	*Will, desire, divine will*	مشيئة
Volonté d'examen	*Will of examiner*	إرادة النظر
Volonté du sujet	*Will of subject*	إرادة المريد
Volonté éternelle	*Eternal will*	إرادة قديمة
Vouloir	*Wanted*	أراد
Voulu, désiré	*Desire, aim*	مراد
Vrai, réel, droit, certain	*Truth, reality, right, certainty*	حق

فهرس المصطلحات

أ

إباحة ١
إباحة عقلية ١
إبانة ١
ابتداء ١
ابتداء بالتكليف ١
ابتداء الخلق ١
ابتداء الخلق في الجنة ٢
أبدال ٢
ابن الله ٢
إتحاد ٣
إتحد ٥
إتفاق ٦
إتقان ٦
إثبات ٦
إثم ٧
آجال ٧
إجتراح ٧
اجتماع ٧
اجتهاد ٧
أجسام ٨
أجسام وأعراض مُحْدَثة ٨
أجل ٨
أجل الشيء ١٠
أجل مسمّى ١٠
أجل الموت ١١
إجماع ١١
أجناس ١١
إحباط وتكفير ١٢
إحتياج ١٢
إحداث ١٢
إحداث ثانٍ بعد حدوث أول ١٢
إحسان ١٣
أحكام ١٤
إحكام ١٤
أحكام الأفعال ١٥
أحكام سمعية ١٦
أحكام شرعية ١٧
أحكام عقلية ١٧
أحكام الفعل ١٧
أحكام القُبْح والحُسْن ١٨
أحكام الكلام ١٨
أحكام مختصة بالقادر ١٩
أحكام المعاني المتعلقة بأغيارها ١٩
أحكام معلّقة على علل موجبة ١٩
أحكام الموجبات ١٩
أحوال التائب ٢٠
أحوال الفاعلين ٢٠
أحوال القادر ٢٠
أحوال المكلّفين ٢١
أخبار ٢١
إخبار ٢١
أخبار متواترة ٢٢
اختراع ٢٢
إخترام ٢٣
اخترع الأعراض ٢٣
إختلاف بين الذوات ٢٣
إختلاف الذوات ٢٤

إختلاف الفعل ٢٤
إختلاف في صفة الشيء ٢٤
إختيار ٢٥
إختيار الإيمان ٢٧
آخر ٢٧
آخرة ٢٧
إخلال بالواجب ٢٧
إدامة التكليف ٢٨
إدراك ٢٨
أدلّة ٣٠
أدلّة بالأوصاف ٣٢
أدلّة سمعية ٣٢
أدلّة عقلية ٣٢
أدلّة على الله ٣٢
أدلّة لا تختلف شاهدًا وغائبًا ٣٣
آدم ٣٣
آدم الجديد ٣٣
إذن الله ٣٤
أراد ٣٤
إرادة ٣٤
إرادة أفعال مبتدأة ٤٢
إرادة الله ٤٢
إرادة الحسن ٤٤
إرادة الضدين ٤٤
إرادة الضدين تتضاد ٤٥
إرادة فعل الغير ٤٥
إرادة القبيح ٤٥
إرادة قديمة ٤٥
إرادة لا مراد لها ٤٦
إرادة محدَثة ٤٦
إرادة المريد ٤٧
إرادة مشترطة ٤٧
إرادة النظر ٤٧
إرجاء ٤٧
أرزاق هي لطف في التكليف ٤٨
إزاحة العلة ٤٨
أسباب ٤٨
إستحقاق الثواب ٤٩
إستحقاق الثواب إلى إيجاب موجب ٥٠
إستحقاق الثواب بألا يفعله ٥٠
إستحقاق الذمّ ٥٠
إستحقاق الذمّ على القبيح ٥١
إستحقاق العقاب ٥١
إستحقاق العقاب بترك النظر ٥١
إستحقاق العقاب بالقبيح ٥١
إستحقاق العقاب على ما لم يوجد ٥٢
إستحقاق العقوبة ٥٢
إستحقاق العقوبة بالفعل ٥٣
إستحقاق المدح ٥٣
إستحقاق المدح والثواب ٥٤
إستدلال ٥٤
إستدلال بدليل الخطاب ٥٥
إستدلال بالشاهد على الغائب ٥٥
إستدلال بالمتولّد ٥٦
إستدلال في الغائب والشاهد ٥٦
إستصلاح ٥٦
إستطاعة ٥٧
إستعانة ٥٧
إستفادة ٥٧
إستفساد ٥٧
إستواء ٥٨
إسلام ٥٩

إسم ٥٩
أسماء ٦٠
أسماء على مسمّيات ٦١
أسماء مفيدة ٦٢
إشتباه ٦٢
إشتراك في الحدوث ٦٢
إشتراك في الصفة ٦٢
إشتراك في صفة الذات ٦٣
أصحاب الإتفاق ٦٣
أصحاب الإلهام ٦٣
أصحاب الإلهام والإضطرار والطبع ٦٣
أصحاب التجاهل ٦٣
أصحاب اللطف ٦٤
أصحاب الهيولى ٦٤
إصطلاح ٦٤
أصل الخلقة ٦٥
أصل للتكليف ٦٥
أصلح ٦٥
أصول الأدلة ٦٦
أصول خمسة ٦٦
أصول الدين ٦٦
أصول الشرائع ٦٧
أصول النعم ٦٧
إضافة ٦٧
إضافة الفعل إلى الفاعل ٦٧
اضطرار ٦٨
اضطرار إلى العلم بصفاته ٦٩
إضلال ٦٩
إطلاق ٦٩
إعادة ٦٩
إعادة الحي ٧١
إعتذار ٧٢
إعتقاد ٧٢
إعتقاد لصحة حدوث الشيء ٧٣
إعتقاد المعتقد ٧٤
إعتقاد واقع عن النظر ٧٤
إعتقاد يكون علمًا ٧٥
إعتماد ٧٥
إعدام ٧٦
إعدام الشيء ٧٦
أعراض ٧٧
أعظم من السواد ٧٧
أعلام ٧٨
إعلام ٧٨
إعلام الأنبياء ٧٨
أعمال العباد ٧٨
أعواض ٧٩
أفضل ٧٩
أفعال ٧٩
أفعال الله ٨٢
أفعال إلهية ٨٢
أفعال ثبت التكليف فيها ٨٢
أفعال الجوارح ٨٣
أفعال حكمة ٨٥
أفعال الرسول (ص) ٨٥
أفعال العباد ٨٥
أفعال على حدّ واحد ٩٠
أفعال في الحُسْن والقُبْح ٩٠
أفعال القادر ٩١
أفعال القلوب ٩١
أفعال المكلَّف ٩٢
أفعال واجبة ٩٢

أفعال يتناولها التكليف ٩٣
أفعالنا ٩٣
إقامة الحدود ٩٣
أقانيم ٩٣
إقتدار ٩٤
أقَدَر ٩٤
أقسام الأخبار ٩٥
إكتساب ٩٥
إكتسابي ٩٥
أكوان ٩٦
آلام ٩٦
آلام وأمراض ٩٧
إلجاء ٩٧
إلجاء آكد من إيجاب ١٠٥
ألطاف ١٠٥
الله ١٠٦
الله واحد ١٠٦
ألم ١٠٦
إله ١٠٧
إله قديم ١٠٨
أمارات ١٠٨
أمارة ١٠٩
إمام ١٠٩
إمامة ١١١
إمامية ١١٢
أمّة ١١٣
إمتناع في التكليف ١١٣
آمر ١١٣
أمْر ١١٤
أمر بالمعروف ١١٧
أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ١١٨
أمر ونهي ١١٨
أمور مستحقة على الأفعال ١١٨
أنبياء ١١٨
إنتصاف ١١٩
إنجيل ١١٩
إنحصار مقدورنا ١١٩
إنسان ١٢٠
إنسان فاعل واحد ١٢٣
أنفال ١٢٣
إنقطاع التكليف ١٢٤
أهل الجنة ١٢٥
أوامر الله ١٢٥
أول ١٢٥
أول نعمة ١٢٥
أول الواجبات ١٢٦
أول وآخر ١٢٦
إيثار ١٢٦
إيجاب ١٢٧
إيجاب حكم الإبتداء بالتفضّل ١٢٨
إيجاب السبب ١٢٨
إيجاب الشيء ١٢٨
إيجاب العلة الحكم لغيرها ١٢٩
إيجاب الفعل ١٢٩
إيجاب الفعل على غيره ١٣٠
إيجاب قبيح ١٣٠
إيجاب الموجب ١٣٠
إيجاب النظر ١٣١
إيجاب النوافل ١٣١
إيقاع الفعل ١٣١
إيمان ١٣١

ب

باطل ١٣٤
باطن ١٣٤
باقٍ ١٣٤
بخل ١٣٥
بداء ١٣٥
بَدَل ١٣٨
بديع السموات والأرض ١٣٩
بصير ١٣٩
بصير لذاته ١٣٩
بعث الرسل ١٤٠
بعثة الأنبياء ١٤٠
بقاء ١٤٠
بقاء الشيء ١٤١
بقاء القُدَر ١٤١
بلادة ١٤١
بليد ١٤٢
بنوّة ١٤٢
بيان ١٤٢

ت

تائب ١٤٣
تأبيد ١٤٣
تأثير الإرادة ١٤٣
تأثير العلم ١٤٤
تأثير على تحقيق أو تقدير ١٤٤
تأثير القادر ١٤٤
تأثير القدرة ١٤٤
تأخير ١٤٥
تأسٍّ ١٤٥
تأليف ١٤٥
تأليف عن إعتماد ١٤٦
تأليفان بقدرة واحدة ١٤٦
تأنس ١٤٧
تبخيت ١٤٧
تبقية التكليف ١٤٧
تبنٍّ ١٤٧
تثليث ١٤٨
تجهيل ١٤٩
تجويز ١٥٠
تحديد الشيء ١٥٠
تحكيم ١٥٠
تخلية ١٥٠
تدبّر ١٥٢
تدبير ١٥٢
تذكّر ١٥٢
تذكّر النظر ١٥٢
تردّد الدواعي ١٥٢
ترغيب ١٥٢
تَرْك ١٥٢
ترك الفعل ١٥٤
تزايد الصفة ١٥٤
تزكية ١٥٥
تسبيح ١٥٥
تجسّد ١٥٥
تسهيل ١٥٥
تشبيه ١٥٥
تصديق ١٥٦
تصرّف الساهي والنائم ١٥٧
تصرّف النائم ١٥٧
تصرّفات ١٥٧
تصوّر ١٥٨

تصوّر الدليل ١٥٩
تضاد ١٥٩
تضاد الأشياء ١٥٩
تضاد الصفات ١٦٠
تضاد الضدين ١٦٠
تضاد مع غيره ١٦٠
تضاد الموجب ١٦١
تضمين ١٦١
تعارف ١٦١
تعبد ١٦٢
تعذيب الأطفال ١٦٢
تعريض ١٦٣
تعريض بالتكليف للثواب ١٦٤
تعريض للثواب ١٦٤
تعلّق ١٦٤
تعلّق الإرادة ١٦٥
تعلّق بالقادر ١٦٥
تعلّق بقادرين ١٦٥
تعلّق بين الدليل والمدلول ١٦٦
تعلّق الصفة ١٦٦
تعلّق الفعل بالفاعل ١٦٦
تعلّق الفعل بفاعله ١٦٧
تعلّق الفعل بالقادر ١٦٧
تعلّق في الذوات ١٦٧
تعلّق القادر بمقدوره ١٦٧
تعلّق القدرة ١٦٧
تعلّق القدرة بالضدين ١٦٨
تعلّق القدرة بالمتماثل ١٦٩
تعلّق القدرة بمختلفات متضادات ١٦٩
تعلّق قدرة بمختلفات من أجناس ١٦٩
تعلّق القدرة بالمقدورات ١٧٠
تعّلق القدرتين بالمقدور الواحد ١٧٠
تعليل ١٧٠
تغاير الأفعال ١٧١
تغاير القادرين ١٧١
تغاير القدرتين ١٧٢
تغيّر ١٧٢
تفاوت أحوال المكلّفين ١٧٢
تفريق ١٧٢
تفصيل ١٧٢
تفضُّل ١٧٣
تفضُّل مبتدأ ١٧٦
تفكُّر ١٧٦
تقدُّم الإرادة للمراد ١٧٦
تقدير ١٧٧
تقديم ١٧٩
تقديم التكليف ١٨٠
تقرّب ١٨٠
تقضّي القدرة وقت مقدورها ١٨١
تقليد ١٨١
تقليد الأكثر ١٨١
تقليد المستور ١٨٢
تقية ١٨٢
تكاليف ١٨٢
تكاليف شرعية ١٨٢
تكذيب ١٨٢
تكليف ١٨٣
تكليف أول ١٩٤
تكليف بعد تكليف ١٩٤
تكليف زائد ١٩٤
تكليف سمعي ١٩٥
تكليف السنة الثانية ١٩٦

تكليف شرعي ١٩٦
تكليف الطاعة ١٩٧
تكليف عقلي ١٩٨
تكليف فعلي ١٩٨
تكليف في الحكمة ١٩٨
تكليف قبيح ١٩٨
تكليف الكافر ١٩٨
تكليف اللطف ١٩٩
تكليف لمنفعة ١٩٩
تكليف ما لا يطاق ٢٠٠
تكليف ما يطاق ٢٠١
تكليف مبتدأ ٢٠١
تكليف المعارف ٢٠١
تكليف المعرفة ٢٠٢
تكليف الممنوع ٢٠٢
تكليف من يعلم الله أنه يكفر ٢٠٢
تكليف النظر والمعارف ٢٠٣
تكليف النوافل ٢٠٣
تكليف واجب ٢٠٤
تكليف يتقدم وقت الفعل ٢٠٤
تكليم ٢٠٤
تماثل ٢٠٤
تمانع ٢٠٥
تمانع بين القادرين ٢٠٧
تمكّن ٢٠٧
تمكّن من العلم ٢٠٨
تمكّن من المعرفة ٢٠٨
تمكين ٢٠٨
تمكين من القبيح ٢١٣
تمنٍّ ٢١٣
تنافٍ ٢١٤
تنزيه ٢١٤
تنفير ٢١٤
توبة ٢١٤
توحيد ٢١٦
توسّع ٢١٧
توفير الثواب ٢١٨
توفيق ٢١٨
توكل ٢١٩
توكيد ٢٢١
تَولَّدَ ٢٢١
تولية ٢٢١
توليد ٢٢١
توليد العلم ٢٢٢
توهّم ٢٢٢

ث

ثبوت الشيء ٢٢٣
ثلاثة أقانيم ٢٢٣
ثمن ٢٢٤
ثنوية ٢٢٤
ثواب ٢٢٤
ثواب على فعل وعدمه ٢٢٦

ج

جاهل ٢٢٧
جبر ٢٢٧
جسم ٢٢٧
جعل ٢٢٨
جملة ٢٢٨
جملة الحي ٢٢٩
جملة حية ٢٢٩

جنس الكلام ٢٣٠
جهات يقع عليها الفعل ٢٣٠
جهة الفعلية ٢٣٠
جهة القُبْح والحُسْن ٢٣٠
جهل ٢٣٠
جوّاد ٢٣١
جواز ٢٣١
جواهر ٢٣٢
جود ٢٣٢
جوهر ٢٣٢

ح

حاجة ٢٣٣
حاجة إلى القدرة ٢٣٣
حاجة راجعة إلى الفاعل ٢٣٣
حادث ٢٣٤
حادث لعلة ٢٣٤
حال ٢٣٥
حال التكليف ٢٣٥
حال زائدة ٢٣٥
حال صحة الفعل ٢٣٥
حال الفاعل ٢٣٦
حال الفعل ٢٣٧
حال القادر مع المقدور ٢٣٧
حال الكافر ٢٣٧
حال النائم ٢٣٨
حجة ٢٣٨
حدّ ٢٣٩
حدّ المخلوق ٢٣٩
حَدَث الآية ٢٣٩
حدوث ٢٤٠
حدوث الأجسام ٢٤١
حدوث الأكوان ٢٤١
حدوث على وجهين ٢٤١
حدوث الفعل ٢٤٢
حدوث القرآن ٢٤٢
حدوث الكلام ٢٤٣
حركة ٢٤٣
حس ٢٤٤
حساب ٢٤٤
حَسَن ٢٤٤
حُسْن ٢٥٠
حُسْن إرادة ٢٥٠
حُسْن الأمر ٢٥١
حُسْن الإيجاب ٢٥١
حُسْن البعثة ٢٥١
حُسْن تَقدُّم الأمر حال الفعل ٢٥١
حُسْن التكليف ٢٥٢
حُسْن تكليف المؤمن الذي يكفر ٢٥٣
حُسْن تكليف من يعلم أنه يكفر ٢٥٣
حُسْن السبب ٢٥٤
حُسْن الفعل ٢٥٤
حُسْن ووجوب البعثة ٢٥٤
حشر ٢٥٥
حشوية ٢٥٥
حظر ٢٥٥
حفظ ٢٥٥
حق ٢٥٥
حكاية ٢٥٦
حكم الإعتقاد ٢٥٦
حكم الأمر والنهي ٢٥٦
حكم التعلّق ٢٥٧

حكم الحَسَن ٢٥٧
حكم السبب والمسبب ٢٥٧
حكم الضدين ٢٥٨
حكم الظن ٢٥٨
حكم الفاعل ٢٥٨
حكم القبيح ٢٥٩
حكم الكافر ٢٥٩
حكم الكراهة ٢٥٩
حكم لعلة ٢٦٠
حكم لوقوع على وجه ٢٦٠
حكم مريد وكاره ٢٦٠
حكم موجود ٢٦٠
حكمة في التكليف ٢٦١
حكيم ٢٦١
حلال ٢٦١
حلول ٢٦٢
حمد لله ٢٦٢
حمل ٢٦٢
حمل الغائب على الشاهد ٢٦٢
حي ٢٦٣
حي قادر ٢٦٥
حي لذاته ٢٦٦
حياة ٢٦٦
حيلولة ٢٦٨

خ

خاص ٢٦٩
خاطر ٢٦٩
خاطر أول ٢٧٥
خاطر ثانٍ ٢٧٥
خالق ٢٧٦
خبر ٢٧٩
خبر أربعة ٢٨٤
خبر متولِّد عن سبب ٢٨٤
خبر الواحد ٢٨٥
خبر واقع عن الجماعة ٢٨٥
خبر يقع العلم عنده ٢٨٦
خَتْم ٢٨٦
خذلان ٢٨٧
خصوص ٢٨٨
خطأ ٢٨٨
خطاب ٢٨٨
خطاب الله ٢٨٩
خطيئة ٢٩٠
خُلْف ٢٩٠
خَلْق ٢٩٠
خَلَقَ ٢٩٣
خَلَقَ آدم من تراب ٢٩٣
خَلْق الأفعال ٢٩٤
خَلَقَ بقَدَر ٢٩٤
خَلْق الحي لنَفْعِه ٢٩٤
خَلَقَ الحيَّ لينفعه ٢٩٤
خَلَقَ الخلق لا لعلة موجبة ٢٩٥
خَلَقَ الخلق لعلة ٢٩٦
خَلَقَ الخلق لينفعه ٢٩٦
خَلَقَ كل شيء ٢٩٧
خَلْق وأمر ٢٩٧
خوارج ٢٩٨
خواطر ٢٩٨
خوف ٢٩٨
خير ٢٩٨
خيرة ٢٩٩

د

دائم ٣٠٠
داعٍ ٣٠٠
داعٍ إلى الإختيار ٣٠١
دراَية ٣٠٢
دعاء ٣٠٢
دعاء الداعي ٣٠٣
دفع تكليف النظر والمعرفة ٣٠٣
دلالة ٣٠٣
دلالة العدل ٣٠٦
دلالة عقلية ٣٠٦
دلالة على أنّا قادرون ٣٠٦
دلالة على الشيء ٣٠٦
دلالة على قبح الشيء ٣٠٦
دلالة على النبوات ٣٠٧
دلالة الفعل ٣٠٧
دلالة الفعل المحكَم ٣٠٨
دلالة في الشاهد ٣٠٨
دلالة معتمَدة ٣٠٩
دلالة المعجز ٣٠٩
دلالة الموانع ٣٠٩
دلالتان على حال ٣٠٩
دليل ٣٠٩
دليل التكليف ٣١٢
دليل التمانع ٣١٢
دليل الشاهد على الغائب ٣١٢
دليل عقلي ٣١٣
دليل في الشاهد ٣١٣
دليل المقابلة ٣١٣
دليل الموانع ٣١٤
دواعٍ ٣١٤
دواعٍ وصوارف ٣١٧
دوامُ الثواب والعقاب ٣١٨
ديصانية ٣١٨
دين ٣١٨

ذ

ذات المسبب ٣١٩
ذكاء ٣١٩
ذِكْر مُحْدَث ٣١٩
ذم ٣١٩
ذنب ٣٢١
ذوات ٣٢١

ر

رؤيا ٣٢٢
رؤية ٣٢٢
رؤية بالأبصار ٣٢٤
رؤية بالمعرفة والعلم ٣٢٥
راءٍ ٣٢٥
رافضة ٣٢٦
رب ٣٢٦
رجوع ٣٢٧
رحمن ٣٢٧
رحيم ٣٢٧
رُخص ٣٢٧
ردّة ٣٢٧
رزق ٣٢٨
رسالة ٣٣١
رسول ٣٣١
رضى ٣٣٣
روح ٣٣٣

روح الله ٣٣٤

ز

زجر وترغيب ٣٣٥
زكاة ٣٣٥
زيادة الشهوة ٣٣٥

س

ساكن النفس ٣٣٦
ساهٍ ٣٣٦
ساهٍ فاعل ٣٣٦
سبب ٣٣٦
سبب أفعال متولِّدة ٣٣٩
سبب للتكليف غير داخل فيه ٣٣٩
سبب مُلجِئ ٣٤٠
سبب وجوب النظر والمعرفة ٣٤٠
سِحْر ٣٤١
سرور ٣٤٢
سِعْر ٣٤٢
سكران ٣٤٣
سكون ٣٤٣
سكون النفس ٣٤٣
سلامة من الإنتقاض ٣٤٤
سمع ٣٤٤
سمعيات ٣٤٥
سميع ٣٤٦
سميع لذاته ٣٤٦
سنة ٣٤٦
سند ٣٤٦
سهو ٣٤٧

ش

شاء ٣٤٩
شاهد وغائب ٣٤٩
شرّ ٣٥٠
شرائط التكليف ٣٥٠
شرائع ٣٥١
شرط ٣٥٢
شرط الخاطر ٣٥٣
شرط في الإيجاب ٣٥٤
شرط في الوجود ٣٥٤
شرط المكلَّف ٣٥٤
شرط يقتضيه التكليف ٣٥٦
شرعيات ٣٥٦
شروط إستحقاق الأحكام ٣٥٧
شروط الخاطر ٣٥٧
شروط في استحقاق الثواب والعقاب ٣٥٧
شروط في المدح ٣٥٨
شفاعة ٣٥٨
شك ٣٥٨
شكر ٣٦٠
شهوة ٣٦٠
شهوة من ليس بمكلف ٣٦١
شيء ٣٦١
شيطان ٣٦٢

ص

صابئون ٣٦٣
صاحب الكبيرة ٣٦٣
صبي ٣٦٣
صحة ٣٦٣
صحة التكليف ٣٦٤

صحة الفعل ٣٦٤
صحة النظر ٣٦٥
صدق ٣٦٥
صراط ٣٦٦
صغيرة ٣٦٧
صفات الأجناس ٣٦٧
صفات الله ٣٦٧
صفات تابعة للعلل ٣٦٨
صفات الذات ٣٦٨
صفات الذوات ٣٦٨
صفات زائدة على الحدوث ٣٦٩
صفات الفاعل ٣٦٩
صفات الفعل بالفاعل ٣٦٩
صفات مستحقة لا لعلة ٣٦٩
صفات المعاني ٣٦٩
صفات المُكلَّف ٣٧٠
صفات النفس ٣٧١
صفة ٣٧١
صفة أهل الآخرة ٣٧٢
صفة الذات ٣٧٢
صفة ذاتية ٣٧٣
صفة زائدة على الحدوث ٣٧٣
صفة العلة ٣٧٤
صفة المكلَّف ٣٧٤
صفة نفسية ٣٧٤
صلاة ٣٧٥
صلاح ٣٧٥
صلاح في الدين ٣٧٥
صلب ٣٧٦
صمد ٣٧٦
صيامية ٣٧٦

ض

ضد ٣٧٧
ضد في الحقيقة ٣٧٧
ضد ما يحتاج إليه ٣٧٨
ضدان ٣٧٨
ضرر ٣٧٩
ضرورة ٣٨٠
ضروري ٣٨١
ضلال ٣٨١
ضنين ٣٨١
ضيَّع الواجب ٣٨٢

ط

طائع ٣٨٣
طاعات ٣٨٣
طاعة ٣٨٣
طبائع أربع ٣٨٤
طباع ٣٨٤
طَبْع ٣٨٤
طرد ٣٨٨
طريق التعمد ٣٨٨
طريق العلم ٣٨٨
طريق المعرفة ٣٨٨
طريق وجوب الصلاة ٣٨٩
طريقة الشرائع ٣٨٩
طلب الرزق والتكسب ٣٨٩
طلب الشيء بشرط ٣٩٠
طلق ٣٩٠

ظ

ظالم ٣٩١

ظاهر ٣٩١
ظلم ٣٩١
ظن ٣٩٢
ظن مبتدأ ٣٩٣

ع

عابث ٣٩٤
عابد ٣٩٤
عاجز ٣٩٤
عادات ٣٩٦
عادة ٣٩٦
عارف ٣٩٦
عاقدون ٣٩٦
عاقل ٣٩٧
عالَم ٣٩٧
عالِم ٣٩٨
عالِمٌ بحاله ٤٠٠
عالِمٌ لا بعلم ٤٠٠
عالِمٌ لذاته ٤٠١
عالِمٌ لم يزل وفيما لا يزال ٤٠١
عالِمٌ لنفسه ٤٠٢
عام ٤٠٢
عبادات ٤٠٢
عبادة ٤٠٣
عبث ٤٠٤
عبد فاعل ٤٠٤
عبد فاعل مختار ٤٠٥
عبد مختار لفعله ٤٠٥
عتب ٤٠٥
عجز ٤٠٥
عداوة ٤٠٦
عدل ٤٠٦
عدلية ٤٠٩
عدم ٤٠٩
عدم الشيء ٤٠٩
عدم على الجواهر ٤١٠
عرش ٤١٠
عرض ٤١٠
عزم ٤١١
عزم مقترن بالندم ٤١٢
عُشرى ٤١٢
عصمة ٤١٢
عقاب ٤١٣
عقاب السبب ٤١٥
عقاب على فعل وعدمه ٤١٥
عقاب على ما لا يقع من القبيح ٤١٦
عقاب المسبَّب ٤١٦
عقد ٤١٦
عقل ٤١٦
عقليات ٤١٩
عكس ٤١٩
عكس الدلالة ٤١٩
علّة ٤٢٠
علّة استحالة إعادة مقدوراتنا ٤٢٣
علّة شرعية ٤٢٤
علل ٤٢٤
علل شرعية ٤٢٥
عِلْم ٤٢٥
علم بأصول الأدلة ٤٣٣
علم باضطرار ٤٣٣
علم بالله ٤٣٤
علم بالله تعالى جملة ٤٣٥

علم بالله على جهة الإستدلال ٤٣٥
علم بالله ورسوله ٤٣٥
علم بأن السبب سبب ٤٣٥
علم بأنه (تعالى) كاره ٤٣٦
علم بأنه (تعالى) مريد ٤٣٦
علم بأنه جل وعز واحد ٤٣٦
علم بالتفصيل ٤٣٦
علم بالجملة ٤٣٦
علم بسبب المعرفة ٤٣٧
علم بالشيء ٤٣٧
علم بالشيء والخبر عنه ٤٣٧
علم بصحة حدوث الشيء ٤٣٧
علم بصحة النظر ٤٣٧
علم بالصناعات ٤٣٨
علم بقبح الشيء ٤٣٨
علم بما معه يعرف المطلوب بأدلة ٤٣٨
علم بالمدركات ٤٣٩
علم بالمشاهدات ٤٣٩
علم بالمعدوم ٤٣٩
علم بالمعلول ٤٣٩
علم بمقاصد من نشاهده ٤٣٩
علم بوجه وجوب الفعل ٤٤٠
علم بوجوب النظر المعيّن ٤٤٠
علم التفصيل ٤٤٠
علم الجملة ٤٤١
علم صحيح ٤٤١
علم صدق باضطرار ٤٤١
علم ضروري ٤٤٢
علم ضروري بالله ٤٤٢
علم العالِم بحسن الشيء ٤٤٣
علم على طريق الجملة ٤٤٣
علم عند خبر المخبرين ٤٤٤
علم الفاعل بحسن الشيء ٤٤٤
علم لا في محل ٤٤٤
علم لا يولّد العلم ٤٤٤
علم المشاهدة ٤٤٥
علم مفصّل ٤٤٥
علم مكتسَب ٤٤٥
علم من الأخبار ٤٤٦
علم واقع بالخبر ٤٤٦
علم واقع عن الخبر ٤٤٦
علوم ٤٤٦
علوم بها يكمل العقل ٤٤٧
علوم ضرورية ٤٤٧
علوم العدل ٤٤٧
علوم مخصوصة ٤٤٨
علوم الوعد والوعيد ٤٤٩
عمل ٤٤٩
عموم ٤٤٩
عموم يراد به الخواص ٤٤٩
عند ٤٥٠
عوض ٤٥٠
عون ٤٥٢
عيسى ٤٥٢

غ

غرض ٤٥٤
غرض بتكليف المعارف ٤٥٤
غرض التكليف ٤٥٤
غشاوة ٤٥٥
غلاء ٤٥٥
غلبة الظن ٤٥٥

غم ٤٥٦
غني ٤٥٦
غيب ٤٥٧
غير فاعل للواجب ٤٥٧
غيران ٤٥٧

ف

فاسد ٤٥٨
فاسق ٤٥٨
فاسقون ٤٥٨
فاضل ٤٥٩
فاعل ٤٥٩
فاعل الأجسام ٤٦٣
فاعل بسبب ٤٦٣
فاعل الدلالة ٤٦٤
فاعل السبب ٤٦٤
فاعل على الحقيقة ٤٦٥
فاعل في الشاهد ٤٦٥
فاعل القبيح ٤٦٥
فاعل لما هو ملجأ إليه ٤٦٦
فاعل مختار ٤٦٦
فاعل الواجب ٤٦٧
فاعلان ٤٦٧
فرض ٤٦٧
فرض في إيجاب النظر ٤٦٨
فساد التقليد ٤٦٨
فسق ٤٦٨
فصل بين الذم والعقاب ٤٦٨
فصل بين الملجأ والقادر ٤٦٩
فعَّال ٤٦٩
فِعْل ٤٦٩
فِعْل الله ٤٧٩
فِعْل الله لغرض ٤٧٩
فِعْل الله متولدًا ٤٨٠
فِعْل بسبب ٤٨١
فِعْل داخل تحت التكليف ٤٨١
فِعْل الساهي ٤٨١
فِعْل الشيء مقدَّرًا ٤٨٢
فِعْل الظن ٤٨٢
فِعْل العباد ٤٨٣
فِعْل العبد ٤٨٣
فِعْل العبد من المعارف ٤٨٣
فِعْل غيره ٤٨٤
فِعْل الفاعل لعلة موجبة ٤٨٤
فِعْل الفاعل من الأسباب ٤٨٤
فِعْل القادر ٤٨٥
فِعْلٌ قد يَحْسُن ٤٨٥
فِعْل القدرة إبتداءً ٤٨٥
فِعْل الكلام ٤٨٥
فِعْل لا يقع إلا بسبب ٤٨٥
فِعْل لا يقع إلا مبتدأ ٤٨٦
فِعْل للعبد ٤٨٦
فِعْل مُتْقَن ٤٨٦
فِعْل مُحْكَم ٤٨٦
فِعْل مقصود ٤٨٨
فِعْل المكلَّف وفِعْل المُكلِّف ٤٨٨
فِعْل الملجأ ٤٨٩
فِعْل من فاعلين ٤٩٠
فِعْل واجب ٤٩٠
فِعْل واقع على جهة القصد ٤٩٠
فِعْل يحسن من ٤٩٠
فِعْل يصحّ وقوعه مبتدأ ومتولّدًا ٤٩١

فِعْل يقبح ولا يدل على البداء ٤٩١
فِعْل يقبح ويدل على البداء ٤٩١
فِعْل يقع على جهة السهو ٤٩١
فعليّة ٤٩٢
فقه ٤٩٢
فكر ٤٩٢
فناء ٤٩٣
فناء الأجسام ٤٩٣
فناء الجواهر ٤٩٤
فناء القدرة ٤٩٤

ق

قادر ٤٩٦
قادر بقدرة ٥٠٨
قادر على الضدين ٥١٠
قادر على مقدورات غيره ٥١١
قادر في كونه قادرًا على الشيء ٥١١
قادر فيما لم يزل ٥١١
قادر لذاته ٥١٢
قادر لنفسه ٥١٢
قادر محدَث ٥١٦
قادر مخلّى ٥١٦
قادر مطلق ٥١٦
قادران على مقدور واحد ٥١٧
قادرون بقدر ٥١٧
قاصد ٥١٧
قبائح ٥١٧
قبائح شرعية ٥١٧
قبائح عقلية ٥١٨
قبائح معروفة شرعًا ٥١٨
قبائح يكلّف المرء ألا يفعلها ٥١٨
قُبْح ٥١٨
قُبْح الترك ٥١٩
قُبْح التكليف ٥١٩
قُبْح الظلم ٥٢٠
قُبْح في الصورة ٥٢٠
قُبْح القبيح ٥٢١
قُبْح ما يعلم قبحه بإضطرار ٥٢١
قبيح ٥٢١
قبيح باضطرار ٥٣٠
قَدْر ٥٣٠
قَدَر ٥٣١
قَدِرَ ٥٣١
قُدَر ٥٣١
قَدِر بمعنى ٥٣٣
قدرة ٥٣٣
قدرة الله ٥٤٢
قدرة تتقدم بوقتين ٥٤٢
قدرة على أجناس الأضداد ٥٤٢
قدرة على الإختيار ٥٤٣
قدرة على إعدام الشيء ٥٤٣
قدرة على الضد ٥٤٣
قدرة على الضدين ٥٤٣
قدرة على الفعل المختار ٥٤٣
قدرة على ما لا يتناهى ٥٤٣
قدرة على مقدور غيره ٥٤٤
قدرة على المناولة ٥٤٤
قدرة لا يتغيّر تعلّقها باختلاف المحل ٥٤٤
قدرة متعلّقة بالضدين ٥٤٥
قدرة متقدّمة ٥٤٥
قدرة الممنوع ٥٤٥
قدرة واحدة ٥٤٦

قَدَرية ٥٤٦
قدوس ٥٤٦
قدير ٥٤٦
قدير على كل شيء ٥٤٦
قديم ٥٤٧
قديم لذاته ٥٤٨
قرامطة ٥٤٨
القرآن ٥٤٨
القرآن مُحْدث ٥٥٢
قَصْد ٥٥٢
قَصْد السبيل ٥٥٣
قضاء الله ٥٥٣
قضاء وقدر ٥٥٧
قضى ٥٥٨
قلب التسوية ٥٥٩
قوة الدواعي ٥٥٩
قوة الدواعي إلى الفعل ٥٦٠
قول ٥٦٠
قياس ٥٦٠
قياس شرعي ٥٦١
قياس الغائب على الشاهد ٥٦٢

ك

كائن ٥٦٤
كاره ٥٦٤
كافر ٥٦٤
كبائر ٥٦٦
كبيرة ٥٦٦
كتاب ٥٦٦
كتابة ٥٦٦
كذب ٥٦٧
كراهة ٥٦٧
كَسْب ٥٦٧
كُفْر ٥٧٢
كلّابية ٥٧٣
كلام ٥٧٣
كلام الله ٥٧٦
كلام الله محدث ٥٧٦
كلام الله مخلوق ٥٧٦
كلام في الشاهد ٥٧٧
كلام مُحْدَث ٥٧٧
كلّف ٥٧٧
كلمة ٥٧٩
كلمة الله ٥٨٠
كمال العقل ٥٨٠
كُنْ ٥٨١
كواسب ٥٨٢
كوثر ٥٨٢
كون ٥٨٣
كون الشيء في غيره ٥٨٣
كون القادر قادرًا ٥٨٤

ل

لا شيء ٥٨٥
لاهوت المسيح ٥٨٥
لذة ٥٨٥
لطف ٥٨٦
لطف في القبيح ٥٩٥
لطف واجب ٥٩٥
لفظة ٥٩٦
لقب ٥٩٦
ليس بمكلّف ٥٩٦

ليس من شرط المكلَّف ٥٩٧

م

مؤثّر في استحقاق المدح والثواب ٥٩٩
مؤثّر في كوننا قادرين ٥٩٩
مؤمن ٥٩٩
ما به يصير المكلّف معرّضًا للثواب ٦٠٠
ما لا متعلّق له ٦٠١
ما لا يجب على كل مكلّف ٦٠١
ما لا يفعله قادر منا إلا مباشرًا ٦٠١
ما لا يفعله قادر منا إلا متولِّدًا ٦٠١
ما لعدمه أول ٦٠٢
ما له حَسُنَ الحُسْن ٦٠٢
ما له متعلّق ٦٠٢
ما له يجب الواجب على المكلّف ٦٠٢
ما له يصير الإعتقاد علمًا ٦٠٢
ما له يقبح القبيح ٦٠٣
ما لوجوده أول ٦٠٣
ما ليس بعلم ٦٠٣
ما وجب وجوده للعلة ٦٠٣
ما يتراخى المسبَّب فيه عن السبب ٦٠٤
ما يتعلّق بغيره ٦٠٤
ما يتعلّق التكليف به ٦٠٤
ما يتولّد عن النظر ٦٠٥
ما يجب تقدّمه على التكليف ٦٠٥
ما يجب عن السبب ٦٠٥
ما يحتاج القادر منا ٦٠٥
ما يحسن من الله خلقه إبتداء ٦٠٦
ما يحسن منه تعالى أن يخلقه أول ٦٠٦
ما يحصل بالفاعل ٦٠٧
ما يستحق لعلتين مختلفتين ٦٠٧
ما يُعلم صدقه استدلالًا ٦٠٧
ما يقتضي التكليف وجوبه ٦٠٧
ما يقتضي قبح القبيح ٦٠٧
ما يقع عنده القبيح ٦٠٨
ما يكون بالفاعل ٦٠٨
مائية المكلّف ٦٠٨
مالك ٦٠٨
مالك أفعال العباد ٦٠٩
مالك لفعل غيره ٦١٠
ماية ٦١٠
مباح ٦١٠
مباشر ٦١٢
مباشرة ٦١٥
مبتدئ بالفعل ٦١٥
مبتدأ ٦١٦
مبتدأ من الفعل ٦١٨
مبخِّت ٦١٨
متشابه ٦١٨
متعلّق ٦١٩
متعلّق بالقادر ٦١٩
متعلّقات القدر ٦١٩
متفضّل بالتكليف ٦٢٠
متفضّل بالتكليف إبتداء ٦٢٠
متّقٍ ٦٢١
متقدّم ٦٢١
متكلِّم ٦٢١
متماثل ٦٢٣
متمكّن ٦٢٣
متناهي المقدور ٦٢٣
متولّد ٦٢٣
متولّد على جهة الإبتداء ٦٣٠

متولّد يصاحب السبب ٦٣٠
متولّدات ٦٣٠
مثاب ٦٣٣
مجاز ٦٣٣
مجاورة ٦٣٤
مجاورة توجب التأليف ٦٣٤
مجاوزة ٦٣٤
مجبرة ٦٣٥
مجمل ٦٣٥
مجوس ٦٣٥
محاباة ٦٣٥
محاورة مقارنة ٦٣٦
محبة ٦٣٦
محتاج ٦٣٦
مُحْدَث ٦٣٦
مُحْدِث ٦٣٩
مُحْدَث في الغائب ٦٣٩
مُحْدَث لا لعلّة ٦٤٠
مُحْدَث مقدور ٦٤٠
مُحْدَثات ٦٤٠
مُحرَّم ٦٤٠
مُحرّمات ٦٤١
مُحْسِن ٦٤١
مُحَسِّنات عقلية ٦٤١
محظور ٦٤٢
مُحْكَم ٦٤٢
محيل ٦٤٣
مُخَاطِب ٦٤٤
مُخَاطِب للمعدوم ٦٤٤
مُخْبِر ٦٤٤
مختار لفعله ٦٤٤
مُخْتَرَع ٦٤٥
مختص باستحقاق العبادة ٦٤٥
مختلف ٦٤٥
مختلفان ٦٤٦
مخطئ ٦٤٦
مخلوق ٦٤٦
مُخَيَّر ٦٤٩
مدح ٦٥٠
مدح وثواب على الفعل ٦٥٢
مُدْرِك ٦٥٢
مذهب ٦٥٣
مرئي ٦٥٣
مراءٍ ٦٥٣
مراد ٦٥٣
مرجئة الأمة ٦٥٤
مرزوق ٦٥٤
مرغّب فيه ٦٥٤
مريد ٦٥٥
مريد بإرادة حادثة ٦٥٩
مريد بإرادة قديمة ٦٦٠
مريد في الحقيقة ٦٦١
مريد لا لنفسه ولا لعلة ٦٦١
مريد للضدين ٦٦١
مريد لنفسه ٦٦١
مريم ٦٦٢
مزاح العلة ٦٦٢
مزدقية ٦٦٣
مسبَّب ٦٦٣
مسبَّب واحد عن سببين ٦٦٥
مسبَّب يصاحب السبب ٦٦٥
مُسْتَحق بالأفعال ٦٦٥

مُسْتَحق بالآلام	٦٦٦
مُسْتَحق بالنظر والمعارف	٦٦٦
مُسْتَحق به المدح والثواب	٦٦٦
مُسْتَحق عليه العوض	٦٦٦
مُسْتَحق للعوض	٦٦٧
مستحيل	٦٦٧
مستطيع	٦٦٧
مسرور	٦٦٧
مسموع	٦٦٨
مسيح	٦٦٨
مشاركة في العلّة	٦٧٠
مُشاهِد	٦٧٠
مُشاهَدة	٦٧٠
مُشْرِك	٦٧٠
مشقّة	٦٧١
مشيئة	٦٧١
مشيئة الإلجاء والإضطرار	٦٧٢
مشيئة على وجه الاختيار	٦٧٢
مصالح	٦٧٢
مصلحة	٦٧٣
مصيب	٦٧٤
مضار	٦٧٤
مضطر	٦٧٤
مطلق مخلّى	٦٧٥
مطيع	٦٧٦
معاد	٦٧٦
معاداة	٦٧٧
معارف	٦٧٧
معاصٍ	٦٧٧
معاصي الأنبياء	٦٧٧
معتاد	٦٧٧
معتزلة	٦٧٧
معتقد	٦٧٩
مُعْجِزة	٦٧٩
مُعْجِزات	٦٨٢
معدوم	٦٨٢
معدومات	٦٨٤
مُعرِّض	٦٨٥
مُعرِّض لغيره	٦٨٥
مُعرِّض للثواب	٦٨٥
معرفة	٦٨٥
معرفة الله	٦٨٧
معرفة بالأدلة	٦٨٧
معرفة بدلالة	٦٨٨
معرفة بالصانع	٦٨٨
معرفة حال الواجب	٦٨٨
معروف	٦٨٨
معصية	٦٨٩
معقول	٦٨٩
معلول	٦٨٩
معلول العلة	٦٨٩
معلوم	٦٩٠
معلوم باضطرار	٦٩١
معلوم بالعادة	٦٩١
معلومات	٦٩١
معنى	٦٩٢
معونة	٦٩٢
مغتمّ	٦٩٣
مفارقة الإدراك للنظر	٦٩٣
مفارقة ومباعدة	٦٩٣
مفاعلة	٦٩٣
مفسدة	٦٩٤

مفسدة في الواجب ٦٩٦
مفعول ٦٩٦
مفعول بسبب ٦٩٧
مُقْتدِر ٦٩٧
مقتول ٦٩٧
مقدار ٦٩٨
مقدَّر ٦٩٨
مقدور ٧٠٠
مقدور الله ٧٠٢
مقدور بقدرتين ٧٠٣
مقدور بين قادرين ٧٠٣
مقدور العباد مما لا يدخله تضاد ٧٠٤
مقدور العباد مما يدخله التضاد ٧٠٤
مقدور الغير ٧٠٥
مقدور القادر ٧٠٥
مقدور القدرة ٧٠٥
مقدور لقادرين ٧٠٥
مقدور محكم ٧٠٨
مقدور من قادرين ٧٠٨
مقدور واحد ٧٠٨
مقدور واحد بقدرتين ٧٠٨
مقدورات ٧٠٩
مقدورات القُدَر ٧١٠
مقلّد ٧١١
مقيّد ٧١١
مكان ٧١١
مُكْتَسَب ٧١٢
مكتوب ٧١٢
مُكلَّف ٧١٣
مُكلَّف بالإرادة ٧١٩
مُكلَّف متصوَّر ٧١٩
مكّن ٧٢٠
ملتذ ٧٢٠
مُلجأ ٧٢٠
مُلجأ إلى ألا يفعل القبيح ٧٢٣
مُلجأ إلى الفعل ٧٢٣
مُلجأ بطريقة المنافع ودفع مضار ٧٢٤
مُلجأ بطريقة المنع ٧٢٤
مِلك ٧٢٤
ملكية ٧٢٥
ممنوع ٧٢٦
من ٧٢٩
منافاة الشيء غيره ٧٢٩
منافع ٧٢٩
منافق ٧٣٠
منافقون ٧٣٠
مناكير ٧٣١
منبِّه ٧٣١
منتفٍ ٧٣١
منزلة بين المنزلتين ٧٣٢
منزلة الثواب ٧٣٢
منع ٧٣٢
منع عن الفعل ٧٣٤
منع في القادر ٧٣٥
منع في نفس المقدور ٧٣٥
منع من الكفر ٧٣٥
منعِم ٧٣٥
منفعة ٧٣٦
منكر ٧٣٦
منهي عنه ٧٣٦
مهتدٍ ٧٣٦
مواضعة ٧٣٦

مواطأة ٧٣٨
موالاة ٧٣٨
موت ٧٣٩
موجب ٧٣٩
موجب لقبح الفعل ٧٤٠
موجب لكون الفعل قبيح أو حسن ٧٤٠
موجِد لتصرّف العباد ٧٤٠
موجود ٧٤٠
موجود لذاته ٧٤٣
موجود من الوجهين ٧٤٣
موحِّدة ٧٤٣
موصوف ٧٤٣
مولِّد ٧٤٤
ميثاق من الله ٧٤٥

ن

ناسخ ومنسوخ ٧٤٦
ناسوت المسيح ٧٤٦
ناظر ٧٤٦
نافلة ٧٤٧
نبوّات ٧٤٧
نبوّة ٧٤٨
نبوّة محمد (ص) ٧٤٩
نبي ٧٤٩
ندب ٧٤٩
ندم ٧٥١
نَسْخ ٧٥٢
نسخ الشريعة ٧٥٤
نسخ في الشرائع ٧٥٥
نسطورية ٧٥٥
نسيء ٧٥٥
نصارى ٧٥٥
نصب الأدلة ٧٥٦
نصر ٧٥٦
نصرة ٧٥٧
نظر ٧٥٨
نظر أول الواجبات ٧٦٦
نظر بالعين ٧٦٧
نظر عالِم بالدليل ٧٦٧
نظر في أدلة الشيء الواحد ٧٦٧
نظر في الأمارات ٧٦٧
نظر في أمور الدنيا ٧٦٧
نظر في باب الدنيا ٧٦٨
نظر في باب الدين ٧٦٨
نظر في الدلالة ٧٧٠
نظر في الدليل ٧٧٠
نظر في طريق معرفة الله ٧٧٠
نظر في معرفة الله ٧٧٠
نظر في النبوات ٧٧١
نظر مخصوص ٧٧١
نظر هو سبب المعرفة ٧٧٢
نظر واحد ٧٧٢
نظر ووقوع المعرفة ٧٧٢
نِعَم ٧٧٣
نعمة ٧٧٣
نفع ٧٧٣
نفل ٧٧٤
نفور الطبع ٧٧٤
نهي ٧٧٥
نهي عن المنكر ٧٧٥
نوافل ٧٧٥
نوافل شرعية ٧٧٥

نية ٧٧٦

هـ

هدى ٧٧٧
هدى عام ٧٧٨
هَذْي ٧٧٨
هلاك ٧٧٨

و

واجب ٧٧٩
واجب على الإنسان ٧٨٨
واجب على المكلّف ٧٨٨
واجب عليه تعالى ٧٨٨
واجب مُخيَّر ٧٨٨
واجب مضيَّق ٧٨٩
واجب مضيَّق ومخيَّر ٧٨٩
واجبات ٧٨٩
واجبات شرعية ٧٩١
واجبات عقلية ٧٩١
واحد ٧٩٢
وجه ٧٩٣
وجه إيجاب المعارف ٧٩٣
وجه حسن إبتداء الله لخَلْق الخَلْق ٧٩٤
وجه حُسْنُ الفعل ٧٩٤
وجه الحكمة في ابتدائه الخلق ٧٩٤
وجه الحكمة في الأفعال ٧٩٥
وجه الحكمة في التكليف ٧٩٦
وجه الحكمة في خلق المكلّف ٧٩٦
وجه الحكمة فيما خلقه إبتداء ٧٩٦
وجه دلالة المعجزات على النبوات ٧٩٦
وجه القبح ٧٩٧
وجه له يجب الفعل ٧٩٧
وجه له يجب النظر والمعرفة ٧٩٧
وجه له يحسن منه إرادة الخلق ٧٩٨
وجه الوجوب ٧٩٨
وجه وجوب الصلاة ٧٩٨
وجه وجوب يختص به الواجب ٧٩٩
وجه يحسن الإيجاب لأجله ٧٩٩
وجه يحسن عليه من العبد طلب رزق ٧٩٩
وجه يصير للعلم معه ما ليس لغيره ٨٠٠
وجوب ٨٠٠
وجوب الألطاف ٨٠٠
وجوب الإمام ٨٠١
وجوب التوبة ٨٠١
وجوب ساقط ٨٠١
وجوب الشيء ٨٠١
وجوب الفعل ٨٠٢
وجوب اللطف ٨٠٣
وجوب مُخيَّر ٨٠٣
وجوب مصلحة ٨٠٤
وجوب النظر ٨٠٤
وجوب النظر في معرفة الله ٨٠٥
وجوب النظر والمعارف ٨٠٥
وجوب الواجب ٨٠٦
وجود ٨٠٦
وجود بالسبب ٨٠٧
وجود المقدور ٨٠٨
وجود الموجود من جهتين ٨٠٨
وجوه التعلّق ٨٠٩
وجوه الحسن في أفعالنا ٨٠٩
وجوه القبح ٨٠٩
وجوه لها يحسن من القديم الفعل ٨١٠

وجوه لها يقبح القبيح ٨١٠
وجوه وقوع العلوم الضرورية ٨١٠
وحيد ٨١٠
وضوء ٨١١
وعد ٨١١
وعيد ٨١١
وقت ٨١٢
وقت القتل ٨١٣
وقت يستحق فيه العقاب أو الثواب ٨١٣
وقوع ٨١٤
وقوع الفعل ٨١٤
وقوع الفعل من القادر ٨١٤
ولاية ٨١٤
ولد ٨١٥
وليّ ٨١٥

ي

يُسْرى ٨١٦
يسوع ٨١٦
يسوع المسيح ٨١٦
يعقوبية ٨١٧
يوم الدين ٨١٧

The Series of Encyclopedias of the Terminology Employed by Arabic and Islamic Prominent Thinkers

1. **Encyclopedia of Al-Kīndī's/ Al-Fārābi's Terminology**
2. **Encyclopedia of Al-Aš'ari's/ 'Abd al-Jabbār's Terminology**
3. **Encyclopedia of Ibn Sīnā's (Avicenna) Terminology**
4. **Encyclopedia of Al-Ghazālī's Terminology**
5. **Encyclopedia of Ibn Rushd's (Averroes) Terminology**
6. **Encyclopedia of Fakhr al-Dīn al-Rāzi's Terminology**
7. **Encyclopedia of Ibn Taimiyyah's Terminology**
8. **Encyclopedia of Ibn Khaldūn's/ 'Ali ibn M. al-Jurjānī's Terminology**
9. **Encyclopedia of Ṣadr al-Dīn al-Shīrazī's Terminology**

The Series of Encyclopedias of the Terminology Employed by
Arabic and Islamic Prominent Thinkers

-2-

ENCYCLOPEDIA OF Al-Aš'arī's and Abd Al-Jābbar's TERMINOLOGY

DR SAMIH DGHEIM

Librairie du Liban *Publishers*